

CONCUPISCENCIA

1. *Concepto provisional e inventario teológico de fuentes.* a) La concupiscencia (ἐπιθυμία), *concupiscentia*, es un concepto central para la antropología teológica y la teología moral. Designa, en primer lugar, la permanente desavenencia, la constante diástasis existente en toda esa unidad que es la autorrealización moral del hombre. Tal desavenencia hace que en esta

realización actúen apetencias, espontaneidades, tendencias e impulsos que «antecedan» (de una manera que habrá de ser más exactamente determinada) al actual ejercicio de la libertad en cuanto tal, y nunca pueden ser totalmente superados por ella. Si este impulso se opone a una determinación humana moralmente positiva y persiste en su oposición incluso después de esa determinación, presentándose como «incentivo» (*fomes, rebellio*), y poniendo en constante peligro la orientación (hacia Dios) que el hombre ha dado libremente a su existencia, entonces hablamos de «concupiscencia mala».

b) En la Escritura, este estado antropológico tiene siempre por horizonte la historia de la salvación: cf. Gn 3,7.10 con 2,25 (DS 3514, 3862; Rom 1, 24; 6,8 con 5,12ss; Gál 5,16; Ef 2,3; 4,22; Col 3,5; 1 Tes 4,5; 1 Tim 6,9; 2 Tim 2,22; Tit 2,12; 3,3; en general: ThW III, 167-173). La Escritura ve en la concupiscencia la manifestación del señorío universal del → pecado original introducido en el mundo por → Adán. Entre este pecado (ἡ ἀμαρτία) y la concupiscencia existe, según → Pablo, una relación concreta, fluida y dinámica, que no autoriza, sin embargo, a identificarlos (cf. Rom 7,8). Para Pablo, se da concupiscencia aun en el hombre verdaderamente justificado (Rom 13,14), es decir, en el hombre que no está ya bajo la «condenación», toda vez que en → Jesucristo «fue liberado de la ley del pecado y de la muerte» (cf. Rom 8,1s): también él descubre esta diástasis interior, esta escisión del propio yo que se enseñorea de *todas* las dimensiones de su existencia; a la luz de su experiencia de la gracia, la descubre como algo que no tendría que ser, como algo que hay que superar (y, en este sentido, como → «pecado»; Rom 7; véase DS 1515), porque la → «salvación» del justificado tiende por sí misma hacia aquella prometida «integridad» escatológica en la que la gracia —una vez aplicada a la «carne del pecado» y cubierta por ella— llegará a estar presente en la existencia humana, de manera perfecta y total, indiscutible e irrevocable (cf. Rom 8,11; → corporalidad).

c) *El magisterio*, que expresamente excluye a Cristo (y a → María como a la ya perfecta participante de la gracia de la salvación: DS 2803) del señorío de esta concupiscencia teológica (DS 434), delimita la comprensión del concepto contra dos errores sobre todo. Contra los pelagianos recalca que la concupiscencia no es un *vigor naturae* que haya que valorizar positivamente, sino —con relación al proyecto original de la → «naturaleza» en el estado de justicia original de Adán— un *defectus* (DS 378, 1512, 1521) y, como tal, consecuencia del pecado original e impulso al pecado personal (DS 1515: *ex peccato est et ad peccatum inclinatus*), pero que puede ser superado con la gracia de Dios «en la lucha» por el justificado (DS 1515; véase también DS 241, 1536, 1568, 1940). Por otra parte, el magisterio se opone a la doctrina de los reformadores (CA II), según los cuales la concupiscencia es pecado aun en el sentido propio de la palabra (DS 1515; contra Bayo: DS 1946, 1967 —y antes, DS 1950s, 1974ss—). Existe, por consiguiente, en la concupiscencia concreta un momento neutral que garantiza la *gratuidad* de la inmunidad paradisiaca de concupiscencia, de manera que Dios también hubiese podido crear en sí un hombre sin el estado de justicia original

(y, por tanto, sin inmunidad de concupiscencia) (DS 1979). Ciertamente que esta «neutralidad» es esencialmente una abstracción teológica, puesto que la concreta experiencia histórica de la concupiscencia (que no puede ser adecuadamente separada del contenido conceptual mismo) no es nunca «neutral».

