

TEOLOGÍA DEL PECADO ORIGINAL: MODELOS ACTUALES

Pocas veces un tema tan manido como puede parecer el pecado original es abordado con un caudal de información tan rico y un juicio valorativo tan exquisito como este artículo de un especialista en la materia que tiene en su haber varios estudios anteriores. El autor aplica a la teología el término "paradigma" que en 1962 acuñó Thomas S. Kuhn en su famosa obra "La estructura de las revoluciones científicas" y que luego se convirtió en moneda corriente en todos los campos del saber. "Paradigma" equivale a modelo explicativo global. En nuestro caso el "paradigma" trata de explicar el pecado original, situándolo dentro de un determinado marco de referencia, que no sólo es la teología, sino la sociología, la psicología, las ciencias de la naturaleza o determinadas experiencias históricas. En el artículo se exponen hasta cinco "paradigmas" distintos. A pesar de la dificultad de conciliar estos distintos puntos de vista y de integrarlos en un modelo teológico unitario de interpretación, el autor reconoce la complementariedad de las múltiples posibilidades de conocimiento, pero no deja de hacer una llamada a revisar los presupuestos teológicos de las distintas alternativas y replantearse la cuestión del método en teología.

Hauptformen gegenwärtiger Erbsündentheologie, Internationale Katolische Zeitschrift "Communio" 20 (1991) 315-328. Principales formas de la teología actual sobre el pecado original, Revista Católica Internacional "Communio" 13 (1991) 528-542.

I. Situación actual y su prehistoria

La situación actual de la teología del pecado original no es simple. Su complejidad responde al desarrollo global de la teología católica reciente.

En una primera fase, durante los años 50 y 60, el redescubrimiento de la Tradición y la introducción del método histórico-crítico en la interpretación de la Escritura operó un cambio en la conciencia de la teología. La pregunta por la identidad se hizo también aquí apremiante: ¿qué es realmente el pecado original? De hecho, las tesis neoescolásticas, hasta entonces en boga, no resistían la prueba de la Tradición históricamente redescubierta y de la Escritura críticamente interpretada. Tuvo mucho que ver con esa nueva conciencia de la teología el intercambio constante con el mundo contemporáneo, caracterizado por los avances de las ciencias de la naturaleza, la biología y la paleontología, que forzó a los teólogos a cuestionar unas concepciones que no parecían conciliables con los resultados de la ciencia.

En esta primera fase se produjeron dos tendencias entre los teólogos. Una tendencia mayoritaria propuso nuevas interpretaciones teológico-sistemáticas, que pretendían garantizar el respeto a, los presupuestos de la Tradición bíblica y dogmática y al mismo tiempo su comprensibilidad por parte de la cultura moderna. En *cambio*, en el contexto de un pensamiento personalista, unido a una concepción optimista respecto al mundo, un grupo minoritario de teólogos, ante la necesidad de una fundamentación histórico-exegética, se vio abocado a un rechazo más o menos claro de la doctrina del pecado original, como un falso desarrollo de la teología.

El intento más logrado de la tendencia mayoritaria fue la del teólogo holandés Piet Schoonenberg, que fue incorporada a la obra colectiva *Mysterium salutis*, la más difundida en el postconcilio. Schoonenberg trató de concebir el pecado original como solidaridad universal en el pecado, previa a los pecados actuales, y de situar esta solidaridad a nivel de lo personal y no de lo natural. Para ello desarrolló un concepto nuevo: el de *estar situado* (*Situiensein*) internamente. Según esto, el pecado original no sería más que un *estar en situación de pecado*. Esta situación en la que está la persona humana tiene ante todo su historia: no es producto de los pecados personales ni depende de la actitud personal de cada uno, sino que es el resultado de las acciones libres pecaminosas de los demás. Se trata, pues, de algo que nos viene dado previamente. Pero tampoco es simplemente un impulso coercitivo externo que viene del ambiente, sino una disposición interna de la persona que *está situada*. Finalmente ese estar situado resulta una llamada que impulsa a la actualización existencial, sin eliminar, la libertad de la decisión personal.

