

CONSEJO DE REDACCION

Lic. Luis Baliña, Arq. Alberto Bellucci, Lic. Ludovico Videla, Prof. Carola Blaquier, Mons. Juan Carlos Maccarone. Mons. Eugenio Guasta, P. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba), P. Dr. Alberto Espezel, Prof. Rafael Sassot, Prof. Rebecca Obligado, Prof. Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Dr. Jorge Saltor (Tucumán), Dra. Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), P. Sergio Schmidt (Mendoza), Prof. Cristina Corti Maderna, Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, P. Lucio Florio (La Plata).

Director y editor responsable: P. Dr. Alberto Espezel

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

<i>El pecado original</i>	3	
<i>Karl Kertelge</i>	5	El pecado de Adán a la luz de la obra redentora de Cristo según Rm 5, 12-21
<i>Siegfried Wiedenhofer</i>	17	Principales formas de la teología actual sobre el pecado original
<i>Christoph von Schönborn</i>	33	Esbozo de la doctrina cristiana del pecado original
<i>Luis M. Baliña (h.)</i>	55	¿Qué opina un pre cristiano sobre el estado de naturaleza caída?
<i>Peter Henrici</i>	61	Los filósofos y el pecado original
<i>Virginia Azcuay</i>	73	Teresa de Lisieux: una existencia teológica femenina
<i>W. Norris Clarke</i>	87	Respuesta a los comentarios de David Schindler

Principales formas de la teología actual sobre el pecado original

por Siegfried Wiedenhofer*

1. La situación actual y su prehistoria

La situación actual de la teología sobre el pecado original¹ es compleja y confusa. Esta complejidad está estrechamente unida al desarrollo general de la teología católica reciente.

Como en la conciencia histórica y sistemática de la teología de los años '50 y '60 toda la tradición eclesial y teológica se perfiló de un modo nuevo y se redescubrió la fuerza normativa autónoma de la Sagrada Escritura, también en la doctrina sobre el pecado original tenía que plantearse en primer lugar la cuestión de su identidad: ¿cuál es el contenido propio y específico de la doctrina de la Iglesia sobre el pecado original cuando las afirmaciones al respecto, en apariencia vinculantes, en la época de la teología escolástica no están confirmadas ni por la tradición históricamente redescubierta ni por la Escritura interpretada según el método histórico-crítico? Gran parte de la discusión de estos decenios versa sobre la puesta en cuestión intrateológica e intraeclesial de

* Siegfried Wiedenhofer (1941) es profesor de Teología sistemática en la Universidad de Frankfurt. Ha publicado, entre otras obras, *Formalstrukturen humanistischer und reformatorischer Theologie bei Philipp Melancton* ((1976) y *Politische Theologie* (1976).

¹ Cfr. sobre todo las siguientes visiones panorámicas: J. L. Connor, *Original Sin. Contemporary Approaches*, en *Theological Studies* 29 (1968) 215-240; H. Haag, *The Original Sin. Discussion 1966-71*, en *Journal of ecumenical studies* 10 (1973) 249-289; A. Vanneste, *Où en est le problème du péché originel?* en *Ephemerides theologicae Lovanienses* 52 (1976) 143-161; B. O. McDermott, *The Theology of Original Sin. Recent Developments in Theological Studies* 38 (1977) 478-512; S. Ubbiali, *Peccato personale e peccato originale*, en *Scuola Cattolica* 107 (1977) 450-488; B. Mondin, *Il peccato originale nella teologia contemporanea*, en *Euntes docete* 30 (1977) 50-84; A. de Villalmonde, *El Pecado original. Veinticinco años de controversia (1950-1975)*, Salamanca 1978; W. Eichinger, *Erbsünden-theologie. Rekonstruktion neuerer Modelle und eine politisch orientierte Skizze (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23. Theologie vol. 138)*, Frankfurt/Berna/Cirencester 1980; H. M. Köster, *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts* (Eichstätter Studien, vol. NF 116), Ratisbona 1983; M. Seybold, *Schwerpunkte der Erbsündendiskussion in der jüngeren katholischen Dogmatik*, en A. Ziegenaus/F. Courth/P. Schäfer (ed.), *Veritati Catholicae*, FS Leo Scheffczyk, Aschaffenburg 1985, pp. 265-280; S. Wiedenhofer, *Zum gegenwärtigen Stand der Erbsünden-theologie*, en *Theologische Revue* 83 (1987) 353-370.

la identidad, de la necesidad de renovación y de la continuidad de la doctrina sobre el pecado original. Esta renovada conciencia de la teología se hizo sin duda necesaria por los cambios de las relaciones eclesiales y teológicas en el exterior, sobre todo por el intercambio constante y progresivo con las fuerzas y con los acontecimientos representativos del mundo moderno. En la doctrina del pecado original fueron sobre todo los conocimientos y las teorías de las ciencias naturales, de la biología (teoría de la evolución) y de la paleontología, los que obligaron a los teólogos a interrogarse críticamente sobre sus concepciones, ya que aquéllos no parecían conciliables con éstas.

Esta primera fase de la nueva teología del pecado original llevó principalmente a dos resultados. Por una parte —y esto es característico de la opinión mayoritaria— se llegó a nuevas interpretaciones teológico-sistemáticas de la doctrina del pecado original, que tendían expresamente a garantizar tanto las condiciones de comprensibilidad de la cultura contemporánea como los presupuestos de la tradición bíblica y dogmática.