2. *Horizonte de la interpretación teológica.* a) Como todo dato bíblico acerca del hombre, también las afirmaciones de la revelación acerca de la concupiscencia necesitan, para su elaboración teológica, la intervención de una antropología filosófica. De esta manera, la comprensión teológica tradicional de la concupiscencia se desarrolló originariamente dentro del horizonte de la *antropología griega y, más concretamente, platónico-estoica*, la cual, dentro de su esquema ascensional de cuño dualístico, resolvía la oposición efectiva en la realización del propio yo humano en una oposición de sentido óntico y moral entre espíritu y «sensualidad» (desvalorizada *a priori*). (Sobre *ἐπιθυμία* en el ámbito griego, véase RAC II, 62-78; acerca del significado y contenido de *ἀπάθεια* y *ἀταραξία*, RAC I, 484-487 y 844-854). La concupiscencia fue por eso preferentemente interpretada como el (puro) codiciar sensual contra el espíritu (naturalmente, con las más diversas diferenciaciones; pero, en definitiva, siempre a base de este dualismo óntico). Todavía Tomás de Aquino la define al principio ingenuamente —según la tradición— como *rebellio* de las fuerzas «inferiores» del alma contra las «superiores». Esta concepción se prolonga unilateralmente sobre todo en las escuelas de orientación escotístico-suareziana, pero también en el → tomismo posterior, interpretado en su mayor parte al modo suareziano (sobre la vigencia de esta concepción en la actual teología de la concupiscencia, véase, por ejemplo, K. Rahner, *Escritos de teología*, I, 379-416).

b) Es cierto, con todo, que ya en Tomás de Aquino, bajo el predominio de las categorías griegas y, sobre todo, del pensamiento aristotélico (→ aristotelismo), entra en acción una visión filosófica que está significativamente orientada hacia la autocomprensión propiamente *bíblica* del hombre y tiene por lo mismo ante la vista la originaria y permanente totalidad del ser humano. En conexión con ella, se va abriendo camino *una explicación ontológica de la sensualidad* merced a la cual la comprensión teológica de la concupiscencia entra en un horizonte nuevo: sensualidad no es, en manera alguna, lo que adialécticamente se opone a la autorrealización del espíritu humano; ante todo, no es ningún poder subsistente por sí mismo «antes» o «junto» al espíritu que haya que poner luego «en sintonía» con él. Hay que concebirla más bien como formando un solo bloque con la constitución ontológica del espíritu humano. El espíritu implica, para que sea auténtico espíritu humano, la sensualidad, o más exactamente (para comprobar que esta implicación es un resultado ontológico, véase *S. Th.* I, 77,6) implica la sensualidad como su realidad propia. Ahora bien, merced a esta implicación (ontológica), el espíritu humano está ya siempre *por sí mismo* «fuera de sí», es decir, siempre en una «previa» espontaneidad o pasibilidad (*passio antecedens*), ha entrado ya en lo que es realmente otra cosa, en el → «mundo», y éste, correlativamente, se ha configurado ya siempre con él, y así le ha