Hoy esta primera fase nos parece ambivalente. Ciertamente que toda teología presente y futura ha de contar con una legitimación histórico-crítica y que las afirmaciones de la Escritura y de la Tradición no pueden entenderse ni aisladamente ni sólo en función de una dogmática determinada. Toda la historia de la Tradición es fuente y norma de la fe. Pero también es cierto que de hecho tal legitimación histórico-crítica se realiza siempre en el marco de determinados presupuestos sistemáticos y de intereses prácticos. Así, hoy resulta claro que en las concepciones teológicas de los años 60 y 70 referentes al pecado original se metieron de rondón una serie de presupuestos que responden a características fundamentales de la conciencia moderna "ilustrada". Este es, el caso de la confianza optimista en el progreso, el individualismo burgués, la comprensión científico-técnica del mundo y el racionalismo moderno.

En una *segunda fase*, por los años 70 y 80, se llega, por el contrario, a una especie de redescubrimiento del dogma del pecado original en toda su extensión. Es posible que esto se deba a un cambio en el centro de gravedad de toda la teología. Tras haber abordado, durante el Concilio, la problemática referente a la identidad de la Iglesia y de la teología en el ámbito intraeclesial e intrateológico, en el postconcilio se impuso cada vez más la convicción de que los problemas de identidad tenían mucho que ver con la ruptura entre Iglesia y modernidad, entre fe cristiana y conciencia moderna, secularizada y pluralista. En el marco de un planteamiento más serio de las precarias relaciones ad extra de la Iglesia y la teología, en el diálogo con el pensamiento actual, con las ciencias humanas y de la naturaleza, y también en el debate entablado con los contextos sociales, políticos, económicos y culturales de la Iglesia y de la teología, se ha podido hacer la experiencia de que eso de que habla la doctrina del pecado original constituye también una realidad humana y social insoslayable. De aquí que, en esta segunda fase, predominen los intentos de una nueva comprensión de la doctrina del pecado original en diálogo con otros interlocutores no teológicos, sin que por esto se pierda de vista el planteamiento intrateológico. En todo caso, cabe señalar como característica del momento actual la pluralidad de puntos de partida.

II. Principales modelos actuales

Paradigma teológico

Este modelo considera el pecado original como *solidaridad* en el pecado. Poco interesado en una mediación de la filosofía o de la ciencia que permita una comprensión de la doctrina del pecado original cara afuera, este modelo emprende más bien una nueva interpretación del dogma para los de dentro que deje en claro sobre todo la identidad y continuidad de la fe bíblica y eclesial. Por lo general, se parte de una hermenéutica teológica, que distingue la substancia del dogma, que hay que conservar, de sus ingredientes históricos contingentes, pero que deja a salvo la posibilidad de la reinterpretación del contenido de la fe en función del contexto global de la fe de la Iglesia. Los teólogos franceses G. Martelet y J. Bur son un buen ejemplo. Al explicar el pecado original, parten del supuesto de que, de acuerdo con el estado actual de la ciencia, el Adán de la Biblia no coincide con el primer hombre de la ciencia y que, por consiguiente, en el marco de la exégesis actual, el relato de la caída no puede entenderse como una crónica y que la teología actual ha redescubierto la unidad del plan de Dios. Con este punto de partida y descartadas las concepciones inaceptable de la teología neoescolástica y del catecismo tradicional, para dejar a salvo el dogma, se concibe el pecado original como solidaridad interpersonal en el pecado. Esta solidaridad se funda de hecho en la unidad de la naturaleza humana y se remonta históricamente hasta el origen de la humanidad. Pero de ella sólo es posible hablar a partir de la cristología y de la soteriología.

