

*terio de Jesucristo*, que es precisamente el título de la obra. Para no convertir en algo secundario la vida de Jesús tal como El la vivió en este mundo, se procura completar el discurso con elementos tomados de la historia y la experiencia humana del Señor. Es un proceder que recuerda en parte el usado por Karl Adam y Romano Guardini, que hace algunos decenios esbozaron una Cristología formulada en forma narrativa.

Los autores no han optado por acceder metodológicamente al misterio de Jesús desde bases estrictamente bíblicas. Lo sitúan más bien en el marco de los presupuestos histórico-especulativos que se establecen en el capítulo I. Todas las afirmaciones se hacen sobre el sólido fundamento de la S. Escritura —como testimonian suficientemente los extensos índices bíblicos al final del volumen—, pero los autores podrían haber incorporado con gran enriquecimiento del libro algunas interesantes perspectivas y conclusiones formuladas por la ciencia bíblica en los últimos años. Sería deseable que en próximas ediciones se trataran con mayor amplitud los títulos cristológicos, como nombres de Jesús que superan lo funcional y apuntan hacia una ontología, la importancia de la vocación y unción de Cristo para la comprensión de su figura divino-humana, los datos que muestran la unidad entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, y el significado de la predicación del Reino por Jesús a lo largo de su vida pública.

La metodología empleada al valorar las declaraciones magisteriales es muy correcta, aunque no todos los lectores compartirán el uso que se hace de dos textos de Pío XII para apoyar la tesis sobre la ciencia de visión (cfr. 224).

Este manual, que reúne tantos méritos pedagógicos y científicos, no ha pretendido abordar y menos aún solucionar todas las delicadas cuestiones que tiene planteadas hoy la Cristología. Expresa en cualquier caso el esfuerzo creyente de sus tres autores por avanzar personalmente en la inteligencia de los testimonios bíblicos y tradicionales en torno a Jesucristo. Ha puesto en manos de quienes los estudien un valioso instrumento de trabajo teológico, y facilitará a todo teólogo que lo consulte una excelente ocasión para profundizar en uno de los misterios centrales de la fe cristiana.

J. MORALES

José Antonio SAYÉS, *Antropología del hombre caído. El pecado original*, BAC, Madrid 1991, 385 pp., 16, 5 x 20.

Este libro forma parte de la colección de Manuales *Historia salutis*, en la que existe en proyecto otro manual titulado *Antropología del hombre*

*justificado*. Con ambos manuales el estudiante tendrá a su alcance todas las cuestiones relativas a la antropología teológica y al tratado de gracia.

Sayés sigue un esquema sencillo: los capítulos I y II están dedicados al estudio del pecado en la Biblia (A. y N. T.); los capítulos III-V están dedicados al pecado original en la Tradición de la Iglesia: en los Padres (III), en la Edad Media (IV) y desde Trento a la época moderna (V); los capítulos VI y VII, están bajo el epígrafe *el pecado original en nuestros días*; el capítulo VI trata del pecado original en la perspectiva moderna, analizando autores representativos de la época contemporánea; en el capítulo VII, Sayés presenta su personal punto de vista en torno al pecado original y, sobre todo, a la forma en que pueden obviarse las dificultades contemporáneas. A continuación, añade un capítulo dedicado a la situación del hombre en el estado de naturaleza caída, donde estudia las cuestiones referentes a la dimensión sanante de la gracia y a la naturaleza penal de la concupiscencia, del dolor y de la muerte. El libro concluye con un apéndice dedicado a la suerte de los niños que mueren sin bautismo.

Para el estudio del pecado original, ha utilizado un esquema genético, analizando la cuestión en sus hitos históricos importantes. Este esquema permite comprender cada cuestión situada en su época y enraizada en las precedentes. Toda esta larga caminata histórica está realizada en el tono y en la forma en que se realizan los artículos de Diccionarios teológicos. La descripción de la doctrina del Magisterio es quizás lo más claro y acabado del libro, tanto en lo que se refiere a los concilios de Cartago, en especial el XVI, la Epístola *Tractoria*, el *Indiculus*, y el concilio Arausicano II, muy acertadamente tratados en el ambiente de la controversia pelagiana (pp. 129-138), como en lo referente al Concilio de Trento, estudiado a la par que las doctrinas de los Reformadores (pp. 162-208). Muy oportuno y esclarecedor el estudio de las condenaciones de Bayo, Jansenio y Quesnel (pp. 210-218). También es tratado con rigor lo referente al Concilio Vaticano II y las diversas intervenciones de Pablo VI (pp. 273-284), especialmente en el *Credo del Pueblo de Dios* y en la *Carta dirigida al Symposium sobre el pecado original*. Hubiera merecido un tratamiento más riguroso y detenido el espacio dedicado a Juan Pablo II (pp. 285-287).