corroborado primero que a nadie como a su propia realidad (en cuanto espíritu humano). Pero en la medida en que este «mundo» (*materia prima* en expresión tomista) está sellado desde siempre existencialmente, es decir, es siempre expresión y «materia», objetivación de otros orígenes espirituales, de libertades ajenas, introduce en el espíritu humano —que en su propia subjetividad está extático dentro de él— tendencias ya del todo determinadas, impulsos («apetitos»), con cuya dirección quisiera el mundo apremiar en el libre conocimiento de sí mismo. En este sentido, el → hombre, no por razón de la sensualidad en cuanto tal, sino por razón del «mundo» (marcado por la historia), abierto desde siempre y ocupado por medio de la sensualidad, está sometido de antemano a «impulsos» *precedentes* del todo determinados; está, en cierto modo, «constitucionalmente tentado». El contenido concreto y la dirección de esta tentación (tentación al «mal», de alguna manera → mal) no son de origen metafísico, sino *histórico*, es decir, no brotan de la sensualización del espíritu *en cuanto tal* (de manera que hubiese que entender esta sensualización en un sentido peyorativo), sino que lo hacen de unos orígenes libres (propios y ajenos), y la realidad que brota de ellos se convierte al mismo tiempo en realidad de mi propio yo, que se autorrealiza gracias a la sensualidad que abre el mundo; en cuanto este mi yo puede autorrealizarse tan sólo en aquel medio espacio-temporal —«mundo», *materia*— antecedente y uno, universal, que es al mismo tiempo campo fenoménico constitutivo de autorrealizaciones de otros (→ libertad). De aquí se sigue en particular: α) Estos impulsos precedentes afectan al hombre *en cuanto totalidad*, es decir, en su realidad espíritu-sensual, originariamente una y constantemente entera (y, por lo mismo, no solamente en una «parte inferior»). β) Esos impulsos son expresión de su *propia* realidad, en cuanto que el hombre los ha incorporado ya (*in actu primo*) en la realización de su subjetividad, que tiene lugar por medio de la implicación ontológica de la sensualidad; por consiguiente, en cuanto que esos impulsos «nacen» para él en y a través de la constitución de su misma subjetividad espíritu-sensual. γ) El hombre no puede, por tanto, *desentenderse a sí mismo* (*en su subjetividad*) de ellos, puesto que estos impulsos constituyen más bien la situación *interior*, el existencial de su libre autorrealización que él no puede desechar o contener, sino solamente transformar e informar en el proyecto universal e histórico de su misma libertad. δ) La experiencia concreta de sí mismo es siempre de carácter *histórico*, lo que quiere decir que contiene «impulsos», «tendencias» que no pueden ser obtenidas, por medio de una deducción trascendental, de la naturaleza de un espíritu encarnado en cuanto tal, sino que solamente pueden ser aclarados por reflexión histórica (a base de la historia de los orígenes de la libertad, propia o ajena); estos influjos históricos pueden, además, estar condicionados natural o sobrenaturalmente (porque lo histórico mismo es el medio en el que lo sobrenatural puede estar presente *dentro* de la autorrealización del hombre; → historicidad).

La sensualización del espíritu y la consiguiente captación del «mundo» en la realidad —que es siempre totalidad— del hombre condicionan asimismo la «dispersión» de la autorrealización del hombre, su permanente des-

integración y veladura, su ambigüedad, nunca del todo superable por sí misma. Nunca puede el hombre *por sí mismo* cambiar o imprimir un nuevo carácter de manera total e irrevocable a todos los «impulsos» (antecedentes) en el sentido de la orientación libremente aceptada de su propia autorrealización; nunca puede él por sí mismo convertir lo que le ha sido impuesto como destino en una pura y evidente expresión de su libre autocomprensión. La diferencia ontológica del espíritu, que rige la constitución del ser humano en su unidad frente al «mundo» descubierto en la sensualidad, palpita de continuo dentro de la actual identidad del ser humano.

3. *Interpretación teológica.* El proyecto existencial del ejercicio de la libertad humana, su siempre dado encogimiento y tentabilidad (ante todo hacia el bien o hacia el mal) por razón de su histórico ser-en-el-mundo abierto a través de su sensualidad, recibe a la luz de la revelación y de la teología su forma concreta, sus rasgos concretos. Aparece así como concupiscencia.

a) En el sentido teológico, esta concupiscencia quiere decir, *ante todo*, que el «mundo» que el hombre lleva captado desde siempre en su autorrealización espíritu-sensual está universalmente preacuñado y, al mismo tiempo, existencialmente preformado por la acción culpable de Adán cometida en el origen de la humanidad, de modo que en el horizonte mundano de la autorrealización del hombre hay en acción impulsos que desearían empujarle, en el punto de arranque de su propia → decisión actual, a la dirección contraria a Dios determinada por esa acción culpable. En este sentido hay una permanente presunción negativa para la libertad posadámica, un «existencial negativo», por llamarlo así, que afecta a su realización (siempre mundana) y es debido a la acción pecadora de Adán, ya que ésta, al no ser solamente la «primera» opción en el tiempo, sino también la opción «originaria» (anticipando de este modo en sí todo el futuro), pudo establecerse como existencial permanente de la humanidad. El hombre infralapsario se expresa y se realiza a sí mismo sumiéndose dentro de un «mundo» que, por sí, es ya para siempre la permanente objetivación de esta acción pecaminosa de Adán. Por eso la ineludible situación intrínseca e inevitable de su propia libertad en el mundo tiene también (no exclusivamente), antecedentemente a la opción individual, la tendencia a estimular a una conducta al margen de Dios y actúa así como «incentivo del pecado» (Santo Tomás: «fomes proprie et primo est radix omnium peccatorum»: *In Sent.* II, 43,1 ad 2). Esto resulta claro teniendo en cuenta la situación propia, es decir, sencillamente fatal, de nuestra libre subjetividad en el mundo, el → dolor y la → muerte. No puede el hombre «abandonarse» a ellos ingenuamente; de hecho, no son nunca situación neutral adialéctica, sino que introducen de por sí —como fenómenos primarios del pecado originario de Adán— en nuestra libertad la tendencia al egoísmo, a la desesperación y a la protesta; solamente, pues, «en la lucha» podrán ser superados: *concupiscentia ad agonem relinquitur* (DS 1515).