La doctrina del pecado original resulta, pues, así una afirmación sobre la esencia del hombre y el pecado de origen constituye la hondura de los pecados actuales: es el arquetipo del pecado. Este punto de vista tiene la ventaja de concebir el pecado primigenio como, puro comienzo de la historia de una humanidad universalmente pecadora, con lo que no es necesario considerar a Adán como, principal responsable, ya que todos son corresponsables del pecado del mundo, que va en aumento. Con esto se soslaya también el problema del monogenismo, ya que lo único que afirmaría el dogma es la unidad y solidaridad de la humanidad en el pecado y en la redención. Consecuentemente, el paraíso viene a ser una proyección hacia atrás de una profecía que prefigura simbólicamente el paraíso celeste, al que apunta el designio de Dios para con el hombre. La concupiscencia, el sufrimiento y la muerte pertenecerían a la naturaleza humana. Pero por el pecado cambian de significado. Esta nueva interpretación se facilita acentuando la unidad del plan salvífico de Dios mediante una cristología de dimensiones cósmicas. Se prima a Ireneo por encima de Agustín: el centro de la fe no es el pecado sino el amor de Dios; la divinización del hombre es más central que su reconciliación.

Aunque en el concepto de solidaridad en el pecado la mediación de la unidad de la naturaleza respecto a la libertad y la responsabilidad del individuo sigue siendo un problema irresuelto, este intento genuinamente intrateológico de abordar el pecado desde la cristología y la soteriología no deja de ser importante para cualquier teología del pecado original, al menos como corrección necesaria a la tendencia de centrar la teología en el pecado.

Paradigma sociológico

Este modelo considera el pecado original como violencia estructural, o sea como la coacción que realizan las estructuras injustas de la sociedad sobre sus miembros y que encontramos en la raíz de los comportamientos antisociales de los individuos. La experiencia de la opresión política, económica y cultural ha hecho que, de la perspectiva personalista limitada de la época conciliar se pasase en América Latina, gracias a la teología de la liberación, a una comprensión más amplia de lo que es el pecado. Al releer esa realidad de injusticia social generalizada a la luz liberadora del Evangelio, hubo que situar el pecado personal en la órbita del pecado social. Dentro de esta perspectiva, la injusticia y la violencia institucionalizadas constituyen un pecado estructural. Existe una interacción mutua entre individuo y estructura: los individuos, con sus comportamientos injustos, crean las estructuras injustas y éstas a su vez influyen en los comportamientos injustos de los individuos. De aquí que la teología de la liberación reclame no sólo la conversión del individuo, sino también el cambio de las estructuras. El reconocimiento del carácter social de la existencia humana y la experiencia del carácter opresor de las estructuras sociales injustas llevan de la mano al redescubrimiento de la experiencia de fe que está, en el fondo de la doctrina del pecado original.

En realidad lo que subyace al dogma del pecado original no es otra cosa que la experiencia fundamental del pecado, que ha jugado un papel decisivo en la tradición penitencial tanto judía como cristiana y que resulta indiscutible, porque todo creyente la puede tener y la tiene. El creyente, puesto ante la presencia del Dios viviente, experimenta que el pecado es algo que concierne no sólo a su conciencia, sino también a su ser de hombre; es algo que, 'más allá de la comprensión subjetiva a nivel de conciencia, hunde sus raíces en lo más profundo del ser humano. Por esta experiencia, 'el creyente descubre que el pecado no se agota en la culpa individual, sino que tiene una dimensión colectiva: el "yo pecador" se convierte en el "nosotros pecadores". De una forma oculta o manifiesta, pecar implica un cooperar, un colaborar, un seducir, y a la vez, un ser seducido. A la postre, nos las hemos de ver no sólo con un acto libre de la persona; sino también con un poder "demoníaco", que seduce, violenta y esclaviza. El pecado pone, pues, de manifiesto la condición trágica de la existencia humana.

Hay otro aspecto que recoge tanto la concepción de un pecado hereditario como la nueva visión del pecado estructural: su cariz material. En contraste con una comprensión unilateralmente personalista o espiritualista del pecado, hay aquí un redescubrimiento de las condiciones sociales que formaban parte de la primitiva experiencia del pecado: el pecado como una enfermedad contagiosa que invade todos los ámbitos de la existencia humana.

En algunos de sus recientes documentos (Enc. Sollicitudo rei socialis, nn. 36ss), Juan Pablo II se refiere al pecado social o estructural y a las estructuras de pecado. Por lo demás, en la teología europea han menudeado los intentos de formular la teología del pecado según un paradigma sociológico, en conexión con las teorías científico-sociales y etnológicas del mal concebido socialmente.