Quizá el intento que tuvo más éxito en esta nueva formulación de la teología del pecado original fue el del teólogo holandés Piet Schoonenberg. Tal intento quedó recogido pronto en la colección más difundida de textos de dogmática católica de la época postconciliar, traducida a varias lenguas y llamada "Mysterium Salutis".² Schoonenberg trató de pensar el pecado original como solidaridad universal en el pecado, anterior a los pecados actuales, y de transferir esta solidaridad al plano de la realidad personal (y no al de la realidad natural). Para ello tuvo necesariamente que desarrollar un nuevo concepto: el concepto de estado situacional interno (*Situiertsein*). El pecado original no sería en última instancia más que este "estado situacional pecaminoso" de la persona humana. Este estado situacional es sobre todo un resultado de la historia anterior, concretamente de la situación creada a causa de las acciones libres pecaminosas de los demás, no un producto de los pecados personales propios ni tampoco una actitud personal. Tiene, pues, el carácter de un estado previamente dado. El estado situacional es, en segundo lugar, una determinación interna de la persona a causa de esta situación, no simplemente una coerción mecánica dependiente del ambiente externo; y tiene así realmente el carácter de la desgracia y del pecado. Este estado situacional es, en tercer lugar, un impulso que empuja

² P. Schoonenberg, *El hombre en pecado*, en J. Feiner/M. Löhrer (ed.), *Mysterium Salutis*. Manual de teología como *Historia de la salvación*, vol. II, t. II, Madrid 1969 (Ed. Cristiandad), pp. 943-1042.

hacia su actualización existencial, pero que no elimina la libertad de la decisión personal. Por otra parte —y de la mano de un grupo minoritario de teólogos—, ante la necesidad de una fundamentación histórico-exegética y en el contexto sistemático de un pensamiento de fuerte tendencia personalista (unido en parte a un cierto sentimiento optimista respecto del mundo), se llegó a un rechazo teológico más o menos claro de la doctrina del pecado original como un falso desarrollo de la teología.³

Desde una perspectiva actual esta primera fase aparece como ambivalente. Por una parte, toda teología del pecado original presente y futura tiene que poder legitimarse también en sentido histórico-teológico; es decir, que las expresiones de la tradición bíblica y teológica no se pueden tomar simplemente en función de una dogmática determinada y que no es lícito asumir elementos aislados de la tradición. Toda la historia de la tradición de la fe eclesial es la fuente y la norma de la fe. Por otra parte, entretanto se ha ido también clarificando que tal legitimación histórica se verifica siempre en el marco de determinados presupuestos sistemáticos y de intereses prácticos. En la crítica histórico-teológica de la doctrina eclesial y teológica del pecado original de los años '60 y '70 ha penetrado de hecho (como hoy se ve) por vías subterráneas toda una serie de presupuestos que pertenecen a las condiciones de fondo de la conciencia moderna de la Ilustración. A ésta pertenecen tanto la fe optimista y burguesa en el progreso como el individualismo burgués, y tanto la comprensión científico-técnica del mundo como el racionalismo moderno.

En los años '70 y '80 se llega por el contrario a una especie de redescubrimiento del dogma del pecado original. Esto puede quizá coincidir con un cambio de centro de gravedad en la misma teología. Tras haber tematizado los problemas de identidad de la teología y de la Iglesia en la época del Concilio en su ámbito intra-teológico e intraeclesial, en la siguiente época postconciliar se advierte cada vez más que estos problemas de identidad estaban también estrechamente relacionados con la ruptura entre Iglesia y sociedad moderna, entre fe cristiana y conciencia moderna, secularizada y pluralista. En el marco de la reelaboración de las precarias relaciones *ad extra* de la Iglesia y de la teología, en el diálogo con las distintas formas de la filosofía contemporánea, con

³ H. Haag, *Geleitbrief*, en U. Baumann, *Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise beutiger Theologie* (Oekumenische Forschungen. 2. Soteriologische Abt., vo. 2), Friburgo/Basilea/ Viena 1970, pp. 517; A. de Villalmonste, *El pecado original*, cit., pp. 552s.; Id, *El pecado original: perspectivas teológicas*, en *Naturaleza y Gracia* 30 (1983) 237-256.

las ciencias humanas, con las ciencias de la naturaleza, pero también en las discusiones tenidas dentro de los contextos sociales, políticos, económicos y culturales de la Iglesia y de la teología, se ha podido ya tener la experiencia de que al menos eso de lo que habla la doctrina del pecado original es una realidad humana y social multiforme, que no hay que pasar por alto ni rechazar. Por eso, en esta segunda fase predominan unos instintos sistemático-teológicos de una nueva comprensión de la doctrina del pecado original en diálogo con *partners* o contextos no teológicos, sin que por ello desaparezca del todo de su trasfondo la puesta en cuestión intrateológica. Por lo que se puede saber de esta teología actual del pecado original, parece tener como característica una diferenciación en una pluralidad de puntos de vista y de partida.

2. Principales tipos de la teología actual sobre el pecado original

2.1. *Pecado original como solidaridad en el pecado (paradigma teológico)*

Existe hoy todavía una teología del pecado original poco interesada en una oferta de comprensión de la doctrina del pecado original *ad extra* y, por tanto, escasamente interesada en una mediación filosófica y científica. Tal teología pretende más bien una exposición hermenéutica del dogma del pecado original para la comunidad intraeclesial, exposición que pretende sobre todo clarificar la identidad y continuidad de la fe bíblica y eclesial. Aquí normalmente se pone por delante una hermenéutica teológica que distingue la sustancia inmutable del dogma de sus componentes contingentes e históricos, pero que mantiene también la posibilidad de una nueva interpretación de los contenidos de la fe desde el contexto general de la fe de la Iglesia. Ejemplos apropiados de esta teología son los que presentan los teólogos franceses G. Martelet y J. Bur, quienes en sus teologías del pecado original⁴ parten de la premisa de que, según los conocimientos científicos actuales, el primer hombre de la ciencia no puede ser el Adán de la Biblia y que por tanto en el marco de la exégesis actual no puede ya concebirse la historia de la caída como algo sucedido en el plano de la historia. Se añade además el hecho de que la teología actual ha descubierto la unidad del plan divino de la salvación.