Una de las cuestiones que llaman la atención es el tratamiento que hace Sayés de la conocida expresión *vulneratus in naturalibus*. En este punto quizás hubiera sido de desear una mayor claridad en la forma de hablar en algún párrafo en el que parece que *vulneratus in naturalibus* significa solamente que la naturaleza humana ha sido abandonada a sus propias fuerzas. El pecado original originado no implica sólo la naturaleza humana dejada a sí misma —a sus simples fuerzas—, sino algo más. No nos encon-

tramos ahora con una naturaleza pura —de hecho nunca ha existido—, sino con una naturaleza caída en la que las fuerzas naturales para hacer el bien se encuentran mermadas hasta el punto de que sin el auxilio de la gracia, el hombre no puede cumplir durante largo espacio de tiempo la ley natural. Esto quiere decir que la naturaleza se encuentra herida<sup>1</sup>.

También hubiese sido conveniente marcar bien la diferencia entre gracia sobrenatural y dones preternaturales. «Es la gracia —escribe— la única que puede asegurarse la sujeción de la voluntad del hombre a Dios: por ello se le llama *radix justitiae originalis*. La justicia original, por lo tanto, es imposible sin la gracia» (p. 157). Es verdad que la gracia sobrenatural es *radix justitiae originalis*, pero no se puede decir que los dones preternaturales estén de tal forma ligados a la gracia que su pérdida sea consecuencia automática de la pérdida de la gracia. Esa es la posición de Lutero con respecto al don de inmortalidad y al de integridad, a los que hace brotar de la gracia sobrenatural; precisamente porque la naturaleza humana no ha recobrado esos dones, es por lo que Lutero afirma que tampoco ha recuperado la gracia en el bautismo, y piensa que la naturaleza está corrompida<sup>2</sup>.

Sayés cita a continuación *Contra Gentes* l. 4, cp. 52 para corroborar que la justicia original es imposible sin la gracia. Y es obvio, pues la justicia original incluye antes que nada la afirmación de que la naturaleza humana está elevada al orden sobrenatural. Es claro también que Santo Tomás, siguiendo a la patrística griega entiende que la pérdida de los dones preternaturales ha sido una pena *sabiamente* impuesta por Dios: puesto que el hombre se ha rebelado contra Dios, es justo que sufra la rebelión dentro

---

1. He aquí un ejemplo: «La consecuencia de todo ello, como ya hemos dicho, es que la naturaleza queda abandonada a sí misma bajo el dominio de la pasibilidad, la mortalidad, la concupiscencia y la ignorancia. El desorden viene sólo de la privación de la justicia original. Como dice Kors, *la pérdida de un sobreañadido deja la naturaleza intacta en sí misma, no causa nada positivo que pueda ser un obstáculo a las perfecciones naturales. Por tanto, si existe un desorden en la naturaleza caída, tiene que tener su razón de ser en la misma naturaleza y, por consiguiente, ser atribuible a la naturaleza pura*» (p. 158). Es evidente que Sayés tiene justificado interés en subrayar frente a Lutero que, tras el pecado, la naturaleza humana no ha quedado corrompida. Ha perdido el estado de justicia original, es decir, la gracia y los dones preternaturales, todos ellos *sobreañadidos a la naturaleza*, y, por tanto, dice con Kors, que el desorden que ahora padecemos debe atribuirse a la naturaleza pura. Quizás sea más exacto decir, como escribe pocas líneas más abajo que «el hombre por el pecado original nace *spoliatus in gratuitis y vulneratus in naturalibus*»

2. He tratado por extenso este asunto en *Muerte y pecado original en la doctrina de Santo Tomás de Aquino*, en VV. AA. *Veritas et Sapientia*, Pamplona 1975, 277-315.