Sin embargo, esta «lucha», en la que el hombre tiene que hacer prevalecer su opción por Dios contra el antecedente impulso de su situación —lo

que está señalando el *segundo* aspecto de la concupiscencia teológica—, no es una fase cualquiera del ejercicio de su libertad que él pudiera, dentro del tiempo, superar definitivamente y dejar a sus espaldas. Esa lucha es más bien la manera exclusiva como su libertad puede ser concretamente real; es, al mismo tiempo, el rumbo subjetivo de su permanente situación infralapsaria. No se le ha concedido al hombre posparadisíaco (ni tampoco se le ha exigido, propiamente hablando) hacer prevalecer adecuadamente su opción positiva sobre las tendencias originarias de su situación en el mundo. Su decisión permanece siempre dispersa, recalcitrante contra sí misma y velada en los últimos empeños, problemática; más aún, en esta «lucha» —de no ser por verdadero privilegio de la gracia— será derrotado una y otra vez, es decir, que pecará de hecho (cf. DS 228, 230, 891, y especialmente DS 1537 y 1572).

Según esto, la concupiscencia, teológicamente hablando, designa la inhabilidad del hombre para configurar total e irrevocablemente, en el sentido de su opción por Dios, el existencial negativo intrínseco (a partir de Adán) a su libre autorrealización.

b) A propósito de lo dicho, no se puede ver la propia *exención de concupiscencia de Cristo* (es decir, su integridad infralapsaria) en el hecho de que Cristo estuviera por encima o fuese sustraído de esta situación nacida del pecado, sino en el hecho de que él pudo integrar *radicalmente*, de forma total y definitiva, esta situación, intrínseca aun para su misma libre autorrealización, en el curso de su libre acción redentora encaminada hacia Dios, y así superó radicalmente el existencial de Adán. Su integridad señala el poder estupendo para tomar y asumir enteramente este mundo preformado existencialmente desde siempre como adverso de Dios y de la salvación, en su tendencia debilitadora y creadora de dolor; de hacer prevalecer en ese mundo mismo —por tanto, en la impotencia y la → pobreza, en la kenosis de su libertad (cf. Flp 2,5-8 con la historia de la tentación de Jesucristo)— la opción por Dios; de convertir la *misma* decisión en el acontecimiento y la expresión de la total donación del hombre a Dios, y esto en contraposición con nuestra existencia concupiscente, en virtud de la cual estamos quebrantados y «comprometidos» desde siempre en nuestra capacidad de aceptar y de tolerar totalmente esta situación, ya que ella misma, como nacida del pecado, está de siempre oculta del lado de la resistencia pecaminosa contra la realización de nuestra salvación (concupiscencia no como potenciación, sino como mengua de la capacidad [satisfactoria] de padecer: *S. Th.* I-II, 22,3 ad 2; III, 15,2c y ad 1; III, 46,6c y ad 3).

c) La concupiscencia, como hasta ahora la hemos descrito, es, además, un fenómeno *integralmente humano*, es decir, que afecta al hombre no solamente en una «parte» determinada, sino en la totalidad de su ser. La contradicción que en ella se anuncia es autocontradicción del hombre, una especie de alineación de sí en la que el hombre no se ha recobrado a sí mismo como totalidad. Esta «ceguera» y «pesadez», la sorda «agitación», etc., que experimenta el hombre concupiscente atestiguan un estado integralmente

