

¿QUÉ ES AQUELLO QUE HACE TEOLÓGICA LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA?  
UNA POSIBLE RESPUESTA COMPRENSIVA

MOISÉS ROBERTO PEÑA MARTÍNEZ, S.J.

Trabajo de Grado Monográfico

Dirigido por: Luis Felipe Navarrete, s.j.  
Director de la Licenciatura en Teología

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA  
LICENCIATURA EN TEOLOGÍA  
BOGOTÁ  
2010

A Dios y a los seres humanos, especialmente a quienes con sus palabras, acciones y/o oraciones hicieron su aporte al origen, gestación, inicio, desarrollo, finalización, entrega, sustentación y culminación de esta investigación, es decir a aquellos con quienes en momentos de comunión desarrollamos este trabajo de grado.

## CONTENIDO

	pág.
INTRODUCCIÓN	8
1. DESCRIPCIÓN DEL TEMA Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA	9
1.1 FORMULACIÓN DEL PROBLEMA Y DE LA PREGUNTA DE INVESTIGACIÓN	9
1.1.1 El término <i>Antropología</i>	10
1.1.2 El término <i>Teológica</i>	12
1.1.3 Antropología teológica	13
1.1.3.1 El nacimiento de la antropología teológica	13
1.1.3.2 Perspectivas para una renovación de la antropología teológica	16
1.1.4 El problema y la pregunta	18
1.2 JUSTIFICACIÓN	20
1.3 OBJETIVOS	21
1.4 EXPLICITACIÓN DEL MÉTODO	22
1.4.1 La <i>desconstrucción</i> de acuerdo con Derrida	22
1.4.2 La <i>reconstrucción</i> de acuerdo con Habermas	24
1.4.3 El método de esta investigación	25
2. RESPUESTAS DE LOS AUTORES SELECCIONADOS A LA PREGUNTA ¿QUÉ ES AQUELLO QUE HACE TEOLÓGICA LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA?	27

2.1 FLICK Y ALSZEGHY	28
2.1.1 Lo que dice el autor	28
2.1.2 Lo que hace el autor	29
2.2 BENZO	31
2.2.1 Lo que dice el autor	31
2.2.2 Lo que hace el autor	34
2.3 RUIZ DE LA PEÑA – IMAGEN DE DIOS	36
2.3.1 Lo que dice el autor	37
2.3.2 Lo que hace el autor	38
2.4 RUIZ DE LA PEÑA – EL DON DE DIOS	40
2.4.1 Lo que dice el autor	40
2.4.2 Lo que hace el autor	42
2.5 PANNENBERG	43
2.5.1 Lo que dice el autor	45
2.5.2 Lo que hace el autor	47
2.6 BERZOSA	49
2.6.1 Lo que dice el autor	49
2.6.2 Lo que hace el autor	50
2.7 LORDA	52
2.7.1 Lo que dice el autor	52
2.7.2 Lo que hace el autor	53
3. LO QUE HACE TEOLÓGICA LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA	56

3.1 ¿QUÉ ES AQUELLO QUE HACE TEOLÓGICA LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA?	56
3.1.1 La perspectiva	56
3.1.2 Los documentos cristianos a lo largo de la historia	58
3.1.3 Los dos testamentos	61
3.1.4 El ser humano	64
3.1.5 La relación ser humano-Dios	65
3.1.6 Jesús, el Cristo	67
3.1.7 La Revelación	69
3.2 LA REVELACIÓN ES AQUELLO QUE PUEDE LLEGAR A HACER TEOLÓGICA LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA	73
4. CONCLUSIONES	81
5. RECOMENDACIONES	83
BIBLIOGRAFÍA	84
ANEXOS	87

## RESUMEN

### ¿Qué es aquello que hace teológica la Antropología teológica?

Esta investigación explora y describe lo que hace teológica la Antropología teológica. Para lograr lo anterior, luego de elaborar y plantear tanto el problema como la pregunta de investigación, se recorren tres momentos siguiendo un método inspirado en la estrategia de *desconstrucción* propuesta por Jacques Derrida y en las reflexiones sobre el método realizadas por Jürgen Habermas y conocidas como *reconstrucción*. En el primer momento se describen las razones que Maurizio Flick y Zoltan Alszeghy, Miguel Benzo, Juan Luis Ruíz de la Peña, Wolfhart Pannenberg, Raúl Berzosa y Juan Luis Lorda exponen en sus obras para llamar teológica su antropología. En el segundo momento se corroboran las respuestas dadas con el desarrollo de las obras de los mismos autores. En el tercer momento se colocan en diálogo las respuestas de los autores, los aportes de otros teólogos y los aportes del autor de la investigación identificando siete posibles respuestas para la pregunta eje de la investigación; tales respuestas son las siguientes: la perspectiva; los documentos cristianos a lo largo de la historia; los dos testamentos; el ser humano; la relación ser humano-Dios; Jesús, el Cristo; y la Revelación.

El análisis de cada una de las siete posibles respuestas arroja como resultado la propuesta de unos nombres más precisos para la reflexión antropológica que se basa en cada una de estas respuestas. Finalmente, se concluye que una respuesta comprensiva de todas las anteriores es la Revelación; el investigador ofrece su particular comprensión de Revelación, de Antropología de la Revelación y de Antropología teológica en las cuales se basa para afirmar que es más adecuado, preciso y deseable hablar de Antropología de la Revelación y dejar de hablar de Antropología teológica.

Palabras claves: Teología, Antropología, Revelación, Antropología teológica, Antropología de la Revelación, Antropología bíblica, Antropología en perspectiva cristiana, Antropología de la dogmática cristiana, Antropología doctrinal cristiana, Antropología de la historia de la salvación, Antropología cristiana, Maurizio Flick, Zoltan Alszeghy, Miguel Benzo, Juan Luis Ruíz de la Peña, Wolfhart Pannenberg, Raúl Berzosa, Juan Luis Lorda y Moisés Roberto Peña Martínez.

## INTRODUCCIÓN

¿Qué soy yo? ¿Quién soy yo? Aunque esta pregunta, la cual el ser humano<sup>1</sup> se hace acerca de sí mismo, así como la pregunta acerca de su relación con Dios, probablemente han estado presentes desde los inicios de la humanidad, sólo hasta finales del siglo XIX se empezó a hablar de Antropología teológica como aquella disciplina que buscaba compilar los conceptos antropológicos presentes en las reflexiones escritas de los teólogos de todos los tiempos. A partir de ese momento han surgido muchas y muy diversas comprensiones de lo que es la Antropología teológica; razón por la cuál conviene en este momento de la historia y de la evolución<sup>2</sup> de la disciplina preguntarse ¿qué es la Antropología teológica? y más específicamente *¿qué es aquello que hace teológica la Antropología teológica?* esto con el fin de encontrar un horizonte, referente, fundamento y condiciones de posibilidad para tal Antropología que le permitan su configuración y consolidación dentro del maravilloso mundo del saber.

En esta investigación se le formulará la pregunta: *¿qué es aquello que hace teológica su Antropología teológica?* a siete autores que han anunciado explícitamente que sus obras son Antropología teológica; estos autores son: Maurizio Flick y Zoltan Alszeghy, Miguel Benzo, Juan Luis Ruíz de la Peña, Wolfhart Pannenberg, Raúl Berzosa y Juan Luis Lorda. Sus respuestas explícitas, así como sus respuestas implícitas en el desarrollo de sus obras se colocarán en diálogo, se *desconstruirán* a la luz de la estrategia propuesta por Jacques Derrida y se *reconstruirán* a la luz de las reflexiones sobre el método que hace Jürgen Habermas; esto con el objetivo de perfilar una respuesta, comprensiva de todas las anteriores, para la pregunta investigada.

Tal respuesta comprensiva, se puede llegar a convertir en la dinamizadora de la reflexión teológica sobre el ser humano y le permitirá también a dicha reflexión ofrecer un aporte más asertivo y crítico en el espacio interdisciplinar<sup>3</sup> de la búsqueda por la propia autocomprensión, la cual ha afrontado el ser humano a lo largo de su historia. Adicionalmente, tal respuesta será iluminadora también desde la perspectiva académica, pues ofrecería una plataforma clara y sólida sobre la cual apoyar la presentación y desarrollo de la tal Antropología en los espacios propios de la academia, lo cual es una responsabilidad de todo teólogo y en especial de todo licenciado en teología.

Aunque esta investigación se desarrolla y ofrece aportes para el espacio académico, va más allá de éste respondiendo a la inquietud existencial del ser humano por su autocomprensión. Esta reflexión investigativa tiene como supuestos fundamentales la existencia de Dios y la existencia de la capacidad, tanto del hombre como de Dios, de relacionarse entre sí.

---

<sup>1</sup> En este trabajo investigativo, se usará la expresión *ser humano* para designar a todo ser perteneciente al género humano independientemente de su género masculino o femenino; sin embargo, se respetarán los términos usados por cada autor para designar al mismo, dentro de tales términos se encuentran hombre y humanidad entre otros.

<sup>2</sup> En este trabajo investigativo, se entenderá evolución como proceso, despliegue o devenir y no como el paso de un estado inferior a uno superior.

<sup>3</sup> En este trabajo investigativo, se entenderá interdisciplinariedad en su sentido amplio, es decir en el que está implicada la multidisciplinariedad y la transdisciplinariedad. Más información sobre el debate de la interdisciplinariedad se encuentra en los textos de Wilhelm von Leibnitz, Jean Amos Komenski, Jean Piaget, Alfonso Borrero, Jean Marie Benoist, Edgar Morin y Carlos Vasco entre otros.

## 1. DESCRIPCIÓN DEL TEMA Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En este primer capítulo se presentará el tema y planteamiento del problema de ésta investigación, lo cual se realizará en cuatro partes: la primera describe la formulación del problema y la pregunta de investigación; la segunda presenta la justificación del problema elegido; la tercera indica los objetivos de la investigación; y la cuarta explicita el método utilizado para abordar el problema de investigación.

### 1.1 FORMULACIÓN DEL PROBLEMA Y DE LA PREGUNTA DE INVESTIGACIÓN

En un escenario académico, como lo es la universidad, encontrar la oferta de un curso llamado *Antropología teológica* es muy interesante, pero también genera muchas inquietudes. Además encontrar que dicho curso se incluye dentro de las llamadas materias sistemáticas de la teología, lleva a formularse inquietudes sobre su fundamento, desarrollo y alcance como área sistemática de la teología. Adicionalmente encontrar varios textos titulados Antropología teológica o con esta expresión como parte de su título aumenta las inquietudes sobre los procesos de investigación y contenidos de los mismos. A continuación no se pretende hacer una presentación exhaustiva de todas las posibles inquietudes que se generan, pero si se insinuarán algunas de éstas que llevan a vislumbrar el problema que aborda esta investigación, así como la pregunta que la inspira.

La primera inquietud que surge es ¿qué quiere expresar el término *teológica* agregado a la Antropología? Acaso ¿designa un sustantivo de nombre compuesto? o ¿se trata de un adjetivo del sustantivo Antropología? En el caso de ser un sustantivo de nombre compuesto ¿qué es lo que la hace tan particular como para constituirse en una ciencia especial? En el caso de ser un adjetivo, entonces será que éste ¿expresa un área de estudio propia de la Antropología? o ¿expresa una visión o perspectiva de estudio del ser humano? o ¿expresa el origen, carácter o naturaleza del contenido de tal Antropología?

Una segunda inquietud hace referencia a la larga discusión en torno a la relación entre la Filosofía y la Teología; la cual, en algún momento de la historia se caracterizó por la expresión *Philosophia ancilla Theologiae*. En este sentido ¿será que la expresión Antropología teológica pretende designar el estudio omniabarcante del ser humano, el cual incluiría a la Antropología filosófica que también tiene tal pretensión? configurándose así otro capítulo de esta larga discusión.

La tercera de estas inquietudes, derivada de la primera, hace referencia a que, si ¿con el nombre de Antropología teológica se designa una de las grandes áreas de estudio de la antropología, entre las cuáles se encuentran la Antropología sociocultural, la Antropología física o biológica, la Arqueología o la Antropología lingüística? entonces, ¿por qué no es reconocida como tal, por las diferentes Asociaciones de antropólogos? Y de no ser una de



esas grandes áreas, entonces ¿en cuál de estas áreas está contenida? o ¿a cuál de éstas áreas pertenece?