de su propio ser. Pero eso no quiere decir que Santo Tomás entienda que la gracia sobrenatural sea la causa eficiente de los dones preternaturales, cosa que parece dar a entender Sayés en este lugar. La gracia sobrenatural la pierde el primer hombre libremente; a pesar de la pérdida de la gracia, la pérdida de los dones preternaturales es una pena impuesta por Dios, no mera *consecuencia automática* de la pérdida de la gracia sobrenatural<sup>3</sup>. Finalmente, estimo que, a menos que se minusvalore la naturaleza humana en cuanto tal, es mejor decir que, en el hipotético estado de naturaleza pura, la voluntad del hombre podría estar unida a Dios sin necesidad de la gracia sobrenatural. Si ni siquiera en la hipótesis de la naturaleza pura se admite que la naturaleza humana puede tener una unión natural con Dios, o Dios no sería el fin de esta naturaleza, o esta naturaleza exigía de la Providencia divina que la elevase al orden sobrenatural que, por definición, es gratuito.

Sayés se decanta claramente hacia la hipótesis del poligenismo como la más probable. En cualquier caso, parece totalmente seguro de que la cuestión monogenismo o poligenismo no es de relevancia a la hora de hablar del pecado original, a pesar de la tradicional teología de Adán y de la afirmación dogmática de que este pecado se transmite «*propagatione non imitatione*».

Así aparece ya en su comentario a la doctrina del Concilio de Trento, concretamente, a la forma en que realiza la exégesis del «*propagatione non imitatione transfusum*». En su trabajo titulado *Consideraciones teológicas sobre el monogenismo*, K. Rahner había entendido que la doctrina sobre el pecado original no implicaba que el monogenismo estuviese implícitamente definido: no se puede decir que el monogenismo esté definido por el hecho de que el Concilio de Trento hable de transmisión por generación, pues no es seguro —es la argumentación de Rahner—, que el término por generación añada algo positivo a la expresión «no por imitación». «Por nuestra parte —escribe Sayés—, después del estudio de las actas, hemos llegado a la conclusión de que el término conciliar de por propagación dice, por supuesto, algo más que el término *no por imitación* (...). Ahora bien, el problema está en entender qué significa ahí *generación*: ¿generación como *causa* o generación como *condición*? Es decir, ¿todo hombre nace en

---

3. En el mismo capítulo 52 del IV CG, Tomás de Aquino señala que el don preternatural de inmortalidad está dado al hombre en razón de la inmortalidad de su alma y no exclusivamente de la gracia sobrenatural, mientras que Lutero entiende que el don de inmortalidad es consecuencia inherente a la gracia sobrenatural (cfr L. F. MATEO SECO, *Muerte y pecado original...*, cit., p. 192).

pecado original porque sus padres se lo transmiten en el acto generador, o todo hombre nace en pecado original por el simple hecho de ser generado, aunque la causa sea otra?» (pp. 208-209).

La solución que propone, pues, para hacer compatible el poligenismo con la doctrina tridentina que dice que el pecado original se transmite por generación es que esta generación sea entendida no como *causa*, sino como simple *condición* de la transmisión del pecado. Sayés piensa «que Trento no podía ir más allá de la definición de la generación como *condición*: Todo hombre, en virtud de la transgresión de Adán, nace en pecado por el hecho de ser generado, sea cual sea el modo de transmisión del mismo; tema en el que no entra el concilio» (p. 209). Y concluye: «Por ello cabe entender la doctrina del pecado original fuera del marco del monogenismo, siempre y cuando se mantenga con toda claridad que, en virtud de la transgresión de Adán, todo hombre nace en pecado por el hecho de ser generado, sea cual sea el modo de transmisión del mismo» (p. 210).

Extraña la brevedad con que se trata a Teilhard de Chardin (pp. 250-251) que está en la base de numerosos teólogos que han tratado el pecado original, como K. Rahner, Flick-Alszeghy y Hulsbosch. Una exposición más profunda de Teilhard habría ayudado a comprender el subsuelo de gran parte de la problemática de los teólogos católicos contemporáneos en torno al pecado original. En este sentido, sería deseable que Sayés se hubiese extendido un poco más en el tratamiento de los autores contemporáneos, pues es conveniente que los alumnos estén bien informados en este aspecto.