Paradigma feminista

Este modelo considera el *pecado original como pecado del patriarcado y del sexismo*. Se entiende por patriarcado el sistema social, económica y culturalmente institucionalizado, por el que se establece el predominio del hombre sobre la mujer con sus consecuencias psicosociales negativas sobre ambos. En conexión con el movimiento feminista, la teología lo ha relacionado con la historia de la fe cristiana, de la Iglesia y de la teología. Con ello ha surgido una forma nueva de abordar la teología del pecado y en especial del pecado original.

Según este modelo, el patriarcado y el sexismo se conciben, de un modo semejante al de la teología de la liberación, como un pecado estructural y se interpretan no como una necesidad de la naturaleza, sino como el resultado del comportamiento pecaminoso. Este comportamiento cristaliza en estructuras de pecado, las cuales, a través de un tejido de relaciones entre hombres y mujeres y de instituciones que perpetúan una jerarquía sexista, influyen a su vez decisivamente en el comportamiento de los individuos. Por tratarse de un pecado estructural que determina la relación hombre-mujer, este pecado es universal: consciente o inconscientemente concierne a todos. Y por idéntico motivo abarca todos los ámbitos de la vida: sociedad, política, economía, cultura e incluso religión. Aunque no en la misma proporción, cada cual es a la vez víctima y verdugo.

Con las limitaciones propias de todo punto de vista, hay dos aspectos de la teología feminista del pecado original que van a contar en el futuro. En primer lugar, el hecho de que el pecado original afecta a todos los órdenes de la vida humana, también a la religión. Si el relato de la caída (Gn 3) y la teología del pecado original ha legitimado concepciones sexistas y patriarcales, ahora es tarea de la hermenéutica teológica reinterpretar la revelación liberadora de Dios no desde fuera, sino desde dentro de la historia humana, cargada de pecado y debilidad, la cual, a pesar de la presencia de Dios, constituye la historia de su pueblo. Sólo así la obligación de seguir la Tradición eclesial irá a una con la exigencia de una conversión personal constante y de una purificación permanente de la Tradición. Una apologética a cualquier precio iría contra la intención fundamental de la Tradición.

En segundo lugar, el punto de vista feminista puede prestar un buen servicio a la teología, ayudando a no aislar ni generalizar determinados elementos de la Tradición. En el contexto de un patriarcado que lo domina todo, el pecado fundamental de la mujer consiste primariamente en la autonegación, la pasividad y la inhibición. Y por esto la tarea que la teología del futuro tiene por delante consiste en poner de manifiesto concretamente toda la desgracia que genera la fuerza del pecado. Se requiere una antropología que abarque todos los aspectos del ser, humano e incluya sus realizaciones concretas históricas y sociales.

Supongamos, que se parte de la antropología de Kierkegaard, para el cual la existencia humana, como autorrealización de la libertad, sólo llega a buen término, cuando logró hermanar los principios contrapuestos que constituyen al hombre: necesidad y libertad, finitud e infinitud. En este supuesto, el hombre queda abocado a la "angustia", porque intentar la difícil síntesis de los opuestos es como ir sobre el filo de la navaja. No es extraño que falle y, en vez de considerarse afortunado de ser una criatura de Dios y aceptar su propia realidad, hecha de tiempo y eternidad, de necesidad y libertad, pierda

a Dios y con esto se eche a perder a sí mismo. En esta situación, no le queda sino agarrarse angustiada y desesperadamente a su propia finitud.

Paradigma psicológico

Sobre el trasfondo de la angustia, característica de nuestro tiempo, se entiende que la filosofía de Kierkegaard y su teología del pecado original esté hoy en alza y también que la psicopatología se convierta en punto de partida para reflexionar sobre el pecado original. Eugen Drewermann ha sabido juntar ambos aspectos en su obra en tres volúmenes sobre la estructura del mal (*Strukturen des Bösen*) que, a pesar, de sus 2.000 páginas, ha tenido seis ediciones en diez años. En la línea de Kierkegaard, su tesis fundamental afirma que es la angustia -más concretamente la angustia espiritual por la ausencia de Dios- la que nos hace malos. En los tres volúmenes no se hace sino desarrollar el siguiente pensamiento: "El hombre, como ser consciente que es, no puede, sin Dios, soportar el peso de su existencia y esta imposibilidad genera necesariamente todas las formas del mal que se desarrollan como un proceso de automutilación y autodestrucción a la desesperada. Para cambiar las cosas de signo, se impone creer en Dios y hacer de nuevo las paces consigo mismo, con los demás y con el mundo que nos rodea. Por esto, si por la angustia, que le produce una vida sin Dios, el hombre se hunde cada vez más en la miseria de su existencia, el culpable es sólo él".