⁴ G. Martelet, *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, París 1988 (4ª ed.); J. Bur, *Le Péché originel, Ce que l'Eglise a vraiment dit* (Théologies) París 1988.

Para mantener frente a estos datos de partida la sustancia del dogma del pecado original sin las condiciones concomitantes, ya inaceptables, de la teología (neoescolástica) y del catecismo tradicional, se concibe al pecado original hereditario como solidaridad interpersonal en el pecado —solidaridad fundada de hecho en la unidad de identidad de la naturaleza humana y que históricamente se remonta hasta los orígenes de la humanidad (pecado primordial)—, del que sin embargo sólo es posible hablar a partir de la cristología y de la soteriología.

La doctrina del pecado original es, pues, una afirmación sobre la esencia del hombre. El pecado primordial es en cierto modo la profundidad revelada del pecado actual, el arquetipo de la naturaleza del pecado. Esta aproximación tiene la ventaja de poder comprender el pecado original en cuanto puro comienzo de la historia de una humanidad universalmente pecaminosa y, por tanto, no se debe considerar a Adán como responsable principal de pecado hereditario (todos son corresponsables por el pecado, cada vez mayor, del mundo) y no se debe afirmar una unidad biológica original de la humanidad en Adán (y por tanto tampoco un monogenismo). El dogma afirma únicamente la unidad y solidaridad de la humanidad en el pecado y en la redención. En correspondencia con esto se pueden también diferenciar las concepciones tradicionales de la llamada del hombre a la salvación y de las consecuencias del pecado: el paraíso terrenal es una profecía vuelta hacia atrás como prefiguración simbólica del paraíso celeste en la vida eterna. La concupiscencia, la muerte y el dolor pertenecen a la naturaleza del hombre, pero por el pecado adquieren un significado distinto. Esta nueva interpretación queda aligerada por la acentuación de la unidad del plan divino de la salvación con una cristología concebida cósmicamente (prefiriendo, por así decirlo, Ireneo a Agustín): el amor de Dios y no el pecado es el centro de la fe, la divinización del hombre es más central que su reconciliación.

Si bien este paradigma teológico fracasa también en cuanto a su mediación *ad extra* y aunque la mediación teórica de la unidad de la naturaleza humana con la libertad y la responsabilidad del individuo en resolver⁵, este avance de solución genuina-

⁵ Cfr. a este propósito también W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Gotinga 1983, pp. 116-139. Por eso se pone sobre el tapete ya una ya la otra parte; cfr. los ensayos de Schoonenberg (v. nota 2) y A. M. Dubarle, *Le péché originel. Perspectives théologiques* (Cogitatio fidei, vol. 118), París 1983, pp. 89-165, y los ensayos de M.-M. Labourdette, *Le péché originel*, en *Revue thomiste* 84 (1983) 357-393; Id., *Le péché*

mente intrateológico para comprender el pecado y el pecado original a partir de la soteriología, de la cristología y de la única economía divina de la salvación, es importante para cualquier futura teología del pecado original, al menos como una corrección necesaria respecto a cualquier teología excesivamente hamartio-céntrica.

2.2. *Pecado original como coerción de la injusticia estructural social (paradigma sociológico)*

Debido al carácter coercitivo de la opresión política, económica y cultural en América latina, la comprensión del pecado encontró en la teología de la liberación que allí se ha desarrollado, un ensanchamiento importante (respecto a la reducción personalista de la época conciliar). Apenas se empezó a releer a la luz del Evangelio esta realidad de injusticia social universal, hubo que integrar el discurso sobre el pecado personal en el discurso sobre el pecado social. En esta perspectiva de la teología de la liberación, la injusticia y la violencia socialmente institucionalizadas —que, por un parte, son consecuencias de comportamientos pecaminosos individuales y, por otra, se han encarnado hasta tal punto en estructuras e instituciones sociales que ya son capaces de determinar y esclavizar a su vez el comportamiento del individuo— son una forma de manifestación del pecado, un pecado estructural y social. A este doble pecado corresponde una doble liberación: la conversión del individuo y el cambio de las estructuras sociales.⁶ La valoración teológica del carácter social de la existencia humana y la experiencia y el reconocimiento del carácter opresor de las estructuras sociales injustas llevan, de hecho, en el discurso sobre pecado social y estructural, a un redescubrimiento de esas expe-

originel dans la tradition vivante de l'Eglise, en *Revue Thomiste* 84 (1984) 357-398; Id., *Aux origines du péché de l'homme, d'après saint Thomas d'Aquin*, en *Revue Thomiste* 85 (1985) 357-398; J. Nicolas, *Le péché originel et le problème du mal*, en *Revue Thomiste* 89 (1989) 289-308.