El A. dedica el capítulo VII a presentar su propia hipótesis en torno al pecado original. Comienza analizando lo que dice la Tradición en torno al dominio del demonio sobre el hombre como consecuencia del pecado original: «Es claro —dice— que, después del bautismo, el hombre sigue sujeto a las tentaciones del diablo y a sus asechanzas, pero con el bautismo desaparecen una esclavitud y un cautiverio que nos alejaban de la amistad divina» (p. 313), y considera que la caída de la humanidad bajo el poder del misterio de la iniquidad es la mejor perspectiva para hablar del pecado original.

La posición de Sayés se puede resumir en estas proposiciones, que son cita textual:

a) «Adán, pecando contra Dios al inicio de la historia humana, perdió la gracia y los dones con los que había sido enriquecido, dejando a la humanidad sin ellos, de modo que ésta entró bajo el poder del demonio,

que, como príncipe de este mundo, mantiene desde entonces a la humanidad bajo su poder» (p. 329).

b) «El pecado personal de Adán en modo alguno se transmite, y en esto estamos con la sensibilidad moderna: un pecado personal no se transmite en cuanto tal. Pero Adán, por su transgresión, ha abierto la puerta a un poder superior, que se ha enseñoreado de los hombres hasta la venida de Cristo» (p. 330).

c) La razón de esto es que «Adán es el primer hombre que aparece, y habiendo Dios pensado bendecir en él a toda la humanidad, con su pecado destroza los planes de Dios y abre entrada al demonio, que se enseñorea de la humanidad» (p. 330).

d) «En este sentido, pienso que se soluciona el problema del monogenismo-poligenismo. Es indiferente que el hombre venga o no físicamente de Adán: el hecho es que, por culpa de Adán, todo hombre nace desprovisto de la gracia, desguarnecido de unos dones y sometido al poder del diablo. Toda persona que entra en este mundo, tenga o no parentesco con Adán, quedará bajo su dominio» (p. 331).

e) «No es, pues, problema de una transmisión de un pecado personal (siempre imposible), sino de un poder de pecado que llega a todos por el hecho de pertenecer a esta humanidad una en su origen en Dios creador y en su vocación a la amistad divina. Más que de transmisión genética, habría que hablar de una invasión o dominio de Satanás sobre todo hombre, una vez que Adán le abrió la entrada» (p. 331).

f) «Podríamos definir el pecado original como aquel pecado (siempre análogo al pecado personal) *en el que el hombre nace en virtud de la transgresión de Adán y por el que participa del misterio de la iniquidad y enfrentamiento que el demonio mantiene con Dios*» (p. 332).

g) «El hombre no podrá amar a Dios sobre todas las cosas si no es librado de esa esclavitud (del diablo). Es una impotencia objetiva, una incapacidad estructural, una esclavitud de la que el hombre no podrá librarse por sí mismo, y, en consecuencia, no podrá por sí mismo mantenerse sin caer a la larga en pecado mortal» (p. 334).

Sayés estima que el Magisterio no ha definido nada en torno a la esencia del pecado original originado. Y eso es verdad en parte, ya que, el Magisterio, al señalar la transmisión del pecado original y sus consecuencias, indirectamente está alumbrando algo en torno a la naturaleza de este pecado. Es claro —y jamás nadie lo ha negado— que el pecado original originante es pecado personal en Adán, un pecado que, en lo que tiene de

personal, es intransferible a sus descendientes. Al pecado original originado se le llama *peccatum naturae*, precisamente para no confundirlo con ningún pecado personal. Pero este *peccatum naturae* es el pecado de Adán en nosotros, el cual *inest unicuique proprium*. Esta afirmación habla de un pecado con el que se nace y no sólo de una situación de esclavitud al poder de Satanás. Decir que este pecado *consiste* en la esclavitud al poder del demonio significa no valorar suficientemente lo que este pecado tiene de misteriosa comunión con el pecado de Adán.

Un poco más adelante, escribe Sayés: «Si explicáramos el pecado original como mera privación de la gracia sobrenatural, la situación del hombre no sería tan trágica, no veríamos cómo puede necesitar la redención; pero si el pecado original supone una esclavitud por parte del demonio que impide al hombre amar a Dios sobre todas las cosas, entonces la situación es diferente» (p. 335). Efectivamente, el pecado original no debe concebirse como *mera privación* de la gracia sobrenatural, como mera ausencia de elevación sobrenatural, sino como algo perteneciente a la maldad, a la culpabilidad.