humano del que no se puede tan sencillamente huir para refugiarse en lo «puramente espiritual». Como la contradicción paulina entre *σάρξ* y *πνεῦμα*, entre el sin-Dios irredento y el hombre ya propia y radicalmente redimido en el Pneuma (→ Espíritu Santo, I) de los poderes del pecado en todas las esferas de la existencia, no es sencillamente idéntica a la contraposición (entendida en el sentido de la antropología griega) entre «cuerpo» y «alma», así la concupiscencia no es tampoco en manera alguna lo mismo que «sensualidad» en contraposición a «espíritu», sino una fuerza que se enseñorea en función deslizante y determina fundamentalmente *todas* las dimensiones de la libre autorrealización (cf. Rom 7,7 y *passim*). Por eso Pablo conoce, por ejemplo, otra relación interna entre la concupiscencia y la muerte (que interesa y reúne al hombre entero) (cf. Rom 8,6; sobre esta función integralmente humana de la concupiscencia en el AT, véase ThW II, 919; paralelamente a Rom 7,7 y 13,9, así como a 1 Jn 2,15ss, es ya en 4 Mac 2,6 «codicia» calificada como la raíz de todo autodesmoronamiento pecaminoso del hombre). También Agustín habla, siguiendo a Pablo, de la concupiscencia como de una disposición que afecta a todas las dimensiones del hombre en comunidad de pasión y la describe como *dissipatus animus* (véase, por ejemplo, *Conf.* V, 10.18; VIII, 5.11; *Civ. Dei* XIII, 15; XIV, 2; *De perf. iust.* 8,19). No sin el influjo de las categorías de la antropología griega, caracterizada por su dualismo, el fenómeno de la concupiscencia fue posteriormente interpretado hasta el exceso en el sentido de la *pars inferior*, de una pura «sensualidad» apoyada en sí misma y en lucha ante todo contra el espíritu (y, en conexión con esto, muchas veces demasiado exclusivamente orientada en el sentido del impulso sexual en cuanto tal; → sexualidad), de la que se creía que era posible y obligatorio desentenderse oportunamente para refugiarse en la propia identidad espiritual y en su *consensus* moral. Hasta los últimos trabajos teológicos no se ha despertado de nuevo la atención, de una manera más decidida, sobre la importancia integralmente humana de la concupiscencia (K. Rahner); en relación con esto, se intenta ahora también, por ejemplo, esclarecer este fenómeno, desde el punto de vista de su contenido, de una manera más diferenciada y comprenderlo con la ayuda de la moderna psicología como una tentación —fundada en la estructura concreta del hombre y que absorbe todas las capacidades humanas— de absolutizar el propio yo, y con ello, de pervertir y negar la → existencia humana personal (→ persona), siempre abierta y siempre superándose a sí misma (fenómenos de manía, suicidio, impulso de despersonalización, etc.).

d) Ciertamente que la concupiscencia no cobra todo su relieve teológico en tanto no es considerada *en el horizonte del destino de salvación corporal —originariamente uno y total— del hombre*. Según una fundada opinión teológica (cf., por ejemplo, *S. Th.* I, 95,1; I, 100,1 ad 2 con *In Sent.* II, 32,1,1 ad 1 y *De malo*, 5,1c y ad 13), la gracia está *por sí misma* destinada a ser recibida toda entera por el hombre, a ser «integrada» en la decisión entera de su vida y, con ello, a ser expresada de una manera adecuada en todas las situaciones de su ser en el mundo, es decir, la gracia divina resulta connatural en aquella «integridad», donde ella misma está también irrevo-

cablemente presente en la situación intrínseca al ejercicio de la libertad humana. Por tanto, el hecho —y la medida en que se da este hecho— de que en el hombre en gracia, o al menos realmente destinado a ella, exista concupiscencia, y de que la orientación, fruto de la gracia del hombre hacia Dios no pueda asegurarse y afianzarse definitivamente en todas las dimensiones del ser humano, sino que persisten en actividad constante impulsos de signo contrario, es señal, por una parte, de la natural pluralidad abandonada a sí misma del ser humano (en su diferencia ontológica de espíritu y sensualidad abridora del mundo); pero, por otra, también es —en el horizonte de la real vocación del hombre a la salvación— una expresión tajante del pecado (original), por el que el primitivo designio de salvación fue puesto en peligro por parte del hombre. Mientras —siguiendo una orientación que procede de Anselmo de Canterbury (y bajo el peso de los decretos tridentinos)— la mayor parte de los teólogos postridentinos consideran, con la concepción escotístico-suareziana, la coexistencia de hecho de la gracia y la concupiscencia como una (mera) consecuencia penal exterior del pecado original, Tomás, que siempre tiene ante la vista la unidad primitiva y constantemente total de la salvación, ve en esta posesión de la gracia con la concupiscencia un aspecto material de la esencia del pecado original (cf. *In Sent.* II, 30 y 31; *S. Th.* I-II, 82,3; *De malo*, 4,2): algo que, desde el punto de vista de la teleología inmanente de la gracia misma no tendría que ser y que constantemente hay que superar. Porque, para él, la originaria unidad esencial de la salvación corporal no se disuelve por el hecho de que aquélla se realice temporalmente en fases separadas. La gracia tiene más bien que recobrase a sí misma a través del tiempo (en la línea de la «integridad»), la posesión de la gracia con la concupiscencia aparece como una «demora» diastásica (*elongatio*; *De Ver.* 27,6 ad 2) de esta comunicación de la gracia en su plena autodonación en el horizonte del ser humano.