⁶ Cfr. por ejemplo el documento de la Tercera Conferencia general del episcopado latinoamericano en Puebla 1979, nn. 28-30, y además nn. 487 y 1258; G. Gutiérrez, *Teologías de la liberación. Perspectivas*, Salamanca 1975 (7ª ed.); C. Boff/L. Christo, *Pecado social y conversión estructural*, Bogotá 1978; I. Boff/C. Boff, *Wie treibt man Theologie der Befreiung?* Düsseldorf 1988 (3ª ed.), pp. 76ss; J. Sobrino, América Latina: *lugar de pecado, lugar de perdón*, en *Concilium* 204 (1986) 219-233; J. I. González Faus, *Pecado estructural. Pecado del mundo*, en *Revista Latinoamericana de teología* 3 (1986) 83-102; sobre esta discusión y desde un modo más amplia, cfr. M. Sievernich, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart* (Frankfurter Theologische Studien, vol. 29) Frankfurt 1983 (2ª ed.), pp. 232-288; Id., *El "pecado social" y su confesión*, en *Concilium* 210 (1987) 251-265; H. Kessler, *Reduzierte Erlösung? Zum Erlösungsverständnis der Befreiungstheologie*, Fri-

riencias de fe que están también en el fondo de la doctrina del pecado original.⁷

Pues lo que está detrás de la doctrina y del dogma del pecado original no es más que un conjunto de experiencias fundamentales del pecado, que han tenido siempre un papel importante en la tradición penitencial judía y cristiana, y que son experiencias indiscutibles porque cualquier creyente las puede tener y de hecho las tiene. Se trata en primer lugar de la experiencia de la conciencia creyente cuando se pone en presencia del Dios viviente, una experiencia de que el pecado o el error no sólo afectan a la conciencia sino también al ser del hombre. El pecado tiene realmente que ver con imputaciones de orden subjetivo (sentido de culpa, conciencia moral), pero al mismo tiempo sobrepasa una comprensión subjetiva, poseyendo también una profundidad ontológica. Por eso, el estado del pecador no se mide únicamente a partir de una conciencia subjetiva de la culpa. Confesarse pecador presupone siempre y ante todo conversión y cambio de la conciencia. Se trata además, en segundo lugar, de la experiencia según la cual el pecado o el error no son sólo los datos de un sujeto individual, no se agotan en la culpa individual, sino que poseen también una dimensión colectiva. El pecador no es sólo un yo, sino también un nosotros. Ser pecador es siempre también —manifiesta u ocultamente— un cooperar, un atraer y un ser atraído. Y en tercer lugar se trata finalmente de la experiencia según la cual el pecado o el error no son sólo los actos libres de una persona, una situación determinada del hombre, sino que son también un poder demoníaco que seduce al hombre, le violenta y le esclaviza. El pecado, pues, tiene que ver también con el carácter trágico de la existencia humana.⁸

burgo/Basilea/Viena 1987, pp. 22-32; J. Fichs, *Strukturen der Sünde*, en *Stimmen der Zeit* 113 (1988) 613-622; J. Gründel, *Schuld und Versöhnung* (Topos Taschenbücher vol. 129), Maguncia 1985, pp. 108-126; P. Warré y otros, *Péché collectif et responsabilité* (Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, vol. 40), Bruselas 1986; M. Schooyans, *Dérives totalitaires et "structures de péché"*. A propos de l'encyclique "Sollicitudo rei socialis", en *Nouvelle revue théologique* 110 (1988) 481-502; P. T. Mc-Cormid, *Human Sinfulness: Models for a Developing Moral Theology*, en *Studis moralia* 26 (1988) 61-100.

⁷ Así lo ha entendido también la teología de la liberación. Cfr. por ejemplo R. Muñoz, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca 1974, pp. 102-105; J. Comblin, *Das Bild vom Menschen* (Bibliothek Theologie der Befreiung), Düsseldorf 1987, pp. 223-226 (Antropologie crissta, Petrópolis, Ed. Vozes 1985).

⁸ Cfr. al respecto P. Ricoeur, *Le "péché originel": étude de signification*, en Id., *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, París 1969, pp. 265-282; cfr. también Id., *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Ginebra 1986.

El segundo aspecto de la comprensión del pecado, asumido igualmente en la concepción del pecado original hereditario y redescubierto en el discurso del pecado social y estructural, es el aspecto material del pecado. En contraste con una concepción individualista y unilateralmente personalista y espiritualista del pecado (a la que por fuerza tenía que resultar incomprensible el concepto de pecado original), se redescubre aquí, en las nuevas situaciones sociales, lo que un día perteneció a la experiencia original del pecado: el pecado como mancha que se extiende como una suciedad o una lepra por todos los costados de la existencia.⁹

Este discurso del pecado social o estructural o de las estructuras del pecado, no sólo ha sido asumido en algunos actos recientes del magisterio,¹⁰ sino que en la teología europea existe también toda una serie de intentos de formular de un modo nuevo, con la ayuda de teorías científico-sociales o filosófico-sociales y etnológicas del mal socialmente concebido, la teología del pecado original según un paradigma sociológico.¹¹

2.3. *Pecado original como pecado del patriarcado y del sexismo (paradigma feminista)*

A medida que la teología feminista ha ido clarificando cada vez más y ha ido poniendo críticamente al patriarcado (es decir, el sistema social, económica y culturalmente institucionalizado de la jerarquía de los sexos, con sus consecuencias psicológicas negativas sobre hombres y mujeres) en relación también con la historia cristiana de la fe, de la Iglesia y de la teología y, a su vez, se ha ido considerando al patriarcado dentro de este marco, se ha desarrollado también aquí (al menos en algunas aproximaciones ini-

⁹ Cf. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*. Libro segundo: *La simbólica del mal*. Madrid 1969, pp. 265-294. Aquí también se podría reanudar el interesante diálogo intercultural e intrarreligioso con las concepciones tan extrañas del pecado en Africa y Asia. Cfr. C. von Furer-Haimendorf, *The Sense of Sin in Cross-Cultural Perspective*, en *Man* 9 (1974) 539-556; L. Laléyé, *La personnalité négro-africaine comme lieu d'interrogation sur la genèse de la faute et du péché*, en K. J. Rivinius (ed.), *Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas*, St. Augustin (Bonn) 1983, pp. 126-146; S. Mbonyinkebe, *Faute, Péché, Pénitence et Réconciliation dans les Traditions de quelques sociétés d'Afrique Centrale*, en *ib.*, pp. 147-164.