Ahora bien, decir que ese algo perteneciente a la maldad *consiste* en el dominio del demonio, además de conceder demasiado al demonio sin testimonio claro de la Sagrada Escritura, hace ininteligible la doctrina del pecado original, llevándonos a un Dios sumamente arbitrario.

En efecto, no se entiende por qué razón Dios nos incluye en Adán —que ni siquiera tendría por qué ser antepasado nuestro en sentido estricto— y nos hace nacer a causa de su pecado —es decir sin que de hecho participemos en él— bajo el dominio del demonio, de forma que nuestro pecado original no sea otra cosa que este estar bajo el poder de Satanás. El Concilio Arausicano II y Tomás de Aquino vieron con claridad el problema que se plantea cuando se acepta la transmisión de la pena, sin tener clara la transmisión de la culpa. El Arausicano II exige que se crea que la doctrina del pecado original incluye no sólo la transmisión de las penas propias del pecado original, sino la transmisión del mismo pecado. Intencionadamente dice el Arausicano II: «Si alguno afirma que sólo pasó a todo el género humano por un solo hombre la muerte —que es pena del pecado—, pero no también el pecado, que es la muerte del alma, atribuirá a Dios injusticia...»<sup>4</sup>. Que nazcamos sometidos al poder del demonio sin

---

4. Cfr. CONC. ARUASICANO II, cn. 1 (Dz 101). Y Tomás de Aquino escribe: «Hay que decir que la muerte y la necesidad de morir son una pena impuesta al hombre por su pecado. Pero la pena no se impone justamente, si no existe culpa. Luego en cuantos se encuentre esta pena se deberá encontrar también alguna culpa» (CG IV, 50).

ser partícipes en alguna forma en el pecado de Adán, parecería al Arausicano II atribuir a Dios una injusticia semejante a la de atribuirle el que, sin participar en nada en el pecado de Adán, padecemos la muerte.

Sayés, saliendo al paso de algunas posibles objeciones, escribe: «Que nadie entienda esta dominación del diablo como una posesión diabólica en el sentido estricto de la palabra. En ningún caso el dominio del diablo con el que relacionamos el pecado original nos priva de la libertad y de la razón. No es propiamente un endemoniamiento en el sentido estricto de la palabra. Pero, esto sí, nos impide amar a Dios sobre todas las cosas y, en consecuencia, hace que el hombre no pueda mantenerse largo tiempo sin caer en pecado mortal, a no ser que reciba la gracia divina. Este es el pecado original originado: bajo el dominio del diablo no podemos entrar en diálogo salvífico con Dios, amándole sobre todas las cosas, ni podemos mantenernos sin caer a la larga en pecado personal. No es, por lo tanto, algo extrínseco, sino una *esclavitud* que impide amar a Dios sobre todo...» (p. 332). Pero sigue sin entenderse por qué razón se considera pecado —todo lo análogo que se quiera, pero pecado— a una esclavitud a un tercero —el demonio— que a uno le viene impuesta en razón de ser hombre a causa del pecado de alguien con el que comunica sólo en la vocación.

*Antropología del hombre caído* es uno de los libros de texto más solventes publicados en la última década en torno al pecado original y a sus consecuencias. Muchas de sus páginas están verdaderamente logradas y son muy esclarecedoras. Otras quizás puedan recibir una mejor redacción en sucesivas ediciones. Pero lo que es claro es que el lector se encuentra ante una obra verdaderamente interesante.

L. F. MATEO SECO

Josef SCHMITZ, *La Revelación*, «Biblioteca de Teología» 15, Ed. Herder, Barcelona 1990.

El autor de esta obra, que es profesor de teología fundamental en la Facultad de Teología católica de la Universidad de Maguncia, ya había publicado en esta misma colección el volumen dedicado a la filosofía de la religión (*Filosofía de la religión*, «Biblioteca de Teología», 19).

El objeto de esta obra es exclusivamente la cuestión teológica de la revelación. No pretende, en consecuencia, ser un manual completo de teología fundamental en el que, junto a la revelación, deben sin duda aparecer otros asuntos como la fe, la naturaleza de la credibilidad, Cristo como re-