Una cuarta inquietud, también derivada de la primera, se puede plantear de la siguiente manera. Si la Antropología teológica ofrece un acercamiento a la comprensión del ser humano desde su propia y particular perspectiva, así como lo hacen otras ciencias y disciplinas, tales como la genética, la psicología y la medicina entre otras; entonces, ¿cuál sería el aporte específico que la Teología puede ofrecer a la comprensión del ser humano? En este mismo sentido, pero en relación con la segunda inquietud, ¿por qué otras ciencias y disciplinas no le dan un nombre propio a su aporte? ¿será necesario nombrar tantas antropologías como perspectivas, dimensiones, aspectos o características del ser humano se conozcan o como ciencias sean las que hagan su aporte?

Una quinta inquietud surge al pensar que la Teología es la fuente a la cual se recurre en busca de una comprensión del ser humano, pero de ser así, entonces ¿de qué teología se está hablando? ¿se trata de una teología católica o cristiana o musulmana o de cuál confesión religiosa? ¿a cuál fuente teológica se está refiriendo? ¿se trata entonces de una teología de carácter doctrinal, así como doctrinal es la Antropología marxista o cualquier otra que persiga el mismo objetivo de adoctrinamiento?

La enumeración de inquietudes podría crecer de manera exponencial si a cada una de las posibles respuestas a las preguntas planteadas anteriormente, se les hicieran nuevas preguntas y así sucesivamente. Sin embargo, las inquietudes planteadas condensan en buena medida los puntos nodales de la problemática que se quiere asumir en esta investigación.

Las anteriores inquietudes, o por lo menos varias de ellas, se pueden llegar a resolver si se indaga sobre el significado que tiene el término *teológica* que acompaña al término Antropología. Es decir, si se busca una posible respuesta a la primera inquietud planteada en esta sección, la cual formulada de la siguiente manera se convierte en la pregunta eje de este trabajo de investigación: ¿Qué es aquello que hace teológica la Antropología teológica?

Para comprender y definir mejor el problema y la pregunta abordados en esta investigación, conviene en primer lugar aclarar cómo se va a comprender el término *Antropología* a lo largo de este escrito. En segundo lugar se hace necesario aclarar cómo se va a comprender el término *teológica* dentro de la expresión Antropología teológica en este proceso investigativo. En tercer lugar conviene hacer un recorrido histórico para encontrar, en el origen y evolución de la Antropología teológica, elementos que permitan responder a la pregunta planteada.

**1.1.1 El término *Antropología*.** Para efectos de esta investigación, se ha optado por asumir que el término *Antropología*, dentro de la expresión Antropología teológica, es el nombre o sustantivo propio que designa la investigación sistemática que busca la comprensión del ser

humano. A continuación se presenta una breve comprensión y evolución de la Antropología.

Es bastante probable que al ser humano, desde las primeras generaciones, lo haya acompañado la pregunta por su propio ser, es decir, que desde su origen primitivo se haya formulado la pregunta ¿Quién soy yo? o ¿Qué soy yo? Probablemente no en estos términos, pero si en los términos que le permitieron ir conociéndose, configurando su identidad y diferenciándose de los demás seres con los que entraba en contacto en su vida cotidiana.

Sin embargo, la pregunta y reflexión sobre lo que es el ser humano, empieza a conformarse como disciplina académica en la época de la Ilustración, pero su origen oficial se ubica sólo hacia el final del siglo XIX y comienzos del XX de la era cristiana. Inicialmente *antropología* significaba *ciencia del hombre*, pero al afinarse más su metodología, así como al aumentar los materiales y campo de estudio, se fue dividiendo en *antropología física*, *antropología social* o cultural y *antropología económica* entre muchas otras<sup>4</sup>.

También su metodología y terminología ha variado de país a país, lo cual se ilustra en los siguientes ejemplos: lo que en Inglaterra se llama *antropología física*, en el resto de Europa se llama simplemente *antropología*; los ingleses llaman *antropología social* a lo que los norteamericanos llaman *antropología cultural*; en ocasiones al área que cubre la antropología se le denomina *sociología* o *etnografía*; en el contexto del estudio comparado de las religiones se le denomina *antropología* al estudio fenomenológico de las creencias y prácticas relacionadas con la naturaleza y destino del ser humano<sup>5</sup>.

A lo largo de la historia de la humanidad, múltiples y diversas preguntas sobre el ser humano han sido planteadas por la filosofía, por las diferentes ciencias, por la moral, por el arte y por la religión<sup>6</sup>; algunas de estas preguntas han encontrado respuestas posibles, las cuales están enmarcadas en su contexto de origen y no son definitivas. Tales respuestas han hecho su aporte al proceso de investigación sistemática que busca la comprensión de lo que el ser humano es; pero ninguna de éstas individualmente, ni la suma de todas ha logrado dar una explicación definitiva a la pregunta ¿qué es el ser humano? explicación que además resultaría imposible debido al carácter abierto e irrestricto del ser humano.

Hoy, la pregunta sobre el ser humano sigue abierta; las diferentes ciencias y disciplinas como resultado de su propia evolución, siguen encontrando nuevos elementos para enriquecer con su perspectiva particular la reflexión sobre el ser humano y con ésta, enriquecer también su auto-comprensión.

En el desarrollo de esta investigación se usará el término *Antropología* para designar el estudio sistemático del ser humano en su esfuerzo de autocomprensión; tal autocomprensión está inspirada en la pregunta ¿Qué es el ser humano?; está mediada por los elementos propios de cada perspectiva de aproximación a la misma; y está necesitada de

---

<sup>4</sup> BRANDON, Samuel George Frederick. Diccionario de religiones comparadas. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975. p. 182-183.

<sup>5</sup> Ídem.

<sup>6</sup> HOLGUÍN, Andrés. La pregunta por el hombre. 2 ed. Bogotá: Planeta, 1989. p.15.

los aportes de cada una de estas perspectivas las cuales convergen en un necesario esfuerzo interdisciplinario.

**1.1.2 El término *teológica*.** En esta investigación se ha optado por comprender el término *teológica*, de la expresión Antropología teológica, como el adjetivo que acompaña al sustantivo Antropología. A continuación se hace una breve presentación de este adjetivo, así como de sus implicaciones y de las inquietudes que como tal aporta a esta investigación.

Optar por comprender el término *teológica* como adjetivo, implica que se hace necesario indagar qué aporte particular ofrece éste a la Antropología, o cómo la determina, o cuáles son las características o propiedades que indica. Pues son éstas justamente las funciones de un adjetivo: determinar, calificar, expresar las características o propiedades del sustantivo que acompañan.

De acuerdo con lo anterior se hace necesario preguntarle a la Antropología teológica, cuál es su particularidad o aporte especial a la reflexión sobre lo que es el ser humano, el cual la lleva a constituirse como una disciplina particular.

También es necesario preguntarle a la Antropología teológica si su adjetivo expresa que ésta se trata de un área de estudio de la Antropología, es decir, si lo teológico es una de las partes que conforman el estudio sobre el ser humano. La anterior pregunta llevaría a otras tres preguntas ¿cuáles son las otras áreas?, ¿todas éstas se encuentran en el mismo nivel? y ¿es necesario entonces dividir al ser humano para que cada una de estas áreas lo estudie separadamente constituyéndose así como una disciplina independiente?

Otra pregunta que se hace necesaria en este contexto, es si el adjetivo *teológica*, se refiere a una posible perspectiva para abordar el estudio del ser humano como ser integral, es decir, sin pretender dividirlo para su estudio como en el caso de la pregunta anterior. Pero si se trata sólo de una perspectiva de aproximación, entonces se corre el riesgo de caer en un posible perspectivismo que no considera o desestima otras perspectivas.

Una pregunta adicional que hay que hacerle a la Antropología teológica, es si su adjetivo expresa el origen del contenido que ésta presenta en su reflexión, o si lo que expresa es el carácter de ese contenido que presenta, o si lo que expresa es la naturaleza de tal contenido.

Si bien la Antropología teológica no puede contestar por sí misma a todas las preguntas que genera comprender el término *teológica* como un adjetivo, los autores que han reflexionado y escrito sobre tal disciplina, sí están en capacidad de responder a estos cuestionamientos que se compendian en la pregunta eje de esta investigación, la cual se planteó anteriormente, pero que se vuelve a recordar en este punto del escrito: ¿qué es aquello que hace teológica la Antropología teológica?

Antes de abordar los autores a la luz de la pregunta planteada, conviene revisar el recorrido histórico que ha tenido la Antropología teológica buscando en éste elementos que puedan

aportar para comprender mejor tal pregunta, así como elementos que permitan una mejor comprensión del problema planteado y también elementos que permitan ir esbozando una respuesta general a la misma.

**1.1.3 Antropología teológica.** La Antropología también ha sido abordada por la reflexión teológica que, en su amplio y diverso campo, ha abierto para ésta un espacio en su ámbito sistemático. Esta reflexión ha tenido una interesante evolución a lo largo de la historia, razón por la cual conviene en este momento abordar dicha evolución a la luz de lo planteado por Angelo Scola, quien es un conocido teólogo contemporáneo que ha dedicado gran parte de su vida y de sus escritos a la Antropología teológica.

De acuerdo con Scola, se pueden distinguir tres momentos en la evolución histórica de la Antropología teológica. El primer momento se refiere a su nacimiento, que comprende un primer tiempo de reflexión manualística como intento de una reflexión unitaria sobre el hombre y un segundo tiempo en el que se cuestiona esta teología del manual. El segundo momento hace referencia a las perspectivas de renovación de la Antropología teológica, que abarca el esfuerzo por una comprensión más profunda de la Revelación como evento y la necesidad de una articulación cristocéntrica de la teología. El tercer momento el autor lo desarrolla retomando el asunto de la relación entre la Antropología teológica y la Cristología, para lo cual presenta diferentes perspectivas de autores de la segunda mitad del siglo XX<sup>7</sup>.

A continuación se presentarán, de manera más detallada, los dos primeros momentos que aportan elementos valiosos para el problema y la pregunta investigados, así como también para su posible respuesta. Los aportes del tercer momento se incorporarán en la presentación del primero y del segundo, pues en el tercer momento el autor hace un desarrollo de lo que ya había planteado en los dos primeros.

**1.1.3.1 El Nacimiento de la antropología teológica.** Este es el primer momento de la visión histórica presentado por Scola, que a su vez se subdivide en dos tiempos: el primero corresponde a la visión manualística sobre el ser humano y el segundo corresponde al cuestionamiento de la teología del manual.

**La reflexión manualística sobre el hombre.** Las cuestiones sobre el hombre siempre han sido relevantes para la reflexión teológica desde sus inicios; sin embargo, el interés por una reflexión específica y completa surge en el siglo XIX inspirado en la práctica de la recolección sistemática del saber en manuales, la cual había sido iniciada por los filósofos del siglo XVIII<sup>8</sup>. Se pasa aquí de una reflexión teológica aislada sobre los asuntos del hombre a un intento de reflexión teológica unitaria sobre él; sin embargo, según Scola, no es muy claro aún el objetivo que se persigue con esta recolección y tampoco se vislumbra

---

<sup>7</sup> SCOLA, Angelo (Dir.); MARENGO, Gilfredo; PRADES LÓPEZ, Javier. Antropología teológica. Valencia: EDICEP, 2003. p. 13-42.

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 13-14.

una motivación auténticamente teológica, parece más bien una respuesta o reacción frente a los avances de la filosofía.

Como un antecedente de este paso a la reflexión teológica unitaria, se pueden mencionar el tratado *De Gratia* que aparece en el siglo XVII y el tratado *De Deo creante et elevante* que se conforma en la segunda mitad del siglo XIX. Para más información sobre estos tratados ver el ANEXO A y el ANEXO B respectivamente.

Según Giovanni Pusineri, citado por Scola, en el siglo XIX, la expresión *Antropología sobrenatural o teológica*, empieza a utilizarse para expresar la recolección sistemática de las afirmaciones teológicas sobre el hombre<sup>9</sup>. Esto podría indicar que en el momento que surge la expresión Antropología teológica, el término *teológica* hacía referencia al origen y carácter de las afirmaciones allí recolectadas, es decir, al hecho que provenían de la reflexión teológica. En otras palabras, la Antropología sería teológica porque sus afirmaciones provenían de los teólogos. Pero acaso ¿es el oficio de quien hace una afirmación lo que determina el carácter de tal afirmación? De ser así, entonces ¿una recolección sistemática de las afirmación sobre el ser humano provenientes de las reflexiones de los abogados, se constituiría en una Antropología Legal o del Derecho? Y si las reflexiones sobre el ser humano provinieran de los emboladores, empresarios, carpinteros, artistas o cualquier otro grupo humano, entonces ¿cómo debería llamarse su recolección sistemática?