¹⁰ Juan Pablo II, *Carta apostólica en relación con el Sínodo de los obispos sobre Reconciliatio et Paenitentia*, del 2 de diciembre de 1984 (Notificaciones de la Sede Apostólica, 60), n. 16; Id., *Enciclica Sollicitudo rei socialis*, del 30-XII-1987 (Notificaciones, 82), nn. 36ss.

¹¹ En relación por ejemplo con la teoría de la sociedad de R. Girard en N. Lohfink, *Das Vorpersonale Böse. Das Alte Testament und der Begriff der Erbsünde*, en Id., *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension*, Friburgo/Basilea/Viena 1987, pp. 167-199; Id., *"Gewalt" als Thema alttestamentlicher Forschung*, en N. Lohfink (ed.) *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament. Festschrift Vinzenz Hamp* (Quaestiones disputatae,

ciales) una forma nueva y distinta de la teología del pecado y del pecado original.

Debido a la influencia de la teología de la liberación latinoamericana y de su discurso sobre el pecado social y estructural, también el patriarcado y, análogamente, el sexismo pueden concebirse ahora como pecado estructural y como pecado original.¹² Sobre este trasfondo, el patriarcado y el sexismo se interpretan ahora no como una necesidad de la naturaleza, sino como un resultado del comportamiento pecaminoso del hombre. Tal comportamiento se diluye en estructuras pecaminosas, en estructuras deformadas de relaciones entre hombres y mujeres y en las múltiples instituciones de una jerarquía sexista entre los dos sexos, la cual a su vez determina de nuevo el comportamiento de los individuos. En cuanto que este pecado estructural sexista determina la relación hombre-mujer, tal pecado es universal: consciente o inconscientemente afecta a todos. En cuanto pecado estructural llena todas las dimensiones de la vida de los hombres y de la sociedad: economía, política, ciencia, cultura y hasta religión. Aquí cada una y cada uno es, aunque de manera distinta, víctima y sacrificador a la vez.

Aunque estas aproximaciones están todavía en sus comienzos, al menos habría que sacar ya dos conclusiones de esta teología feminista del pecado original, importantes para una futura teología del pecado original: sobre todo el hecho de que el pecado original llena todas las relaciones vitales del hombre, incluida la religión. Precisamente porque, incluso en conexión con la historia de la caída y de la teología del pecado original, se han impuesto y legitimado concepciones sexistas y patriarcales, se plantea para

vol. 96), Friburgo/Basilea/Viena 1983, pp. 15-50. En relación con la teoría de la sociedad de Th. W. Adorno en G. Scherer, *Verblendung und Todeshorizont. Zum Denken Th. W. Adornos und G. Marceles im Hinblick auf das Problem der Erbsünde*, en N. Lohfink y otros, *Zum Problem der Erbsünde, Theologische und philosophische Versuche*, Essen 1981, pp. 105-187; m. Knap, "Wahr ist nur, was nicht in diese Welt passt". *Die Erbsündenlebere als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Th. W. Adorno*, Würzburg 1983.

¹² Cfr. E. Schüssler-Fiorenza, *Una teología crítica y feminista de la liberación*, en *Concilium* 191 (1984) 63-76; R. R. Ruether *Sexismus und die Rede von Gott. Schritt zu einer anderen Theologie*, Gütersloh 1985, pp. 193-230, sobre todo 208-220; C. Schaumberger, "Subversive Bekehrung. Schuldenerkenntnis, Schwesterlichkeit, Frauenmarkt: Irritierende und inspirierende Grundmotive kritisch-feministischer Befreiungstheologie", en C. Schaumberger/L. Schottroff, *Schuld und Macht. Studien zu einer feministischer Befreiungstheologie*, Munich 1988; Dr. Strauhm, *Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in feministische Theologie*. Friburgo (Suiza) 1987, pp. 108-119, 133-145; M. Dumais, *La conception du péché chez les Théologues féministes*, en A. Mettayer/J. Doyon (ed.), *Culpabilité et péché. Etudes anthropologiques, théologiques et pastorales*, Montreal 1986, pp. 139-152.

la hermenéutica teológica la tarea de leer la revelación liberadora de Dios no fuera sino dentro de la historia de la debilidad, pobreza y culpas humanas, las cuales, a pesar de la cercanía totalmente particular del Dios revelado, siguen incidiendo en la historia del pueblo de Dios. Por eso, la obligada adhesión tanto a la tradición de la Iglesia como a la teología debe avanzar en un proceso de constante conversión y también de purificación constante de esa misma tradición. Una apologética a toda costa fallaría por ir en contra de la intención de fondo de la tradición penitencial cristiana.