Para comprender el relato yavista de los orígenes (Gn 2,4b-3,24) y hacer teológicamente comprensible la paradoja filosófica que implica afirmar al mismo tiempo la universalidad y la culpabilidad del pecado, después de entablar un diálogo crítico con Hegel y Sartre, que le proporciona una dialéctica purificada como herramienta de pensamiento, y sirviéndose de Kierkegaard, llega a definir así la tarea hermenéutica: "Todo depende de que sepamos leer Gn 3,1-7 como la propia historia, como el relato de cómo cada uno de nosotros es culpable ante Dios. La tarea consiste, pues, en interpretar la necesidad del pecado que aparece en Gn 3 de forma que dicha necesidad sea el resultado de una necesidad en el interior de la misma libertad humana, pero de tal modo que la existencia de ésta necesidad constituya en contra de lo que piensa Hegel una culpa ante Dios".

Al interpretar, con Kierkegaard, el pecado como autoabolição de la libertad, como si, por la angustia que produce la libertad, nos atásemos de pies y manos, se comprende la *no-necesidad* de la angustia, de la desesperación y del pecado. A fin de cuentas, el hombre decide de su existencia por su comportamiento cara a Dios. Y la desesperación, como olvido de Dios, es culpable, porque es obra de la persona. Por otra parte, el concepto que tiene Kierkegaard de desesperación ayuda a comprender la *necesidad*: la autodestrucción de la libertad se da necesariamente si el hombre, en vez de tomar partido por Dios, lo toma por él. La solución sólo es posible a nivel de fe: "Sólo la fe reconoce como culpa la aparente necesidad de angustiarse hasta la desesperación; pues sólo por la fe comprende el hombre que en medio de su desesperación, lo que le ha faltado es Dios y que, sólo al faltarle Dios, él también *debía* fallar".

Todo esto puede parecer fascinante. Pero no nos saca del atolladero. O la angustia precede a la caída o la caída presupone originariamente la angustia. En el primer caso, si la relación entre angustia y caída es necesaria, se cuestiona la culpabilidad y, si no lo es, se pone en duda la universalidad. En el segundo caso, si la caída es previa a la angustia,

se salva la universalidad de la angustia y la desesperación, pero su culpabilidad resulta problemática. Finalmente, si el relato de Gn 3 se lee en clave personal, como si se tratase del pecado de cada uno, la universalidad del pecado vuelve a ser un problema.

Paradigma cosmológico-metafísico

Este modelo considera el *pecado original como ruptura e inercia*. A una teología como la de hoy, que entabla un diálogo directo con las ciencias de la naturaleza o que está abierta a las ansias generalizadas por la unidad de lo real, gran parte de la teología del pecado original debe parecerle antropocéntrica en exceso, cargada de subjetivismo, espiritualista e individualista. Si se quiere dar expresión a esa unidad de lo real mediante la unidad de la antropología, la cosmología y la teología, se requiere un marco cosmológico o metafísico. Es así como surge un nuevo modelo de teología del pecado original.