Varios años después de esta primera recolección sistemática, en la segunda mitad del siglo XX, surge el interés por conformar un tratado completo de Antropología Teológica, empresa que se iniciará en manos de Karl Rahner y de Maurizio Flick entre otros, quienes se inspiraron en el ensayo de Josef Rupert Geiselman<sup>10</sup>. En ese momento de la historia, el interés por la reflexión sobre el ser humano ya no estaba diseminado en medio de la reflexión teológica, sino que dicha reflexión, la teológica, se ocupa de manera especial de los asuntos del ser humano y los quiere tratar exhaustivamente. En este momento es cuando se empieza a hablar más propiamente de una reflexión teológica unitaria sobre el ser humano, pero ¿cuál era la razón que tenían estos tratadistas para llamar teológica su Antropología? Esta pregunta la contestará Flick ...en el numeral 2.1...

La teología del manual pronto muestra sus limitaciones, Scola señala las siguientes: no responde a las necesidades de una Antropología teológica verdaderamente unitaria y completa; la reflexión antropológica sigue apareciendo fragmentada; al asumir la forma moderna del pensamiento se vuelve irrelevante para la comprensión teológica del hombre, pues lo reduce a las propias capacidades intelectivas.

Lo anterior genera dos problemas relacionados con la pregunta eje de esta investigación. El primero es que por estar fragmentada la reflexión teológica sobre el ser humano se hace imposible responder ¿qué es aquello que hace teológica la Antropología teológica? puesto que una posible respuesta estaría igualmente fragmentada y desarticulada; a lo sumo se

---

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. 14.

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 15-16.

alcanzarían varias posibles respuestas para cada fragmento, pero no una sola respuesta que pudiera servir para todos los fragmentos. El segundo problema que se puede generar a partir de estas limitaciones, es que si lo teológico de la Antropología teológica es el oficio de quienes hacen la reflexión, el cuál es extrínseco a ellos, entonces la razón para llamarla teológica sería igualmente extrínseca y por lo mismo dejaría de ser Antropología.

**El cuestionamiento de la teología del manual.** El intento de superación de la teología del manual y de sus limitaciones se dio gracias a aportes de teólogos en tres aspectos fundamentales: la recuperación de la gracia increada en la concepción del hombre; la recuperación de la Sagrada Escritura y de la Tradición; y el giro antropológico<sup>11</sup>. Estos tres aspectos se presentan a continuación y se retomarán para profundizarlos en los siguientes capítulos de este escrito, pues su aporte a una posible respuesta a la pregunta eje de investigación es sustancial:

Al cuestionamiento de lo planteado en el tratado *de Gratia* se debe la recuperación de la atención prestada al Espíritu Santo, que se manifiesta especialmente en el interés por señalar la inhabitación de las personas divinas en el hombre justificado<sup>12</sup>. Plantear esta inhabitación de las personas divinas en el ser humano, devuelve el posible carácter teológico a la Antropología y a su vez le permite seguir siendo Antropología al seguir centrando su reflexión en el ser humano mismo y no fuera de él, superando el extrinsecismo. En otras palabras, ya no es el oficio de quien hace las afirmaciones lo teológico de la antropología, sino que es la inhabitación de la trinidad en el ser humano, la que le da el carácter teológico a la antropología.

La conversión del hombre es concebida en términos de su participación en la vida divina, como el resultado de la participación de la gracia increada -el Espíritu de Jesucristo- y la gracia creada o frutos de tal participación en la existencia del hombre. Es justamente la participación en la vida divina, la que le permite al hombre tener conocimiento y experiencia de su existencia<sup>13</sup>. Este nuevo énfasis en la participación del ser humano en la gracia increada con sus consecuencias propias, la cual es además conocida y experienciable por parte del ser humano, ofrece varias luces sobre las razones por las cuales es teológica la Antropología, por lo cual se constituye en otro aporte a profundizar en esta investigación.

Otro aporte de este momento de la reflexión vino gracias a la recuperación de las fuentes originarias, Sagradas escrituras y Tradición, que en el tiempo anterior habían estado un poco relegadas; la recuperación del dato revelado frente a la argumentación filosófica de la época precedente es también parte de este importante aporte<sup>14</sup>. Sin duda, Sagradas escrituras, Revelación y dato revelado, entendido este último como algo puesto “positum” o dado “datum” al ser humano, son elementos que se han de tener en cuenta a la hora de

---

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 21-27.

<sup>12</sup> *Ibíd.*, p. 21.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, p. 21-22.

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 22-23.

contestar la pregunta ¿qué es aquello que hace teológica la Antropología teológica? lo cuál es el objetivo general de esta investigación, razón por la cual se retomará este aspecto ...en el capítulo 3...

Es Karl Rahner quien hace un tercer aporte a la reflexión antropológica de esta época por medio de lo que hoy conocemos como el *giro antropológico*, que se constituyó como el primer intento de pensar de manera sistemática la Antropología teológica. Él considera de manera simultánea y profunda la filosofía contemporánea y el sujeto, manteniendo el vínculo intrínseco entre hombre y gracia, entre lo que es el hombre y su fin, entre el orden histórico y el sobrenatural, lo que va a nombrar como el *existencial sobrenatural*.

Dicha vinculación implica, por un lado, que el hombre al rechazar su fin sobrenatural está rechazándose a sí mismo y de otro lado, que todo acto humano participa de la dimensión sobrenatural, debido a que ésta siempre está presente en el orden histórico. Este aporte a la reflexión teológica sobre el ser humano, da grandes luces para resolver la pregunta eje de esta investigación, pues permite intuir que aquello que hace teológica a la Antropología teológica no debe buscarse por fuera del ser humano, sino en su propia existencia y tampoco debe buscarse por fuera de la historia, sino en su transcurrir.

Sin embargo, esta posición rahneriana corre el riesgo de caer en una identificación del orden histórico con el sobrenatural, entonces ¿cuál es el límite de esta vinculación, para evitar esa identidad? ...en el capítulo 3... se retomará dicha relación.

Luego de este breve recorrido por el nacimiento de la Antropología teológica, se presentarán las perspectivas que Scola señala como renovadoras para tal reflexión.

**1.1.3.2 Perspectivas para una renovación de la antropología teológica.** Este segundo momento de la visión histórica presentada por Scola, se subdivide en dos aspectos: el primero corresponde a la Revelación como evento y el segundo corresponde al cristocentrismo objetivo. Tal vez el autor al presentar estas perspectivas quiere señalar la importancia y necesidad que tiene para la Antropología teológica contar con una concepción de la Revelación y el papel que la historia del acontecimiento Cristo juega en tal comprensión.

**La Revelación como evento.** El Concilio Vaticano II hace un importante aporte a la renovación de la Antropología teológica en *Dei Verbum* 2 a 6, al proponer una comprensión de la Revelación como verdad y como historia en la persona de Jesús de Nazaret, en quien se concreta la auto-comunicación de la trinidad a los hombres. Como resultado de lo anterior, la verdad adquiere una comprensión con identidad de evento histórico, dejando atrás su comprensión a-histórica y formalista<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 28-29.

En síntesis, el Concilio propone reconocer la verdad como evento en Jesucristo, con lo cual se configura una nueva relación verdad-historia y una comprensión de verdad como Revelación, lo que la hace indeducible tanto desde el punto de vista conceptual, como desde el punto de vista trascendental.

Con este aporte se da un paso más del quehacer de la Antropología teológica, pues con la concepción planteada de Revelación, se acorta la distancia entre el orden histórico y el sobrenatural, favoreciendo así la superación del extrinsecismo. Además, al orientar la reflexión antropológica al evento Jesucristo, lleva a los teólogos a plantearse la relación entre dicho evento con la comprensión del ser humano. De esta reflexión surge el cristocentrismo objetivo.

**El cristocentrismo objetivo.** La propuesta de un cristocentrismo objetivo es uno de los frutos más significativos de este periodo teológico contemporáneo. Éste hace un gran aporte para la comprensión de la totalidad del Misterio cristiano, en su singularidad y en su universalidad, pues se convierte en clave de comprensión de la totalidad de lo real y de la historia<sup>16</sup>.

El cristocentrismo objetivo, es objetivo debido a que parte de la confesión de que en un instante preciso de tiempo, un hombre histórico concreto, por ser hijo de Dios, se ha presentado como único salvador, centro del cosmos y de la historia<sup>17</sup>.

De acuerdo con Scola, Karl Barth hace su aporte a esta reflexión al profundizar en el significado auténticamente teológico de la Revelación, es decir, en el hecho que es Dios mismo quien se revela al hombre y no que el hombre alcanza tal revelación en su indagación en la pregunta sobre Dios. Agrega que todo lo anterior, confirma su verdad y se realiza en la historia de Jesús. Sin embargo, no afirma con esto, que la Revelación se da independientemente del ser humano, sino que involucra su libertad cuando al reconocerla la hace propia<sup>18</sup>.

Lo anterior exige dos principios metodológicos que Barth también señala. El primero afirma la imposibilidad de acceder a Dios eludiendo la Revelación, lo que positivamente significa que todo acceso a Dios está necesariamente mediado por su Revelación. El segundo afirma que todo conocimiento de Dios es legítimo sólo en la objetividad de Jesucristo, mediación realizada de Dios<sup>19</sup>.

Para Scola, H. U. von Balthasar acoge el aporte de Barth sobre un riguroso cristocentrismo y logra un nuevo avance al incluir en la reflexión sobre la Revelación, la libertad de Jesucristo en su misión; confirma también la libertad del hombre para acoger tal

---

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 30.

<sup>17</sup> *Ídem.*

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 31-32.

<sup>19</sup> *Ídem.*



Revelación, así como la libertad y gratuidad de Dios para realizarla. En Jesucristo se integran y realizan las tres<sup>20</sup>.

La consideración de la unidad entre la libertad humana con la libertad y gratuidad de Dios, las cuales operan en la Revelación, evidencian que ésta acontece en el horizonte cognoscitivo humano, pero va más allá de éste; también evidencian que la Revelación exige la participación activa del hombre para su apropiación. El hombre no es un ser pasivo ante la Revelación, sino por el contrario, la Revelación para realizarse exige de la participación activa del ser humano en uso de su libertad. Por tanto la Revelación no es un asunto externo al hombre. Todo lo anterior es confirmado en Jesucristo<sup>21</sup>.

Tanto el aporte del Concilio como el del cristocentrismo objetivo son importantes para los objetivos de esta investigación, pues al proponer la Revelación en Jesucristo como realidad personal e histórica vinculante entre el ser humano y Dios, además de instaurar un nuevo paradigma de comprensión de la misma, la hace también una posible respuesta a la pregunta ¿qué es aquello que hace teológica la Antropología teológica? por esto el aporte de la Revelación será retomado ...en el capítulo 3... Sin embargo, tal planteamiento sugiere otras preguntas, entre las cuales están: ¿toda la Revelación es el evento Jesucristo?, de ser así, entonces ¿todo lo que se puede decir del ser humano está dicho en Jesucristo?, o expresado de otra manera ¿la respuesta sobre lo que es el ser humano es totalmente deducible del evento Jesucristo? de ser así, entonces ¿Antropología teológica es lo mismo que Cristología o una parte de la misma? Y en ese mismo sentido ¿para qué una Antropología teológica si ya hay una Cristología? Posibles respuestas a estas inquietudes las presentarán, ...en el segundo capítulo... de este escrito, los autores que afirman que lo teológico de la Antropología es lo cristológico.

**1.1.4 El problema y la pregunta.** El recorrido presentado en los tres numerales anteriores ha permitido perfilar el problema y la pregunta eje que animan esta investigación; sin embargo, a continuación se puntualizarán algunos de esos aspectos que son fundamentales para abordar este problema, se presentará también el problema de manera concreta y finalmente, se presentará la pregunta de investigación.

Un primer aspecto que revela el recorrido realizado es el hecho que la pregunta del ser humano por sí mismo, ha estado presente a través de los siglos, esto indica la relevancia y necesidad de asumir la reflexión sobre esta pregunta, así como sobre la mejor manera de configurar dicha reflexión.

Un segundo aspecto que se evidencia es el hecho que la preocupación por la pregunta sobre el ser humano no es sólo un asunto privado y personal, sino que tal pregunta y su reflexión se ha institucionalizado, formulándose y trabajándose por las diferentes disciplinas académicas, así como por las diversas comunidades científicas. Por supuesto, la teología ha hecho lo propio y ha querido ofrecer su aporte.

---

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 33-35.

<sup>21</sup> *Ídem.*

En tercer lugar se percibe el hecho que la Antropología, por su reciente configuración como disciplina académica, presenta diferentes concepciones, enfoques y maneras de comprenderse. En el caso de la Antropología teológica esto se da con mayor intensidad debido a que su origen es aún más reciente.