En segundo lugar, estas aproximaciones de una teología feminista del pecado y del pecado original deberían servir de advertencia para no aislar y no generalizar determinados elementos de la tradición de la fe y de la tradición teológica. Y esto en cuanto que en el contexto del patriarcado dominante, el pecado fundamental de la mujer es primariamente no el orgullo, la autoexaltación y la autoafirmación, sino la autonegación, la pasividad y la inhibición,¹³ y así a la futura teología del pecado original se le plantea la tarea de iluminar en concreto toda esa desgracia que se contiene en el poder del pecado. Una antropología debería, por tanto, abarcar todos los aspectos y determinar sus consecuencias histórico-sociales, concretas y reales.

Si, por ejemplo se parte de la antropología de Kierkegaard, es decir, de la idea de que la existencia humana se logra positivamente como realización de la libertad, es decir, cuando se consigue hacer una síntesis de las propiedades constitutivas contrapuestas en las que subsiste el hombre (necesidad y libertad, finitud e infinitud); y si, siguiendo con Kierkegaard, se parte de la idea de que a esta forma de autodesarrollo del hombre va necesariamente ligada una "angustia" (*Angst*), porque este devenir existencial se desliza, en cuanto difícil síntesis de opuestos, como sobre el filo de una navaja, se puede entonces entender que el hombre puede realmente equivocarse y fallar de modos muy diversos. En vez de mantenerse en la gratitud como criatura dependiente de Dios y llegar así a su propia realización en cuanto ser compuesto creado y no necesario, compuesto de tiempo y eternidad, de necesidad y libertad en una relación de autoaceptación y afirmación, quien pierde a Dios se pierde inevitablemente a sí mismo. Una vez alejado de Dios, al hombre sólo le queda agarrarse lleno de angustia y de desesperación a uno de los pares de

¹³ J. Plaskow, *Sex, Sin and Grace; Woman's Experience and the Theologies of Reinhold Niebuhr and Paul Tillich*, Washington, D.C. 1980.

opuestos de su ser y absolutizar uno de sus aspectos existenciales. El pecado de la angustia y de la desesperación lleva, pues, o a la autodivinización o a la autonegación, a una desesperada sobrevaloración propia en la divinización del propio yo, o a una desesperada sobrevaloración y divinización del otro, para diluirse y disolverse en él.¹⁴

2.4. *Pecado original como angustia (paradigma psicológico)*

La edad contemporánea es definida a menudo como la “época de la *Angst*”, y la sociedad contemporánea como la “sociedad de la *Angst*”. Sobre este trasfondo se puede entender que la filosofía de Kierkegaard y su teología del pecado original pueda, por una parte, experimentar hoy un nuevo renacimiento¹⁵ y que, por otra, la patología de la *psiche* pueda convertirse en el punto de partida de nuevas consideraciones con respecto al pecado original.¹⁶

E. Drewermann reúne ambas cosas en los tres volúmenes de su obra *Strukturen des Bösen*, que a pesar de sus casi 2.000 páginas ha tenido cinco o seis ediciones en diez años.¹⁷ Su tesis de fondo, que depende de un modo especial de las sugerencias kierkegaardianas, es que la *Angst* es lo que nos vuelve malos, y en especial la *Angst* espiritual ante sí mismo, la *Angst* en la situación de la ausencia de Dios. “Así todo el trabajo desarrollado en estos tres volúmenes contiene propiamente una sola idea: que el hombre como ser consciente no puede soportar su propia existencia sin Dios y que de esta imposibilidad de soportarla surgen por necesidad todas las formas del mal como proceso de un desesperado autoaturdimiento y de una autodestrucción desesperada, y que

¹⁴ Cfr. a este respecto E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, parte 3 (v. nota 17), pp. 460-479.

¹⁵ Cfr. H. Deuser, *Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers*, Darmstadt 1985; G. Freund, *Sünde im Erbe. Erfahrungsinhalt und Sinn der Erbsündenlehre*, Stuttgart 1979; R. L. Perkins (ed.), *International Kierkegaard Commentary: The Concept of Anxiety*, Macon, Georgia 1985; P. L. Quinn, *Does Anxiety Explain Original Sin?*, in *Noûs* 24 (1990) 227-244.

¹⁶ Cfr. E. Drewermann, *Psychoanalyse und Moraltheologie*. Vol. 1: *Angst und Schuld*, Magoncia 1982; L. P. Bridgman/J. D. Carter, *Christianity und Psychoanalysis: Original Sin, Oedipal or Preoedipal?* en *Journal of Psychology and Theology* 17 (1980) 3-8; P. C. Vitz/G. Gartner, *Christianity and Psychoanalysis*, parte 1: *Jesus as the Anti-Oedipus*, en *Journal of Psychology and Theology* 12 (1984) 4-14. P. C. Vitz/J. Gartner, *The Vicissitudes of Original Sin: A Reply to Bridgman and Carter*, en *Journal of Psychology and Theology* 17 (1989) 9-15.

¹⁷ E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, parte 1: *Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht*, Paderborn 1987 (6ª ed.); parte 2: *Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht*, Paderborn 1985 (5ª ed.), parte 3: *Die jahwistische Urgeschichte in Philosophischer Sicht*, Munich/Paderborn/Viena 1986 (5ª ed.).