Si, en vez de recuperar la doctrina de los ángeles y los demonios, se parte de intentos hasta ahora relativamente marginales y poco debatidos, habrá que mencionar el impresionante ensayo de Teilhard de Chardin, que formula la cuestión del pecado, en especial el de origen, en categorías evolucionistas. Si miramos a través del prisma de la evolución el mundo inorgánico, el orgánico y el espiritual, se impone integrar, todo lo negativo -el desorden, el sufrimiento y el pecado- en la unidad del mal y ponerlo en relación, como un todo, con el proceso evolutivo. Convertido así el mal en un momento interno-de ese proceso, adquiere el carácter de universal. Desde esta perspectiva, el mal, si es el resultado inevitable de la multiplicidad todavía dispersa, propia de un mundo en evolución, con la presencia creciente de la libertad en la historia de la evolución se traduce en negación resistencia, ruptura, regresión y frenazo del proceso de evolución de todo lo creado. Siendo Cristo el principio y el fin de este proceso, el pecado consiste en salirse de la relación con Cristo. Este tema teilhardiano, como la multitud de variaciones que se han hecho sobre él, tiene también sus dificultades. Pero ha de quedar fuera de toda duda que una teología del pecado original de talante casi exclusivamente antropocéntrico, individualista, subjetivista y espiritualista no puede dar razón de las experiencias de las que los textos bíblicos dan testimonio. Y esto prescindiendo del hecho de que la unidad de Dios, de la creación y del mal no permiten excluir la dimensión cósmica de la doctrina del pecado original.

III. Vision de conjunto

Cuanto más redescubre la teología actual el contenido fundamental de la doctrina del pecado original, tanto menos : cabe hablar de un modelo teológico unitario de interpretación. Esto manifiesta una situación metodológica confusa-. Resulta difícil conciliar los distintos puntos de vista y menos aún integrarlos. Que se prima lo teológico: surgen dificultades en la mediación antropológica, y viceversa. Que se prima lo antropológico: queda amenazada la dimensión cósmica del hombre y del pecado. Y a la inversa: si se prima lo cosmológico, corre peligro la singularidad del hombre. Si lo que se privilegia es la teología de la creación, parece que salen perdiendo la seriedad del pecado y la grandeza de la redención. Pero si, por el contrario, lo que se privilegia es el binomio pecado-salvación, entonces parece que la unidad del mundo y de la historia se esfuma. Si nos dejamos guiar por Agustín, dejamos en la estacada a Ireneo y a los

Padres griegos. Y si partimos de éstos, se hace muy difícil integrar la corriente agustiniana.

No es posible resolver esta cuestión de la teología del pecado original sin reflexionar de nuevo sobre los principios y el método teológico. Es de suponer que los presupuestos teológicos son los que determinan las distintas alternativas. Probablemente se requiere ante todo una lógica y una semiótica ¹ satisfactoria de las afirmaciones teológicas, como presupuesto de una hermenéutica teológica más compleja. En todo caso, habrá que distinguir mejor entre los distintos niveles: las experiencias religiosas, sus expresiones simbólicas y sus elaboraciones teóricas. La afirmación dogmática en el sentido de la teología occidental constituye una forma mixta peculiar y por esto, desde muchos puntos de vista, se presta a ser mal interpretada. Hay que distinguir mejor entre las distintas funciones de las formulaciones religiosas. Y hay que repensar, ante todo, los presupuestos teóricos de la historia y del conocimiento. Así, por ej., si partimos de que en el desarrollo de Occidente se han producido una serie de diferenciaciones fundamentales en las que no hay que reincidir, como es el caso de la diferenciación entre libertad y esclavitud, culpa e inocencia, salvación y perdición, necesidad y libertad, desgracia y culpa, etc.; entonces no veo cómo, sin recurrir a la semiótica, puede resultar comprensible que en el concepto de pecado original se den cita conjuntamente la solidaridad universal en el pecado y la libertad humana. Por el contrario, si partimos de la complementariedad entre las múltiples posibilidades de conocimiento y de la necesidad del pensamiento mítico, entonces incluso los elementos "míticos" de la doctrina del pecado original adquieren una validez teórica. Sea como sea, sin renovar a fondo la metodología teológica, no habrá una teología del pecado original satisfactoria desde el punto de vista teórico.

Notas:

¹ La semiótica es un método de análisis de textos derivado del estructuralismo. A diferencia del método histórico-crítico, que es de tipo diacrónico, o sea que lee el texto en su evolución histórica, en su génesis, la semiótica es de tipo sincrónico: se sitúa en el último nivel de redacción de los textos y los considera como un todo homogéneo, autónomo, como un sistema significativo que hay que descubrir, con ayuda de la lingüística, a través de su propia estructura. (Nota de la R.)

Tradujo y condensó: MARIO SALA