Un cuarto aspecto que resulta del recorrido realizado es el hecho que en la Antropología teológica, la reflexión de las diferentes épocas evidencia la diversidad de comprensiones de la misma disciplina como disciplina. No hay un horizonte común, sino que hay muy diversos horizontes que comprometen incluso los fundamentos y condiciones de posibilidad de la misma, lo cual le impide una configuración más sólida como disciplina. Lo anterior se refleja también en la manera de comprender qué es aquello que hace teológica la Antropología teológica, pues el mismo recorrido permite ver que esta pregunta se ha contestado de diversas maneras, algunas de éstas contradictorias entre sí, otras complementarias entre sí, pero aún sin encontrar un acuerdo o una respuesta que de cabida a todas las anteriores y que permita identificar un referente común de la disciplina, el cual es necesario para su configuración.

A los anteriores aspectos resultantes del recorrido realizado, se suma lo indicado al principio de este escrito sobre lo común que es encontrar como parte del programa de estudios de las facultades o departamentos de teología de las diferentes universidades del mundo, una materia, área o asignatura llamada *Antropología Teológica*, pero tanto el contenido propuesto como la comprensión que presentan de la disciplina como tal varían considerablemente de una universidad a otra, incluso de un profesor a otro en la misma facultad. Esto evidencia que también hay gran disparidad en la manera de presentar la *Antropología Teológica* al interior de la misma universidad como resultado y reflejo de la disparidad de la disciplina. Si bien la variedad de enfoques al presentar la Antropología teológica es deseable y favorece el desarrollo de su reflexión; la variedad de comprensiones de la disciplina como disciplina, así como de su horizonte, referente, fundamentos y condiciones de posibilidad, se convierte en un problema para su configuración, comprensión y desarrollo.

De la misma manera, una búsqueda en las bibliotecas disponibles permite identificar cientos de libros titulados *Antropología Teológica* o que se refieren a ésta en algún aparte de su contenido. Pero igual que en los casos anteriores, la comprensión de la disciplina como disciplina varía de un autor a otro y consecuentemente varían los contenidos de sus obras; tal diferencia de comprensión y de contenidos puede incluso llevar a una contradicción interna en la reflexión de la Antropología teológica

Tanto el recorrido, como los aspectos adicionales presentados anteriormente han permitido perfilar el problema que genera la comprensión del término *teológica* de la expresión Antropología teológica. No es claro para la reflexión teológica hoy, qué significa realmente este adjetivo agregado a la Antropología, es decir, no es claro qué es aquello que hace teológica a la Antropología teológica.

Esta falta de claridad que se deduce de las diferentes y posibles respuestas que se han dado y pueden darse a la pregunta eje de esta investigación, puede indicar que no hay un horizonte común para la Antropología teológica o dicho de otra manera que hay tantas Antropologías teológicas como respuestas hay a esta pregunta. El problema aquí no es la diversidad en el modo de abordar o enfocar la Antropología teológica de los diferentes autores o escuelas, pues estos siempre serán diversos, sino el problema es que el horizonte, referente, fundamento y condiciones de posibilidad sean diversos, pues si estos son diversos tendríamos tantas disciplinas como autores y no una disciplina desarrollada de manera diversa por diferentes autores.

No tener claro lo que hace teológica la Antropología teológica también dificulta comprender cuál puede llegar a ser el aporte particular que la reflexión teológica puede hacer a la autocomprensión del ser humano y por lo mismo puede dificultar un trabajo interdisciplinario que vaya en el mismo sentido, pues no sabría propiamente cuál es su lugar particular en dicho trabajo.

Sería imposible pretender abarcar todas las inquietudes planteadas anteriormente en un trabajo monográfico de pregrado, razón por la cual esta investigación abordará solamente el problema que genera la comprensión del término *teológica* de la expresión Antropología teológica; el cual es un problema eminentemente académico y por lo tanto de gran interés para cualquier teólogo, en especial para cualquier licenciado que además de enseñar quiera hacer su aporte para el desarrollo de la reflexión de su disciplina.

Para abordar este problema se preguntará a siete teólogos, ¿por qué llaman teológica su Antropología teológica? Con base en los hallazgos de la investigación, se evaluará la posibilidad de encontrar o proponer una respuesta común de la reflexión teológica para esta pregunta.

Como ya se había mencionado, la pregunta que ha venido animando y animará todo el proceso investigativo es *¿qué es aquello que hace teológica la Antropología Teológica?*

## **1.2 JUSTIFICACIÓN**

La importancia y relevancia que ha tenido, a lo largo de la historia de la humanidad, la pregunta *¿Qué es el ser humano?* es ya razón suficiente para emprender y llevar a buen término esta investigación. Sin embargo, hay otras razones que se suman a la anterior y aumentan su grado de pertinencia, entre estas se mencionan las siguientes:

El interés generalizado por la pregunta sobre el ser humano refuerza el interés de la teología y de los teólogos en particular, por hacer un aporte desde su punto de vista particular a una posible respuesta a dicha pregunta. Tal interés se hace explícito en el Concilio Vaticano II, específicamente en el número diez de la Constitución *Gaudium et spes*, que presenta la pregunta por sí mismo, como uno de los interrogantes más profundos del hombre. Entonces, brindar un aporte a la comprensión que el ser humano tenga de sí mismo desde la

teología, además de ser un interés primordial de la teología lo es más aún de la teología cristiana que cree en el Dios encarnado tal como lo señala el número ventidos de la misma Constitución. Pero tal aporte requiere de una reflexión desarrollada de manera ordenada, sistémica y sistematizada, para lo cual se requiere al menos un horizonte y un referente común.

Un horizonte y referente común pueden llegar a construirse basándose en la respuesta que esta investigación ofrezca a la reflexión de la Antropología teológica, pues las diferentes concepciones, enfoques y maneras de comprender lo teológico de la Antropología Teológica le dificultan su configuración como disciplina, por lo tanto comprender qué es lo teológico de la Antropología teológica facilitaría un aporte más asertivo de la misma a la comprensión del ser humano.

También para los teólogos interesados en las cuestiones de ese campo hermenéutico que se ha denominado Antropología, es importante gozar de un horizonte y referente común sobre los cuales construir sus reflexiones y aportes al desarrollo de la Antropología teológica, así como de la Teología y la Antropología en general.

Para la disciplina en sí, así como para la academia que pretende ofrecerla como parte de sus programas de formación, es importante contar con una disciplina que pueda dar razón del nombre que lleva y de su aporte específico al saber en general y a la Antropología en particular.

Perfilar una Antropología teológica tendría también un alcance iluminador y liberador para el ser humano, quien tendría indicios más claros de lo que es él como ser humano de acuerdo con la revelación de Dios y no sólo de acuerdo con el concepto de un autor en particular. Lo anterior suministraría un nuevo horizonte de sentido para el ser humano desde la óptica cristiana con las obvias consecuencias a nivel eclesial.

Para el autor de esta investigación, que es un estudiante de la licenciatura en teología que se interesa en la Antropología, este trabajo le es muy relevante porque, aparte de las razones anteriores, se convierte en un primer paso fundamental y necesario en su interés particular por ofrecer un aporte, desde la espiritualidad con perspectiva interreligiosa, para la comprensión de la realidad del ser humano; aporte que también quiere ser presentado y ofrecido para la universidad y para la academia en general.

### **1.3 OBJETIVOS**

Esta investigación pretende explorar y describir qué es aquello que hace teológica la Antropología teológica.

Para lograr lo anterior, la investigación buscará:

1. Describir la razón que exponen siete diferentes autores para llamar teológica su antropología.
2. Corroborar con el desarrollo de la obra de los autores, la respuesta que han ofrecido a la pregunta eje.
3. Analizar dichas razones en busca de puntos de encuentro y diferencias entre los planteamientos de los autores, así como a lo largo del recorrido histórico hecho.
4. Proponer una respuesta a la pregunta ¿qué es aquello que hace teológica la Antropología teológica? que comprenda las diversas respuestas de los autores analizados y sea un aporte más para la reflexión de la Antropología teológica.

## 1.4 EXPLICITACIÓN DEL MÉTODO

En sus reflexiones sobre el método teológico, Olegario González de Cardedal afirma que el “método es la forma que nos permite abarcar de manera refleja y ordenar un conjunto de realidades, que deben ser percibidas en su lógica interna y en su conexión con las demás. Se trata de descubrir el principio que religa esas realidades en el orden del ser y, por ello, de descubrir la manera de mostrarlas a los demás, de forma que aparezcan en su verdad interna y en su capacidad de afectar a los sujetos que las conocen”<sup>22</sup>. Teniendo en cuenta esta concepción de método, a continuación se explicitará el método propio de esta investigación.

El método utilizado en esta investigación ha querido inspirarse en las reflexiones de Jacques Derrida sobre la estrategia de *destrucción* y en las reflexiones de Jürgen Habermas sobre la *reconstrucción*, las cuales se presentan a continuación de manera breve. Posteriormente se presentará el método utilizado en el desarrollo de este trabajo, que aunque está inspirado en las reflexiones de Habermas y Derrida, no es una aplicación directa de las mismas.

**1.4.1 La *destrucción* de acuerdo con Derrida.** En este numeral no se pretende hacer una presentación exhaustiva de la estrategia de *destrucción* propuesta y trabajada por Derrida, asunto que ofrece suficiente material para desarrollar un trabajo de grado o varios de estos. Sólo se quiere hacer una presentación sumaria de la misma, casi que parafraseando al autor y a Patricio Peñalever, uno de sus comentaristas más reconocidos.

Derrida no presenta explícitamente su concepto de *destrucción*, de hecho parece que se abstuviera de hacerlo, tal vez en fidelidad a lo que el mismo concepto implica. La mayor referencia suya a la *destrucción* se encuentra en su obra *Psyché* que aparece también citada en la introducción de su obra *La destrucción en las fronteras de la filosofía*. Según Derrida:

---

<sup>22</sup> GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario. El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión. Salamanca: Sígueme, 2008. p. 307.

“Desconstruir era también un gesto estructuralista, en todo caso, un gesto que asumía una cierta necesidad de la problemática estructuralista. Pero era también un gesto antiestructuralista, y su fortuna depende por una parte de este equívoco. Se trataba de deshacer, descomponer, des-sedimentar estructuras (todo tipo de estructuras, lingüísticas, ‘logocéntricas’, ‘fonocéntricas’, -puesto que el estructuralismo estaba dominado sobre todo entonces por modelos lingüísticos, de la lingüística llamada estructural a la que se le llamaba también saussuriana-, socioinstitucionales, políticas, culturales y, sobretodo, y en primer lugar, filosóficas). Es por eso, sobre todo, por lo que se ha asociado el motivo de la desconstrucción al ‘postestructuralismo’ (palabra ignorada en Francia, salvo cuando ‘regresa’ de Estados Unidos). Pero deshacer, descomponer, des-sedimentar estructuras, movimiento más histórico, en cierto sentido, que el movimiento ‘estructuralista’ que se encontraba así puesto en cuestión, no era una operación negativa. Más que destruir, era necesario también comprender cómo estaba construido un ‘conjunto’, para lo cual era necesario reconstruirlo”<sup>23</sup>.

Peñalever interpreta la *desconstrucción* derridiana como un “desestructurar o descomponer, incluso dislocar las estructuras que sostienen la arquitectura conceptual de un determinado sistema o de una secuencia histórica; también des-sedimentar los estratos de sentido que ocultan la constitución genética de un proceso signifiante bajo la objetividad constituida, y en suma, solicitar o inquietar, haciendo temblar su suelo, la herencia no pensada de la tradición metafísica”<sup>24</sup>. Se destaca en esta interpretación la inclusión explícita de las secuencias históricas como objeto de *desconstrucción*, así como los estratos de sentido que pueden permanecer ocultos.

Con respecto al sentido oculto de los sistemas, Peñalever, refiriéndose a la escritura, agrega que la *desconstrucción* irrumpe en el pensamiento de la escritura, como si se tratara de una escritura de la escritura, que obliga al menos a otra lectura atenta a la cara oculta de este pensamiento, atenta también a las fuerzas no intencionales inscritas en sus sistemas significantes, con lo cuál se corre el riesgo de la mayor infidelidad hermenéutica<sup>25</sup>, pero que ofrece la posibilidad de redimensionar lo escrito e impulsar su desarrollo.

Es importante aclarar que para Derrida, la *desconstrucción* no se trata de un método, sino de una intervención estratégica y singular que se da o acontece en un lugar y momento del espacio a intervenir. Este acontecer desautoriza, desconstruye, tanto teórica como prácticamente, los axiomas hermenéuticos usuales de la identidad totalizable de la obra, así como también de la simplicidad o individualidad de la firma. En este sentido la *desconstrucción* es acontecimiento de carácter histórico-ontológico<sup>26</sup>.