por ello sólo hay una cosa para convertirlo todo en positivo: creer en Dios y encontrar la armonía exacta consigo mismo y, de este modo, también con los demás y con todo el mundo que nos rodea; ...y que precisamente por esto, toda la culpa del hombre está en hundirse y perderse por *Angst* en una vida sin Dios, en esta *Angst* y en la “miseria” de su existencia”.¹⁸ Para comprender la historia original yahvista y para hacer teológicamente comprensible la paradoja filosófica de una afirmación simultánea de la universalidad y de la culpabilidad del pecado, tras un diálogo crítico con Hegel y Sartre (diálogo que proporciona una dialéctica purificada como instrumento especulativo), se formula la tarea, para cuya realización se acude a la ayuda de Kierkegaard, en los siguientes términos: “Todo depende de leer la historia de Gn 3, 1-7 de modo que sea la historia de todos nosotros, precisamente como la historia con que cada uno de nosotros es culpable ante Dios. La tarea consiste, pues, en interpretar la necesidad fenoménica del mal a partir de Gn 3 de modo que esta necesidad resulte de una necesidad en el interior de la libertad humana, aunque de modo que la persistencia de esta necesidad sea —contra Hegel— culpa ante Dios”.¹⁹ Con la interpretación kierkegaardiana del pecado como autoeliminación de la libertad, como encadenamiento de la libertad por la *Angst*, se vuelve sobre todo comprensible la no-necesidad de la *Angst* (desesperación, pecado): la existencia se decide como comportamiento de cara a Dios. La desesperación como olvido de Dios es culpa, porque resulta de la actuación del yo o del espíritu. En segundo lugar, el concepto kierkegaardiano de desesperación ayuda también a comprender la necesidad: la autodestrucción de la libertad interviene por necesidad, cuando el hombre no se orienta a Dios sino a sí mismo. Por tanto, la solución sólo es posible en el plano de la teología y de la fe. “Sólo la fe reconoce la aparente necesidad de la desesperación por *Angst* en cuanto *culpa*, ya que en la fe el hombre comprende que por su desesperación le ha faltado constantemente Dios y que sólo por este faltarle Dios tenía necesariamente que fallar como yo”.²⁰

Aun admitiendo toda la fascinación persuasiva de esta aproximación interpretativa, también aquí surge la aporía ya mencionada. Admitamos que la *Angst* precede a la caída desde Dios. Entonces, si la relación entre las dos cosas es necesaria, vuelve a ponerse en cuestión la culpabilidad de la caída, mientras que, si

¹⁸ E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, parte 3, p. LXI.

¹⁹ *Ib.*, p. 427.

²⁰ *Ib.*, p. 502.

se presupone, la no-necesidad de la relación, la universalidad de la caída se convierte en una simple afirmación. Si en cambio la caída precede a la *Angst*, se puede ciertamente hacer comprensible bajo ciertas condiciones (unidad del género humano) la universalidad de la desesperación, pero entonces la culpabilidad de la desesperación se vuelve problemática. Si la relación entre *Angst* y caída se refiere no al principio de la historia humana sino a "cada uno" en ella, vuelve a hacerse problemática la universalidad de la caída.

2.5. *Pecado original como ruptura e inercia* (paradigma cosmológico-metafísico)

Cuando la teología actual comienza un diálogo directo con las ciencias naturales o comienza a conocer el deseo actual, tan difuso, por la unidad de lo real, gran parte de la teología del pecado original aparece entonces como demasiado antropocéntrica, demasiado subjetivista, espiritualista e individualista. Para dar a esta unidad de lo real, recientemente postulada en la unidad entre antropología, cosmología y teología, una expresión teológica, hace falta también, en la doctrina del pecado original, un marco interpretativo cosmológico y metafísico. En este sentido, se ha desarrollado también un tipo fundamental de teología del pecado original.

Si a partir de los intentos hasta ahora relativamente marginales (y no discutidos suficientemente desde hace mucho tiempo), se trata de incorporar de nuevo la dimensión cósmica del mal o del pecado original por encima de una nueva recepción de la doctrina de los ángeles y de los demonios,²¹ hay que subrayar aquí ante todo el intento de interpretación extraordinariamente fascinante de Teilhard de Chardin, dirigido a formular de un modo nuevo la cuestión del pecado (original) dentro de un marco teórico-evolucionista.²² Si se asume unitariamente el mundo inorgánico, orgánico y espiritual bajo la perspectiva unitaria de su carácter evolutivo, por fuerza se necesitará entonces también que

²¹ Cfr. R. J. Pendergast, *The shattered Mirror: Sin in the Cosmos*, en *Sciences et Esprit* 22 (1970) 203-239; L. Oeing-Hanhoff, *Die Philosophie und das Phänomen des Bösen*, Würzburg 1965, pp. 37-68; Id., *Negativität und Böses in philosophischer Sicht*, en L. Oeing-Hanhoff/W. Kasper, *Negativität und Böses, in Christlicher in moderner Gesellschaft* 9, Friburgo/Basilea/Viena 1981, pp. 150-175; A. Plattinga, *The Nature of Necessity*, Londres 1974, 19ss.

²² Cfr. al respecto una visión panorámica en K. Schmitz-Moormann, *Die Erbsünde. Überholte Vorstellung und bleibender Glaube*, Olten, Friburgo 1979; M. Sievernich, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Frankfurt 1983 (2ª ed.), pp. 143-184.

su lado eventualmente negativo, el desorden, el dolor y el pecado, sean recapitulados en la unidad del mal y puestos en relación como un todo con el mundo evolutivo. Así, en cuanto que el mal se convierte en una fase de la totalidad evolutiva, asume también un carácter universal. Desde esta perspectiva evolucionista, el mal es, por una parte, la multiplicidad todavía no unida, que pertenece necesariamente a la creación de un mundo en proceso de evolución, y por otra, supuesto el aumento de la libertad a lo largo de la historia de la evolución, es rechazo, inercia, ruptura, regresión y demora en el proceso cósmico de la unificación de la creación. En cuanto que Cristo es el alfa y la omega de este proceso, el pecado es la salida de la relación con este Cristo. Este intento de Teilhard de Chardin, recogido en múltiples variantes hasta nuestros días,²³ tiene como los otros paradigmas sus límites y sus problemas específicos.²⁴ Sin embargo, es indudable que una teología del pecado original, orientada exclusivamente en sentido antropocéntrico, individualista, subjetivista y espiritualista, no es capaz de acoger las experiencias fundamentales de la historia de la fe, incluso prescindiendo del hecho de que la unidad de Dios, la unidad de la realidad de la creación y la unidad del mal, se oponen a una exclusión de la doctrina del pecado original respecto del cosmos en general.