e) Pero, de este modo, se pone de manifiesto que la concupiscencia o la misma posesión de la gracia con la concupiscencia no es una magnitud fija, sino *histórica*. Gracia y concupiscencia no deben ser consideradas como una especie de simultaneidad estática, resultado de una indiferente yuxtaposición. Este estar «juntas» no es en absoluto ningún «estado», sino un «proceso» histórico. La resistencia «todavía» existente en el «mundo» (desde siempre incluido en la propia autorrealización) en Adán y por Adán está «ya» en el horizonte del eón de Cristo, que ya ha irrumpido, y de su salvación corporal. Nosotros estamos obligados para con este eón, y como portadores de la gracia, nos hallamos constantemente en camino hacia la plenitud de su presencia. Se trata, por tanto, de resellar cada vez más la estructura concupiscente de la existencia (enriquecida con la gracia), de reducir cada vez más la acción del existencial de Adán (la «carne del pecado») en nuestra situación de salvación infralapsaria y de hacer prevalecer más y más en la realización de nuestra existencia el existencial de Cristo; es decir, se trata de realizar más y más nuestra existencia en el mundo —en creciente asimilación a la acción salvífica de Cristo y, en definitiva, a través de la propia muerte (y del purgatorio)— con vistas a la integridad escatológicamente prometida, en la que

la gracia, como nueva creación del hombre *entero*, habrá llegado a su plena y victoriosa presencia (→ escatología).

B. Bartmann, *Die Konkupiszenz. Herkunft und Wesen*: ThGl 24 (1932) 405-426; O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, I-IV, Lovaina 1942-54 (cf. especialmente IV, 1: 11-305); K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, III, 2, Zurich 1948, 391-523; J. Fuchs, *Die Sexualethik des hl. Thomas von Aquin*, Colonia 1949; W. Brugger, *Die Verleiblichung des Wollens*: Scholastik 25 (1950) 248-253; M. Müller, *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin*, Ratisbona 1954; B. Stoeckle, *Die Lehre von der erbsündlichen Konkupiszenz in ihrer Bedeutung für das christliche Leibethos*, Ettal 1954; W. van Roo, *Grace and Original Justice According to St. Thomas*, Roma 1955; J. Finkenzeller, *Erbsünde und Konkupiszenz nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*: Theologie in Geschichte und Gegenwart (Festschrift für M. Schmaus), Munich 1957, 519-550; J. B. Metz, *Begierde*: LThK II (1958) 108-112; S. Pfürtner, *Triebleben und sittliche Vollendung. Eine moralpsychologische Untersuchung nach Thomas von Aquin*, 1958; J. B. Metz, *Integrität*: LThK V (1960) 718-720; K. Rahner, *Escritos de teología*, I, Madrid 1961, 379-416; P. Schmulders, *La vision de Teilhard de Chardin*, París 1964, 178-189; A. Plé, *Vie affective et chasteté*, París 1964; L. Scheffczyk, *Die Erbschuld zwischen Naturalismus und Existentialismus*: Münchener Theologische Zeitschrift 17 (1966) 253-260; H. Rondet, *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique* (París 1967); J. Gross, *Geschichte des Erbsündendogmas*, 3 vols., Munich 1960-1972; P. Grelot, *El problema del pecado original*, Barcelona 1970; A. Vanneste, *Le dogme du péché originel*, Lovaina-París 1971; L. Scheffczyk, *Concupiscencia*: SM I (1972) 893-897; P. Schoonenberg, *El hombre en pecado*: *Mysterium Salutis* (Ed. Cristiandad, Madrid 1977) 654-725, esp. sección 2: *Consecuencias del pecado* (670-683) y sección 4: *El pecado original* (694-716); A. Kosnik (ed.), *La sexualidad humana*, Ed. Cristiandad, Madrid 1978.