Con base en lo anterior se puede afirmar que la *desconstrucción* es una estrategia de intervención de un sistema que acontece en un doble movimiento, o como lo llama Derrida,

---

<sup>23</sup> DERRIDA, Jacques. La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. Traducido por Patricio Peñalever Gómez. Barcelona: Paidós, 1989. p. 20.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 17.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 15-16.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 10, 15, 22.

un doble gesto: uno estructuralista y otro antiestructuralista. La *desconstrucción* implica deshacer, descomponer, des-sedimentar todo tipo de estructuras, no como una operación negativa de destruir o devastar, sino con el objetivo de comprender cómo están conformadas, cómo ha sido su proceso histórico y cuáles son sus sentidos ocultos, todo lo cual implica una reconstrucción de las mismas, corriendo en todo el proceso el riesgo de una infidelidad hermenéutica. Este doble proceso es lo que esta investigación quiere realizar con la Antropología teológica, como se explicará ...en el numeral 1.4.3...

**1.4.2 La reconstrucción de acuerdo con Habermas.** Igual que en el caso de Derrida, en este numeral no se pretende hacer una presentación exhaustiva del método de *reconstrucción* propuesto y trabajado por Habermas, asunto que también ofrece suficiente material para desarrollar uno o varios trabajos de grado. A continuación se presentará sumariamente dicho método acudiendo al concepto que el mismo autor presenta.

Habermas expresa, de manera muy concreta en una frase, su concepto de *reconstrucción* diciendo que “*Reconstrucción* significa, en nuestro contexto, que se procede a desmontar una teoría y luego a recomponerla en forma nueva con el único objeto de alcanzar mejor la meta que ella misma se ha impuesto: tal es el modo normal de habérselas con una teoría que en algunos puntos necesita una revisión, pero cuya capacidad estimulante dista mucho de estar agotada”<sup>27</sup>.

Como el objetivo del autor es la *reconstrucción* del materialismo histórico, él presenta y desarrolla los pasos que va a seguir para tal empresa, de dónde se pueden deducir los pasos de tal método. El primer paso en la *reconstrucción* es presentar la comprensión que se tiene de aquello que se quiere reconstruir. Un segundo paso es plantear una hipótesis que explicita por qué se requiere hacer la *reconstrucción*. Un tercer paso consiste en la presentación y examen crítico de los conceptos y de los supuestos fundamentales de aquello a *reconstruir*. Un cuarto paso es señalar, de acuerdo a lo presentado en el paso anterior, las dificultades que surgen de la aplicación de tales conceptos y supuestos. Un quinto paso es formular e ilustrar una propuesta de solución de carácter abstracto. El sexto y último paso es comprobar qué se puede aprender de las proposiciones concurrentes<sup>28</sup>.

El concepto que presenta Habermas de *reconstrucción*, así como los pasos que sigue para realizarla, son tan claros que no requieren una explicación adicional. Basta con agregar que la *reconstrucción* presenta también un doble movimiento, el primero de desmontaje y el segundo de recomposición, que valorando aquello que se quiere *reconstruir* quiere recomponerlo enriqueciéndolo para que alcance, de una mejor manera, lo que se había propuesto. Se trata de un proceso que permite la evolución de aquello que se *reconstruye*. Esta investigación quiere hacer un ejercicio de reconstrucción con la Antropología teológica, tal como se explicará ...en el numeral 1.4.3...

---

<sup>27</sup> HABERMAS, Jürgen. La reconstrucción del materialismo histórico. Traducido por Jaime Nicolás Muñoz y Ramón García Cotarelo. Madrid: Taurus, 1983. p. 9.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 131-180.

**1.4.3 El método de esta investigación.** Esta investigación quiere hacer un proceso de doble movimiento con la Antropología teológica, en particular con aquello que la hace teológica.

El primer movimiento estará inspirado en la estrategia de la *desconstrucción*, aprovechando su fortaleza en el deshacer, descomponer o des-sedimentar para: comprender qué es aquello que hace teológica la Antropología teológica; cómo ha sido el proceso histórico de esta caracterización; y cuáles son los sentidos ocultos que se pueden encontrar allí.

El segundo movimiento estará inspirado en el concepto del método de la *reconstrucción*, aprovechando su fortaleza en el recomponer, para ofrecerle a la Antropología teológica una mejor comprensión de lo que la hace teológica y con base en esto pueda ofrecer un aporte más asertivo a la comprensión del ser humano.

Este proceso de doble movimiento, más que una secuencia de pasos, es un modo de proceder sistémico que se seguirá desarrollando en los siguientes momentos:

El primer momento consiste en identificar y recibir las razones que los teólogos seleccionados presentan y ofrecen para llamar teológica su antropología, tal y como lo expresan en sus textos. En otras palabras, se le preguntará a cada autor seleccionado ¿qué es aquello que hace teológica su Antropología teológica?

El segundo momento consiste en corroborar la respuesta de los autores con el desarrollo de sus textos, esto con el objetivo de comprender mejor la respuesta recibida de ellos en el momento anterior y verificar las continuidades y discontinuidades entre lo dicho y lo hecho en su obra; en ese sentido se desconstruye para reconstruir aquellos sentidos no dichos con respecto a lo que hace teológica la reflexión adelantada por el autor. En otras palabras, se buscará una comprensión crítica de sus respuestas, apoyándose en una mirada al desarrollo de sus obras. La comprensión plasmada en este momento de la investigación no es exhaustiva, ni cubre toda la obra del autor analizado, sino que se concentra en una parte específica de ésta: las razones que cada una de estas antropologías tienen para llamarse teológica.

El tercer momento consiste en reunir los aportes de la evolución histórica de la Antropología teológica, los aportes de los diferentes autores analizados, así como los resultados de la comprensión crítica del autor de este trabajo, para que colocándolos en diálogo se presente, de ser posible, una propuesta de respuesta común para la pregunta eje de esta investigación. Tal respuesta le permitiría a la Antropología teológica ofrecer un aporte más asertivo en la reflexión que busca la comprensión del ser humano.

Como se puede ver el primer y segundo momento están más relacionados con la *desconstrucción* y el tercer momento con la *reconstrucción*, aunque los tres involucran elementos de una y otra. Adicionalmente y debido a su carácter sistémico, cada uno de los momentos de la investigación que se han presentado se diferencian entre sí, pero se



relacionan estrechamente unos con otros, sin mezclarse, lo que permite la articulación coherente de la investigación a realizar. Para efectos de esta investigación, el primer y segundo momento se presentarán en el segundo capítulo y el tercer momento se presentará en el tercer capítulo.

## **2. RESPUESTAS DE LOS AUTORES SELECCIONADOS A LA PREGUNTA ¿QUÉ ES AQUELLO QUE HACE TEOLÓGICA LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA?**

En esta sección se presentará la respuesta que cada autor da a la pregunta eje de esta investigación, la cual se contrastará con el desarrollo de su obra para señalar continuidades y discontinuidades entre su respuesta y el modo en que desarrollan su reflexión.

Estos autores se han seleccionado con la única intención de presentar por lo menos un autor de los enfoques más significativos en la evolución de la Antropología teológica a lo largo de la historia, en especial a partir de la segunda mitad del siglo XX. Con lo anterior no se afirma que son los autores más representativos de cada época o enfoque, sólo han sido seleccionados a juicio del autor de este texto por considerar que aportan de manera diversa y significativa al proceso investigativo que desarrolla y además porque ellos han anunciado explícitamente que van a hacer una Antropología teológica.

Los autores se presentan cronológicamente, aparece primero el autor que publica primero su libro y en último lugar aparece el autor que publica su libro más recientemente. Esto con el fin de facilitar la visualización de la evolución histórica que ha tenido en los últimos 60 años la reflexión sobre la Antropología teológica. En este sentido, también se quiere acoger la orientación de presentación cronológica sugerida por *Optatam totius* 16.

La presentación de cada autor se hará en dos partes. La primera, titulada *Lo que dice el autor*, describirá la respuesta que el autor da a la pregunta: ¿qué es aquello que hace teológica su Antropología teológica? La segunda, titulada *Lo que hace el autor*, buscará identificar las continuidades y discontinuidades entre la respuesta del autor y el modo por medio del cual desarrolla su Antropología teológica.

En las dos partes se pretende plasmar, de la manera más fiel posible, el pensamiento del autor estudiado. En ocasiones se enuncian algunas inquietudes que genera el pensamiento del autor estudiado a quien realiza esta investigación, las cuales se presentan de manera suficientemente diferenciada en el cuerpo del texto, esto con el fin de preservar la respuesta ofrecida por cada autor a la pregunta formulada.

Este segundo capítulo, que perfilará la respuesta de cada autor estudiado, se constituye en la base del tercer capítulo el cual buscará establecer un diálogo crítico entre las respuestas de los autores; dicho diálogo permita identificar los elementos fundamentales para la construcción de una respuesta comprensiva a la pregunta eje de esta investigación.

Los autores que se presentarán a continuación son: Maurizio Flick y Zoltan Alszeghy; Miguel Benzo; Juan Luis Ruíz de la Peña; Wolfhart Pannenberg; Raúl Berzosa; y Juan Luis Lorda. Una breve reseña bibliográfica de cada autor se puede encontrar en el ANEXO C.

## 2.1 FLICK y ALSZEGHY

Los siguientes son los aportes que brinda a esta investigación el pensamiento que Maurizio Flick y Zoltan Alszeghy presentan en su libro *Antropología Teológica*, publicado por primera vez en 1970. Este libro recoge dos de sus obras anteriores *Los Comienzos de la Salvación* y *El Evangelio de la Gracia* enriquecidas y modificadas en algunos de sus apartes por el movimiento teológico generado por el Concilio Vaticano II. Los autores afirman que su libro está destinado a ser un *vademecum* para quienes quieran profundizar en su investigación teológica<sup>29</sup>.

**2.1.1 Lo que Dice el Autor.** Flick y Alszeghy postulan en su libro que la Antropología teológica ha de ser el nuevo y necesario planteamiento del tratado *De homine*. Amplían su postulado presentando la perspectiva, fundamento y método de estudio de dicha Antropología.

Los autores entienden la Antropología Teológica como “un intento reflejo del hombre por alcanzar la comprensión de sí mismo, a través de la Revelación”<sup>30</sup>. Para ellos es antropología porque aborda la pregunta ¿qué es el hombre? y desarrolla una doctrina en este sentido. Y es teológica porque la autocomprensión de sí mismo se da a través de la Revelación.

De acuerdo con lo anterior, se puede afirmar que para ellos lo que hace teológica la antropología es la Revelación. Ya habían insinuado su respuesta al señalar que el tratado *De homine*, contenido en *De Deo creante* buscaba en la Revelación los datos fundamentales de la antropología<sup>31</sup>. Dicho en otras palabras, para los autores los tratados mencionados acudían a la Revelación para desarrollar su doctrina sobre el hombre y por esa razón son teológicos.

Si es la Revelación lo que hace teológica la Antropología, entonces surge la pregunta, ¿cómo entienden Flick y Alszeghy la Revelación?, pues aunque el interés de esta investigación no es preguntarse por la comprensión de Revelación que tienen los autores, en este caso se hace necesaria la pregunta debido a que es *a través* de la Revelación que ellos desarrollan su Antropología teológica.

Los autores no explican en su libro cómo entienden la Revelación, sin embargo, dicha respuesta se puede deducir de tres afirmaciones que ellos realizan en su texto y que se presentan a continuación.

La primera es que para hacer auténticamente teológico el asunto antropológico, es necesario que las afirmaciones constitutivas de éste, no sólo estén confirmadas por la Palabra de Dios, sino que tales afirmaciones han de brotar de esta Palabra y desarrollarse

---

<sup>29</sup> FLICK, Maurizio y ALSZEGHY, Zoltan. *Antropología Teológica*. Salamanca: Sígueme, 1970. p. 13.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 19.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 17.

según su orientación intrínseca. En este sentido agregan que la reflexión teológica sobre el hombre no debe limitarse a repetir fórmulas bíblicas, sino que ha de conceptualizar su doctrina de acuerdo al ambiente sociocultural donde se desarrolla, considerando también los interrogantes y convicciones presentes en la comunidad a la que pertenece el teólogo<sup>32</sup>.

La segunda afirmación de los autores, es que la consideración sobre el hombre atraviesa toda la teología. Esto lo afirman basados en el argumento que la intimidad de Dios, que según ellos es de lo que trata la teología, ha sido revelada en la medida en que ha sido comunicada al hombre, por lo cual la teología necesariamente tiene que hablar siempre del hombre. Postulan que un nuevo tratado sobre el hombre no se referiría a una parte de la Revelación, sino a un aspecto de toda la Revelación<sup>33</sup>.