3. Visión panorámica

Aunque ciertamente se ha producido un redescubrimiento relevante del contenido de fondo de la doctrina del pecado original en la teología actual, no es posible hablar de un modelo teológico de explicación unitaria. La pluralidad de los esfuerzos y de los intentos hermenéuticos parece atestiguar más bien una situación metodológica poco clara. Sobre todo parece difícil conciliar entre sí los distintos aspectos, modelos y aproximaciones y menos aún

²³ Cfr. como ejemplos: Z. Alszeghy/M. Flick, *Die Erbsünde in evolutiver Sicht*, en *Theologie der Gegenwart in Auswahl* 9 (1966) 151-159; K. Rahner, *Pecado original y evolución*, en *Concilium*, 26 (1967) 400-414; Id., *Evolution-Einheit-Erbsünde*, en *Zeitwende* 56 (1985) 17-30. En otra dirección se ha hecho la misma aproximación en la "American Process Theology": cfr. por ejemplo J. B. Cobb jr - D. R. Griffin, *Prozess-Theologie. Eine Einführende Darstellung*, Gotinga 1979, en especial las pp. 67-74, 117-123; D. R. Griffin, *God, Power and Evil. A Process Theology*, Filadelfia 1976; N. Pittenger, *Cosmic Love and Human Wrong*, Nueva York 1978; B. I. Whitney, *Evil and the Process God*, Nueva York-Toronto 1985. a mi parecer no existe todavía una reflexión sistemática de la doctrina del pecado original en un diálogo explícito con la religiosidad cósmica de Asia y Africa.

²⁴ Cfr. la crítica fundamental de F. Schupp, *Schöpfung und Sünde. Von der Verheißung einer wahren und gerechten Welt, vom Versagen der Menschen und vom Widerstand gegen der Zerstörung*, Düsseldorf 1990, pp. 501-587.

integrarlos. Si se da una orientación más teológica, parece entonces que surgen dificultades por parte de una mediación antropológica y cosmológica, o las dificultades surgen por una inversión de las posiciones. Si se da una orientación más antropológica, existe entonces el peligro de una exclusión del hombre y de su pecado respecto del cosmos. Y si más cosmológica, hay entonces el riesgo de que desaparezca la especificidad del hombre. Si se da una orientación más teológico-creacionista existe el riesgo de que desaparezca la seriedad del pecado y la grandeza de la redención. Si se privilegia el aspecto hamartiológico y soteriológico, peligra entonces la unidad del mundo y de la historia. Si se toma la orientación de Agustín, parecerá entonces que se pierde la de Ireneo y los Padres griegos. Y si se parte de estos últimos, será más difícil integrar la línea agustiniana de la tradición.

Una solución a estas cuestiones de la teología del pecado original evidentemente no es posible sin una reflexión teológica renovada sobre los fundamentos y los métodos. Es posible que determinados presupuestos metodológicos provoquen esas alternativas. Es probable que en primer lugar se necesite una lógica y una semiótica satisfactorias de las afirmaciones teológicas como presupuesto para una hermenéutica teológica más completa. En todo caso habrá que distinguir más claramente de lo que se ha hecho hasta ahora entre los distintos niveles: entre las mismas experiencias religiosas, sus expresiones simbólicas y prácticas, y sus reelaboraciones conceptuales y teóricas. Las declaraciones dogmáticas en el sentido de la teología occidental constityen una forma mixta propiamente dicha y por tanto mixtificante en algún sentido. Habrá también que considerar con más claridad los presupuestos histórico-teóricos y poético-teóricos. Si se parte, por ejemplo, de que en el curso de la evolución cultural de Occidente ha habido determinadas diferenciaciones fundamentales en las que ya no es legítimo escudarse, como por ejemplo las diferencias entre libertad y esclavitud, entre culpa e inocencia, entre salvación y perdición, entre destino y libertad, entre desgracia y culpa, etc., entonces a mi parecer el vínculo conceptual de solidaridad universal en la culpa y de libertad humana en el concepto de pecado original, sólo puede hacerse transparente en el plano semiótico.²⁵ Si por el contrario se parte (cosa igualmente posible) de una

²⁵ Yo mismo he presentado un intento parecido (quizá sin duda equivocado como solución del objeto del dogma del pecado original): S. Wiedenhofer, "Erbsünde", *eine universale Erbschuld? Zum theologischen Sinn des Erbsündendogma*, en *Theologische Quartalschrift* 162 (1982) 30-44.

pluralidad complementaria de posibilidades cognoscitivas y en este marco de una racionalidad y necesidad específica del pensamiento mítico,²⁶ entonces también las partes constitutivas "míticas" de la doctrina del pecado original asumen una validez teórica. Sea como sea, sin una metodología teológica fundamentalmente renovada no se dará ni siquiera una teología del pecado original teóricamente satisfactoria.

²⁶ Cfr. K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, Munich 1985.

Traducido por Vicente Martín Pindado.