La tercera afirmación es que la Revelación es un mensaje para que el hombre encuentre en Cristo el desarrollo pleno de su existencia personal, es decir, su salvación y para que se comprometa en el diálogo filial con el Padre. Dicho mensaje puede ser escuchado o no escuchado por el hombre, de acuerdo a su propio consentimiento<sup>34</sup>.

De acuerdo con estas tres afirmaciones, se puede decir que para los autores la Revelación es el hecho que la intimidad de Dios es comunicada al hombre, tanto en Cristo, como en la relación del hombre con Dios, lo cual se ha plasmado en las Sagradas escrituras y en la reflexión teológica en general. Por lo tanto, acudir a las Sagradas escrituras y a la reflexión teológica en busca de respuestas acerca de lo que es el hombre y desarrollar una doctrina que considere el contexto de quien la desarrolla, es acudir a la Revelación.

**2.1.2 Lo que hace el autor.** Su obra la desarrollan de acuerdo a lo que han planteado desde el inicio. Son concientes de la extensión de la reflexión propia de la Antropología teológica, la cual consideran como “todo el mensaje cristiano desde el punto de vista de la persona humana a la que Dios se comunica”<sup>35</sup>.

Debido a la extensión de la reflexión, deciden limitar su obra a la presentación de los aspectos doctrinales que consideran como los fundamentos sobre los cuales se puede estructurar todo el mensaje cristiano como Antropología teológica, estos son: el “hombre en su condición creada, en su primordial vocación a la amistad con Dios, su caída en el pecado, su ascensión laboriosa y gratuita hacia la unión con Cristo, en quien, reconciliado con el Padre, puede ir creciendo hasta la plenitud escatológica”<sup>36</sup>.

Para lograr lo anterior y prestando gran atención a la historia de la salvación y a su meta de conocer al hombre en su realidad concreta actual considerando su historicidad<sup>37</sup>, deciden

---

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 18.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 18-19.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 22-23.

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 23.

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 23-24.

<sup>37</sup> *Ibíd.*, p. 24, 35.

estructurar su texto en dos grandes partes, cada una con tres capítulos, en los que presentan los fundamentos mencionados.

En la primera gran parte, titulada *El hombre bajo el signo de Adán*, recurren a las Escrituras y a la reflexión teológica a lo largo de la historia para presentar el primer estrato de la realidad humana representado en la figura de Adán; para esto describen los elementos más fundamentales de esa realidad que son la condición de creatura del hombre, su condición especial y particular de ser imagen de Dios y el desequilibrio generado por el pecado. Lo anterior lo desarrollan en los primeros tres capítulos titulados: *El hombre, criatura de Dios*; *El hombre, imagen de Dios*; *El hombre alienado por el pecado*. En esta primera parte los autores ofrecen una explicación genética de la condición actual del hombre, quien vive en una permanente tensión entre su llamado a la perfección y las consecuencias de su pecado, plasmando así la primera fase de la historia de la salvación y abriendo el paso a la segunda fase<sup>38</sup>.

En la segunda gran parte, titulada *El hombre bajo el signo de Cristo*, basados también en las Escrituras y en la reflexión teológica, presentan la segunda fase de la historia de la salvación, la cual refleja el segundo estrato de la realidad humana representado en Cristo, el segundo Adán. Lo anterior lo desarrollan en los siguientes tres capítulos de su obra titulados: *En Cristo*; *Por Cristo*; *Hacia Cristo*. En esta segunda parte los autores muestran la acción de la gracia en el hombre, lo cual se realiza en la liberación y recreación operada en el hombre gracias a Cristo, quien reestablece la relación del hombre con Dios y reitera su llamado a la perfección<sup>39</sup>.

El desarrollo seguido por los autores en su obra refleja que:

- ⇒ Para ellos la autocomprensión del hombre a través de la Revelación se logra al recurrir a las Sagradas escrituras y a la reflexión teológica realizada a lo largo de la historia para descubrir allí los datos fundamentales del asunto del hombre. Pareciera entonces que ellos identifican la Revelación con la Palabra de Dios y ésta a su vez, con el texto bíblico.
- ⇒ Realizan un esfuerzo real por actualizar e interpretar las fuentes utilizadas, así como por presentar su contexto de origen. No se limitan a repetir fórmulas bíblicas ni citas de teólogos o escritos magisteriales, lo cual se puede ver en los diferentes apartes del texto<sup>40</sup>, donde partiendo de lo que ellos llaman los fundamentos bíblicos, los van relacionando con las reflexiones cristianas posteriores, hasta llegar a las más contemporáneas.
- ⇒ Quedan allí plasmadas las dudas y convicciones de ellos dos como teólogos, las que seguramente comparten con la comunidad a la que pertenecen. Lo cual se puede ver a lo largo de su texto y en particular al final de cada sección bajo el subtítulo *Temas de estudio*.

---

<sup>38</sup> *Ibíd.*, p. 24, 35, 39, 95, 219-224, 315-326.

<sup>39</sup> *Ibíd.*, p. 24, 35, 39, 319-326, 347-348, 523-526.

<sup>40</sup> Algunos ejemplos concretos de esta actualización se pueden ver en las páginas 49, 60-76, 120-146, 183-212, 496-520, 625-665, 822-854, 859-889.

- ⇒ Mantienen en términos generales la estructura temática básica de *De homine* y de *De gratia*.
- ⇒ Reconocen el carácter histórico, dinámico y de continua tensión de la reflexión sobre el hombre.
- ⇒ Para ellos es muy importante el aspecto de la relación del hombre con Dios y con los demás seres, la cual no ha sido manifestada tan enfáticamente cuando presentan su plan de reflexión. Sin embargo, lo relacional aparece a lo largo de los diversos capítulos y lo retoman con fuerza en la conclusión general en dónde llegan a postular dicha relación como la pregunta última y fundamental de toda antropología, así como lo característico de la visión cristiana de la misma<sup>41</sup>.

En síntesis, Flick y Alszeghy responden a la pregunta ¿qué es aquello que hace teológica su Antropología teológica? diciendo que es teológica porque la autocomprensión de sí mismo se da a través de la Revelación y porque las afirmaciones de tal Antropología deben brotar, ser orientadas y confirmadas por la Palabra de Dios, cuyo referente lo encuentran en las Escrituras y en la tradición teológica.

Finalmente, otros aportes que los autores hacen a esta investigación son: expresan el interés del ser humano por responder la pregunta sobre sí mismo y en esto explorar la respuesta a la pregunta fundamental de la antropología ¿qué es el ser humano?; expresan la necesidad de un nuevo planteamiento del tratado *De homini*, el cual se referiría al hombre como un aspecto de toda la Revelación y no como una parte de ésta; explicitan el carácter histórico y contextual tanto de la Revelación, como el de la reflexión sobre la misma; presentan a Cristo como plenitud del hombre y como quien reestablece la relación con Dios, por lo cual es salvación; señalan la importancia de no repetir fórmulas bíblicas, sino de presentarlas actualizadas.

## 2.2 BENZO

A continuación se presentan los aportes a esta investigación que ofrece la síntesis esencial de la lectura, reflexión y enseñanza de 25 años de Miguel Benzo, recogida en su libro *Hombre profano-Hombre sagrado*, publicado por primera vez en 1978.

**2.2.1 Lo que Dice el Autor.** Benzo inicia su primer capítulo señalando la dificultad que presenta el término Antropología teológica, afirma que en dicho término tanto el sustantivo, como el adjetivo están sometidos a profundas revisiones<sup>42</sup>.

En referencia al término *antropología*, afirma que la antropología debe ser una reflexión dedicada y profunda sobre el hombre, sin que eso lleve a una visión antropocéntrica del cosmos; agrega que la antropología no puede pretender ser no subjetiva, pues la guía una

---

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 597.

<sup>42</sup> BENZO, Miguel. *Hombre profano-Hombre sagrado*. Tratado de antropología teológica. Madrid: Cristiandad, 1978. p. 15.

pregunta sobre el hombre que se hace y responde el hombre mismo. Señala que no supone una continuidad ontológica con los demás seres, ni tampoco una discontinuidad ontológica con estos, pero que si parte del principio que hay ciertas diferencias entre el hombre y los demás seres. Indica que la antropología requiere aceptar la dependencia dialéctica entre el hombre y los sistemas sociales a los que pertenece. Finalmente, expresa que la antropología supone que el término hombre es unívoco y designa una naturaleza definida y permanente.

En referencia al término *teológica*, el autor afirma que el interés por la teología ha descendido considerablemente, entre otras razones por su crisis en cuanto a disciplina intelectual. Señala que en su tiempo se exigía a cualquier disciplina: rigor lingüístico, coherencia hermenéutica y vinculación con la praxis socio-política<sup>43</sup>.

En cuanto a la primera exigencia afirma que el lenguaje unívoco y abstracto propio de la ciencia, el cual contrasta con el lenguaje intuitivo y simbólico de los textos fundacionales de las diferentes religiones, resulta poco apto para expresar lo sagrado. De lo anterior concluye que el objeto de la teología, más que lo sagrado<sup>44</sup> en sí, son sus símbolos-mediaciones, de los cuales hay que determinar su naturaleza y delimitar el ámbito significativo al que hacen alusión, comparándolos y ubicándolos en las condiciones socio-culturales en las cuales surgieron.

La coherencia hermenéutica, segunda exigencia para la teología, implica que el mismo esfuerzo de comprensión del pensamiento de los autores bíblicos en sus contextos, ha de hacerse, con el mismo rigor, para la comprensión de las expresiones teológicas y dogmáticas posteriores a los testamentos, logrando con esto distinguir el mensaje religioso central de las formas de expresión propias de la cultura y de las circunstancias histórico-psicológicas concretas del tiempo del autor o autores de las mismas.

La tercera exigencia, la vinculación con la praxis socio-política se expresa en la preocupación del hombre contemporáneo por mostrar cuál debe ser la actitud de los individuos y de los grupos humanos ante el acelerado cambio histórico que se presenta. Señala además que el cristianismo y otras religiones no sólo son una apertura a una determinada concepción de lo sagrado, sino que deducen de ésta, una ética e ideal de vida al que el creyente ha de aspirar.

Hasta ahora, Benzo se limita a señalar las exigencias que la Antropología teológica tendría en cuanto disciplina, pero deja de señalar explícitamente por qué se puede considerar teológica una antropología, aunque estos tres elementos pueden llegar a ser parte de su respuesta.

Posteriormente, Benzo afirma que la pregunta central que ha de plantearse la antropología es “¿qué relación existe entre el hombre y lo sagrado?”<sup>45</sup>, la cual incluye: la cuestión por la

---

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 17-18.

<sup>44</sup> Benzo comprende “lo sagrado en cuanto tal” como el contenido de la fe y las demás experiencias religiosas que se expresan simbólicamente.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 20.

apertura del hombre a lo sagrado; la posibilidad de la penetrabilidad de lo sagrado en el hombre; el carácter sagrado de todo el hombre o los diferentes niveles de sagrado en sus elementos; la mayor sacralidad del ser humano frente a otras criaturas; el problema del mal y la iluminación de su origen y sentido desde lo sagrado.

Aunque el autor no especifica si se está refiriendo a la Antropología teológica, parece incluir allí otro elemento para su respuesta a la pregunta eje de esta investigación. La Antropología es teológica por el tema que aborda, en concreto, por abordar el tema de la relación del ser humano con lo sagrado y todas las cuestiones que esta relación implica.

Luego agrega que la Antropología teológica tiene la exigencia de superar una reflexión teórica, desencarnada y atemporal, ofreciendo elementos de carácter práctico que den respuesta concreta a la situación histórica en la que se produce<sup>46</sup>.

Lo anterior insinuaría que lo teológico de la antropología se concreta en su alcance práctico, encarnado y temporal, pero entonces surgen las preguntas, ¿Son estos tres elementos lo propio de la teología? ¿Son esos tres elementos lo que hacen que una antropología sea teológica? Parece no ser una respuesta definitiva, pero se constituye en otro aporte a la respuesta de la pregunta formulada.

Más adelante el autor presenta en un apartado especial lo que él llama *las antropologías bíblicas* señalando que el pensamiento antropológico de la Biblia se encuentra en el Génesis, Job y Eclesiastés, pues aunque los profetas y los autores del Nuevo testamento ofrecen perspectivas innovadoras no se ocupan de desarrollar lo que es el hombre, es decir, una antropología, sino que se ocupan de lo que debe ser y va a ser, es decir, una ética religiosa y carismática<sup>47</sup>.

Llama la atención que el autor presente las *Antropologías bíblicas*<sup>48</sup> en un apartado previo del desarrollo de su tratado de Antropología teológica. Esto pareciera insinuar que él considera que las antropologías bíblicas no son constitutivas de la Antropología teológica o por el contrario que son el fundamento sobre el cual ésta se basa. De ser el fundamento, la Antropología teológica sería teológica también, en cuanto se fundamenta en la Biblia.

Finalmente, Benzo explicita que el objetivo de su tratado de Antropología teológica es señalar las líneas fundamentales de una concepción cristiana del hombre que cumpla con las siguientes cinco exigencias<sup>49</sup>:

- ⇒ Considerar el ser del hombre y el del universo en una perspectiva más unitaria que lo que se había hecho hasta ese momento.
- ⇒ Partir de una perspectiva menos antropocéntrica del cosmos.

---

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 20-23.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 29-34.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 29-34.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 34-35.



- ⇒ Reducir al mínimo exigido por la fe la presencia de elementos extranaturales en el interior del mundo humano y no humano.
- ⇒ Respetar la autonomía del saber y el quehacer profanos.
- ⇒ Subrayar la interdependencia dialéctica entre el individuo y las estructuras sociales.

De acuerdo con la afirmación del párrafo anterior, la Antropología teológica sería teológica por ofrecer una concepción cristiana del hombre. Lo cual dejaría por fuera de la Antropología teológica los aportes antropológicos que ofrecen otras confesiones religiosas.

**2.2.2 Lo que hace el autor.** Benzo desarrolla su libro en los siguientes siete capítulos: *Presupuestos; Las grandes antropologías teológicas contemporáneas; ¿Está el hombre naturalmente abierto a lo sagrado?; ¿Penetra lo sagrado en el hombre?; ¿Hay en la naturaleza humana algún elemento más sagrado que los restantes? Relación entre conciencia y corporalidad; ¿Tiene el mal una dimensión sagrada?; y ¿Es el origen del hombre más sagrado que el de las demás criaturas?*

En el primero, el autor explicita su comprensión de la Antropología, de la teología, del hombre, de la circunstancia y contexto en los que él vive, de las Antropología bíblicas que él identifica y finalmente, presenta las cinco exigencias para desarrollar una Antropología teológica que responda a las circunstancias de su tiempo. Varios de estos aspectos se presentaron ...en el numeral 2.2.1...

En el segundo capítulo, Benzo presenta las líneas fundamentales de las Antropologías teológicas contemporáneas, de acuerdo a su esquema personal de comprensión<sup>50</sup>:

- ⇒ Panteísmo: todo es sagrado, lo profano no existe;
- ⇒ Gnosticismo: lo profano es lo maligno;
- ⇒ Integrismo: lo profano recibe su sentido de lo sagrado;
- ⇒ Teología dialéctica: lo profano y lo sagrado constituyen ámbitos autónomos;
- ⇒ Progresismo: lo sagrado recibe su sentido de lo profano;
- ⇒ Teología apofática del budismo: de lo sagrado nada puede decirse;
- ⇒ Teología radical: lo sagrado ha dejado de tener sentido para el hombre actual;
- ⇒ Antiteísmo: lo sagrado es lo maligno
- ⇒ Ateísmo: todo es profano, lo sagrado no existe.

Desde el tercer hasta el séptimo capítulo, el autor desarrolla las cinco preguntas que inspiran su investigación sobre las relaciones entre la dimensión profana y la dimensión sagrada del hombre. Estas preguntas son: ¿está el hombre naturalmente abierto a lo sagrado?; ¿penetra lo sagrado en el hombre y lo modifica?; ¿hay en la naturaleza humana algún elemento más sagrado que los otros? Relación entre conciencia y corporalidad; ¿tiene

---

<sup>50</sup> *Ibíd.*, p. 37.

el mal una dimensión sagrada?; ¿es el origen del hombre más sagrado que el de las demás criaturas<sup>51</sup>?

En estos cinco capítulos, Benzo presenta su comprensión de lo sagrado y lo profano, señalando que el hombre está naturalmente abierto a lo sagrado, pero requiere de la revelación para acceder lo sagrado en su más alto nivel; señala también, que lo sagrado entra en relación con lo profano y que la pregunta por el sentido último de las cosas siempre se resuelve en el plano de lo sagrado; presenta las posiciones de la fenomenología, de la psicología, de la filosofía, de los dos testamentos, de las reflexiones teológicas, del magisterio y de las perspectivas culturales contemporáneas sobre la relación entre conciencia y corporalidad, para afirmar que en el hombre todo es natural así como también lo es en los demás seres, excepto su vocación, la cual es don sobrenatural de Dios; aborda el problema del mal desde las perspectivas fenomenológica, filosófica, bíblica, agustiniana, escolástica, tridentina y teológica contemporánea, para afirmar que el mal es consecuencia de la ruptura generada por el pecado, pero que su dimensión sagrada sigue siendo un misterio presente pero no desvelado por la Palabra de Dios; finalmente, afirma que el hombre es más sagrado que los demás seres tanto por su naturaleza como por su origen y vocación<sup>52</sup>.

De acuerdo al recorrido hecho por el autor en el desarrollo de su obra se puede decir que:

- ⇒ Hace un gran esfuerzo por aportar elementos que permitan perfilar y comprender mejor la relación del hombre con lo sagrado, lo cual es, según él, el interés teológico fundamental en la reflexión antropológica.
- ⇒ En general desarrolla su discurso con rigor lingüístico, coherencia hermenéutica y en menor grado con vinculación a la praxis socio-política, que son las exigencias propias de una disciplina, que él mismo ha presentado.
- ⇒ Recurre a los dos testamentos con el objetivo de encontrar en ellos fundamentos para lo que está presentando en su reflexión.
- ⇒ Refleja la visión cristiana que ha anunciado desde el principio, sin dejar de presentar los discursos extra-cristianos necesarios para una mejor comprensión de sus planteamientos.

En síntesis, Benzo responde a la pregunta ¿qué es aquello que hace teológica su Antropología teológica? diciendo que es teológica porque: tiene rigor lingüístico, coherencia hermenéutica y vinculación con la praxis socio-política; responde a la pregunta por la relación del hombre con lo sagrado y las implicaciones de la misma; se fundamenta en la Biblia; ofrece una concepción cristiana del hombre.

Finalmente, otros aportes que el autor hace a esta investigación son: reconocer la dificultad de la configuración de la Antropología teológica como disciplina, así como su interés y propuesta específica para favorecer tal configuración; su invitación a superar las reflexiones

---

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 13-14, 125, 147, 193, 245, 271.

<sup>52</sup> *Ibíd.*, p.13-14, 141-145, 189-191; 240-243; 245-269, 275-277.

teóricas, desencarnadas y atemporales, buscando una vinculación con la praxis socio-política; la distinción y relación que hace entre la Antropología teológica y la Antropología bíblica; su perspectiva unitaria del hombre, así como de la apertura natural del mismo a lo sagrado, necesario para su acceso a la Revelación; el carácter hermenéutico, subjetivo y no antropocéntrico que da a la reflexión de la Antropología teológica; su esfuerzo por no recurrir a las explicaciones sobrenaturales en su reflexión; su respeto a la autonomía de saberes profanos, los cuales tiene en cuenta en el desarrollo de su obra; y su énfasis en la interdependencia dialéctica entre el individuo y las estructuras sociales.

### 2.3 RUIZ DE LA PEÑA – IMAGEN DE DIOS

Antes de presentar *Imagen de Dios*, se presenta, a manera de introducción al autor, la primera de las tres entregas que Juan Luis Ruiz de la Peña ofrece a la reflexión sobre la Antropología teológica, la cual titula *Teología de la creación*, publicada por primera vez en 1986. En esta obra el autor desarrolla su reflexión sobre la creación, la cual será base para su reflexión sobre el hombre como creatura de Dios que ofrecerá en dos entregas posteriores: en 1988, *Imagen de Dios* en la que presenta su Antropología teológica fundamental, la cual ocupará este numeral y en 1991 *El don de Dios* en la que presenta su Antropología teológica especial. ... Ver el numeral 2.4...

En *Teología de la creación*, el autor señala que plantear la cuestión de Dios sin plantear la cuestión del mundo es inadecuado, pues la cuestión del mundo es uno de los aspectos de la cuestión de Dios. Ruiz de la Peña afirma que la inserción del tratado *De Deo Creante* en la Antropología teológica, lleva a una lectura de lo cosmológico desde la antropología. Este tipo de lectura ha sido una costumbre del cristianismo, que considera que lo cosmológico *en sí* no es un asunto teológico, agrega que una concentración exclusiva del discurso teológico sobre el hombre es también inadecuada. Si la antropología no está basada en una sólida cosmovisión, será débil, por lo cual toda Antropología teológica debe contar con una correlativa ontología básica que ha de desarrollarse desde la teología de la creación<sup>53</sup>.

*Teología de la creación* ofrece esa cosmovisión que va a servir de soporte a la Antropología teológica que desarrollará en su segundo y tercer libro. Dicha cosmovisión la ofrece presentando una teología de la creación construida desde tres fuentes: el Antiguo y Nuevo testamento; la doctrina a lo largo de la historia; y la reflexión teológica. En un segundo momento presenta algunos problemas que la realidad plantea a la fe en la creación, tales como: la existencia del mal; la crisis ecológica; y algunas cuestiones presentes en el diálogo fe-ciencia, entre las cuales se pueden mencionar los dilemas ¿finitud o infinitud del universo? ¿determinismo o indeterminismo? ¿azar o finalidad? ¿cosmocentrismo o antropocentrismo?<sup>54</sup>. El uso de estas tres fuentes le permite hacer una lectura cristiana de la creación y en ésta ofrecer una cosmovisión, también cristiana, que sirva de soporte para su Antropología teológica.

---

<sup>53</sup> RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Teología de la creación*. Bilbao: Sal Terrae, 1986. p. 11.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 12, 247.

Aunque el autor no lo afirma, se puede deducir del desarrollo de su obra, que el esfuerzo por construir una cosmovisión tiene tres intenciones. La primera, es identificar el lugar del ser humano dentro del cosmos y sus relaciones con éste. La segunda, es ofrecer una visión cristiana de ese cosmos<sup>55</sup>, como creado y en el cual el ser humano ocupa un lugar específico. Se trata de una reflexión desde la fe, sin pretensiones científicas, pero que busca establecer puentes para el diálogo fe y ciencia. La tercera, que se desprende de las dos anteriores, es construir esa cosmovisión cristiana correlativa a la antropología que va a desarrollar más adelante.

Luego de esta introducción basada en *Teología de la creación*, primera obra del autor, a continuación se presenta la segunda de tres entregas que Juan Luis Ruiz de la Peña ofrece a la reflexión sobre la Antropología teológica, la cual titula *Imagen de Dios*, publicada por primera vez en 1988. En esta obra el autor desarrolla su reflexión sobre lo que él llama la Antropología teológica fundamental.

**2.3.1 Lo que Dice el Autor.** Ruiz de la Peña inicia su libro citando una serie de respuestas a la cuestión de lo que el hombre es para sí mismo<sup>56</sup>, anotando que tal enumeración sería interminable. Considera que todas estas respuestas gozan del interés de la teología, independientemente de su plausibilidad<sup>57</sup>. Con esto el autor parece estar ofreciendo su comprensión de la Antropología como reflexión que responde a la pregunta: ¿qué es el hombre? cuyas respuestas han sido diversas a lo largo del tiempo y sistematizadas en diversas disciplinas.

Llega a afirmar que la teología es esencial e irrenunciablemente antropología, porque el cristianismo cree en un Dios salvador del hombre y por lo tanto ha de ocuparse de todos los asuntos de éste y además, por qué el Dios en que cree el cristianismo es un Dios humanado. Para él, la cuestión de Dios, planteada cristianamente, conlleva la cuestión del hombre<sup>58</sup>. Con esto establece en parte la relación entre Antropología y Teología, lo que a su vez aporta elementos para la respuesta a la pregunta ¿qué es aquello que hace teológica la Antropología teológica? la cual no contesta aún directamente; de hecho, da la razón por la cual toda teología ha de ser antropológica, pero aún no explica porqué es teológica la Antropología.

El autor señala como función de la Antropología teológica fundamental, el diseño de las condiciones de posibilidad de la relación hombre-Dios de parte del hombre y hacer una lectura del fenómeno humano de tal manera que haga posible la inteligibilidad del *hecho Verbo encarnado*. Lo cual debe hacerse sin subsumir la antropología en la cristología, para evitar la succión de la antropología a la esfera de la gracia y manteniendo la tensión

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 266-273.

<sup>56</sup> Mamífero terrestre bípedo. Animal racional. Mono desnudo. Carnívoro agresivo. Máquina genética programada para la preservación de sus genes. Mecanismo homeostático equipado con un ordenador locuaz. Centro autoprogramado de actividad consciente. Microcosmos alquímico. Pasión inútil. Pastor del ser. Dios deviniente. El modo finito de ser Dios. *Imagen de Dios*.

<sup>57</sup> RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*. Bilbao: Sal Terrae, 1988. p.9.

<sup>58</sup> *Ídem*.

dialéctica entre ambas disciplinas<sup>59</sup>. El autor, al señalar la función de la Antropología teológica ofrece otros elementos para la respuesta de la pregunta eje de esta investigación, tales como la relación hombre-Dios y la pretensión de inteligibilidad de la encarnación. Sin embargo aún no contesta directamente a la pregunta eje de esta investigación.

Señala además que la Antropología teológica fundamental no aborda lo más específico del mensaje cristiano sobre el hombre, sino que da razón sobre la visión cristiana del hombre al nivel de sus estructuras básicas, qué es y quién es el hombre. A la Antropología teológica especial conciernen las situaciones históricas concretas por las que atraviesa la relación hombre-Dios: pecado, justificación, gracia y consumación, tanto a nivel individual, como social<sup>60</sup>.

De acuerdo con el párrafo anterior, la Antropología teológica fundamental es teológica, porque se trata de una visión cristiana acerca de lo que es el hombre en sus estructuras más fundamentales y genéricas. Y la Antropología teológica especial es teológica, porque se refiere a la relación hombre-Dios y en concreto porque aborda los temas del pecado, la justificación, la gracia y la consumación.

Expresa también su convencimiento sobre la imposibilidad de hacer una Antropología teológica, sin un diálogo con los discursos extra-teológicos que abordan los temas tratados, afirma que el teólogo ha de integrar en su reflexión los aportes de su cultura. Considera también que tal Antropología ha de responder a la pregunta sobre quien es el hombre en relación con los demás y con Dios<sup>61</sup>. Este convencimiento que expresa el autor aporta elementos para la ubicación de la Antropología teológica dentro del esfuerzo de las diversas ciencias y disciplinas por comprender lo que es el ser humano.

**2.3.2 Lo que hace el autor.** Ruiz de la Peña desarrolla su Antropología teológica fundamental en dos grandes partes tituladas: *Antropología bíblica* y *Antropología sistemática*.

En la primera, *Antropología bíblica*, el autor hace un recorrido por el Antiguo testamento y por el Nuevo testamento, desde la categoría *imagen de Dios*, en busca de la constitución ontológica humana.

Basado en el Antiguo testamento presenta inicialmente la terminología antropológica hebrea: *basar*-carne, *nefes*-ser viviente y *ruah*-espíritu de Yahvé, con el fin de configurar la comprensión de hombre que este pueblo tenía, la cual considera que es relativamente estable a lo largo de todo el Antiguo testamento. Posteriormente, recorre los relatos de la creación, el yahvista y el sacerdotal, desde los cuales afirma que el hombre: es criatura de Dios, lo cual determina sus relaciones con Él y con el resto de la creación; y es una realidad unitaria. Finalmente, aborda la concepción antropológica que ofrece el libro de la sabiduría, con la

---

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 9-10.

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 10.

<sup>61</sup> *Ibíd.*, p. 12.

cual se afirma el carácter unitario del hombre que supera la concepción dualista heredada del helenismo<sup>62</sup>.

Basado en el Nuevo testamento, concretamente en los sinópticos y en los escritos paulinos, afirma que: el hombre ha recibido de Dios el ser y la continuidad en la existencia; tanto los términos *soma* y *psyché* de los sinópticos, como los términos *sarx* y *pneuma* de Pablo, están relacionados con los términos *basar* y *nefes* respectivamente, razón por la cual no denotan una concepción dualista del hombre, propia del helenismo, sino que denotan una concepción unitaria del hombre, propia del pueblo hebreo; Cristo es imagen de Dios, el hombre es imagen de Cristo, el hombre es imagen de Dios<sup>63</sup>.

En la segunda parte, *Antropología sistemática*, Ruiz de la Peña aborda cuatro problemáticas acerca del hombre: *El problema alma-cuerpo: el hombre ser unitario*; *La dignidad de la imagen: el hombre, ser personal*; *La actividad humana en el mundo: el hombre, ser creativo*; y *La cuestión del origen: el hombre ser creado*. Estos cuatro capítulos ofrecen una visión cristiana como posible resolución de estas problemáticas, en la que adicionalmente se quieren ofrecer datos concretos acerca de lo que es el hombre, entendiéndolo como ser creado, ser creativo, ser personal y ser unitario<sup>64</sup>.

El autor, para el desarrollo de las problemáticas de la segunda parte, inicia con el planteamiento del problema a abordar y su evolución histórica<sup>65</sup>, luego presenta la situación actual de la discusión en donde incluye algunas reflexiones extra-teológicas<sup>66</sup>, finalmente, presenta las reflexiones sistemáticas<sup>67</sup>.

El desarrollo de la obra muestra que:

- ⇒ Para el autor, la Antropología bíblica y la Antropología sistemática están incluidas dentro de la Antropología teológica fundamental. Pero no aborda todo el texto bíblico ni desarrolla sistemáticamente todos los elementos antropológicos del mismo.
- ⇒ Ruiz de la Peña, tal como lo ha anunciado, se centra en la pregunta: ¿qué es el hombre?, a la cual le busca respuesta en los dos testamentos.
- ⇒ Hay una referencia al Dios salvador del hombre, humanado en Cristo, sin llegar a desarrollar una Cristología. Cuidando con esto el subsumir una en la otra, que es el riesgo por él señalado.
- ⇒ Aborda en diferentes apartes de su texto las relaciones Dios-hombre, sin llegar a determinar explícitamente las condiciones de posibilidad de las mismas, la cual es una de las funciones anunciadas de la Antropología teológica fundamental. Lo mismo sucede con respecto al hecho de favorecer la inteligibilidad del Verbo encarnado, que es la segunda función anunciada.

---

<sup>62</sup> *Ibíd.*, p. 10-11, 19-20, 25-26, 47-52, 54-59.

<sup>63</sup> *Ibíd.*, p. 61-70, 78-84.

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p. 11-12, 91-93, 153-154, 213-214, 249-250.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 91-113, 153-165, 213-219.

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 114-128, 166-174, 220-228.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, p. 129-148, 175-212, 229-248.

- ⇒ La visión cristiana, que hace teológica su Antropología teológica fundamental, surge de la concepción de hombre que se puede extraer del Antiguo testamento y del Nuevo testamento, así como de la reflexión sistemática de los principales elementos de dicha concepción, desarrollada a lo largo de la historia.
- ⇒ Parece no considerar como teológicas otras reflexiones antropológicas, por no desarrollarse con base en una visión cristiana.
- ⇒ El autor involucra los discursos extra-teológicos relacionados con el aspecto analizado e integra en su reflexión los aportes que tales discursos ofrecen. Esto en concordancia con su convencimiento de la imposibilidad de hacer una Antropología teológica fundamental sin recurrir a las reflexiones extra-teológicas.

En síntesis, en las dos obras presentadas, Ruiz de la Peña responde a la pregunta ¿qué es aquello que hace teológica su Antropología teológica fundamental? diciendo que es teológica porque: presenta las condiciones de posibilidad de la relación hombre-Dios; favorece la inteligibilidad del hecho Verbo encarnado; es una visión cristiana de las estructuras básicas del hombre; recurre a los dos testamentos, la doctrina y la reflexión teológica como fuentes; y con respecto a su Antropología teológica especial, porque: analiza las situaciones históricas concretas por las que atraviesa la relación hombre-Dios.

Finalmente, otros aportes que el autor hace a esta investigación son: presentar una cosmovisión como soporte a la reflexión antropológica; afirmar que la teología es esencial e irrenunciablemente antropológica; afirmar que no se debe subsumir la Antropología en la Cristología, pero ofrece una referencia cristológica; fundamentar la Antropología Teológica en un análisis exegético de los dos testamentos, a la luz de la categoría *imagen de Dios* y considerar la Antropología bíblica dentro de la Antropología teológica; afirmar la imposibilidad de una Antropología teológica sin el diálogo con los discursos extra-teológicos que la enriquecen; la concepción unitaria del hombre; y el desarrollo sistemático de tal reflexión.

## 2.4 RUIZ DE LA PEÑA – EL DON DE DIOS

A continuación se presenta la tercera de tres entregas que Juan Luis Ruiz de la Peña ofrece a la reflexión sobre la Antropología teológica; se trata de *El don de Dios*, publicada por primera vez en 1991. En esta obra el autor desarrolla su Antropología teológica especial. La primera y la tercera obra se encuentran ...en el numeral 2.3...

**2.4.1 Lo que Dice el Autor.** Ruiz de la Peña en su Antropología teológica especial desarrolla los temas que él considera específicos de una lectura cristiana de la condición humana: el pecado, la justificación y la gracia; la consumación que era el cuarto tema anunciado, lo desarrolló en su libro *La otra dimensión. Escatología cristiana*. En *El don de Dios* pretende ofrecer un tratamiento sistemático a los tratados tradicionales que abordan el

tema sobre el hombre<sup>68</sup>. Aquí el autor está reiterando una de las razones que tiene para llamar teológica su Antropología teológica especial: el hecho de ser una visión (lectura) cristiana de la condición del hombre, visión que desarrolla desde el pecado, la justificación y la gracia. Es esta visión cristiana, desarrollada sobre la base de estos temas, la que hace teológica su reflexión antropológica, lo cual también está de acuerdo con lo anunciado por él desde su obra anterior.

Aborda el pecado en busca de su mensaje salutífero, de su función en la proclamación del evangelio y de su relación con la gracia. Sobre la justificación señala que ésta evita la distorsión del horizonte real salutífero hacia el que se mueve el hombre. En cuanto a la gracia afirma que, al ser ésta designio de Dios, se manifiesta en el hecho-Jesucristo, en la vocación teologal del hombre, así como en el acontecimiento escatológico intrahistórico y además es la que posibilita la libertad del hombre, no la limita o coarta<sup>69</sup>. En la manera de abordar cada uno de los tres temas, el autor parece querer perfilar, desde la salvación, la relación Dios-hombre, que es otra de las razones que él expone para llamar teológica su Antropología teológica especial, la cual ha señalado desde su obra anterior.

Considera que los temas de pecado, justificación y gracia no han de pasarse por alto o maquillarlos de humanismo, pues en el mensaje de la gracia liberadora y la proclamación de la soberanía amorosa de Dios, es en lo que se sustenta la dignidad única del hombre, la praxis de una fraternidad interhumana y el sueño de una plenitud posible<sup>70</sup>. Con esta afirmación es probable que el autor quiera hacer énfasis en el sentido y fundamento salutífero de la relación Dios-hombre, el que luego va a reiterar diciendo que la tesis central de toda la revelación bíblica es que “la salvación del hombre es el don de Dios, a saber, el don que Dios hace y el don que Dios es”<sup>71</sup>. Adicionalmente, son estos temas los que hacen teológica su reflexión antropológica<sup>72</sup>.

Propone que su recorrido, de tres entregas, en el desarrollo de la Antropología teológica ha de enriquecerse con el contenido de la teología de los místicos y los maestros de espiritualidad<sup>73</sup>. Con este horizonte de reflexión que abre el autor, parece indicar que la reflexión teológica de los místicos y maestros de espiritualidad ofrece elementos adicionales para la comprensión del hombre desde una visión cristiana y por lo tanto, enriquecería la reflexión antropológica cristiana.

Ruiz de la Peña no ofrece en esta tercera obra elementos adicionales para responder a la pregunta: ¿qué es aquello que hace teológica la Antropología teológica?, pero explica un poco más profundamente los expuestos en sus obras anteriores.

---

<sup>68</sup> RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. *El Don de Dios. Antropología teológica especial*. Bilbao: Sal Terrae, 1991. p. 9-10.

<sup>69</sup> *Ibíd.*, p. 11-12.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, p. 12.

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 13.

<sup>72</sup> Con respecto al humanismo de las religiones, Panikkar afirma que una religión simplemente humanista corre el riesgo de reducirse a un mero moralismo, eliminando así la espiritualidad que es su dimensión más profunda y perdiendo con esto su énfasis en el punto de llegada (Dios), para colocarlo en el punto de partida (el hombre). PANIKKAR, Raimon. *La Trinidad*. 3 ed. Madrid: Siruela, 2004. p. 95-97.

<sup>73</sup> *Ibíd.*, p. 12.



**2.4.2 Lo que hace el autor.** Esta tercera obra el autor la presenta en diez capítulos agrupados en dos partes, la segunda de las cuales tiene dos secciones, la bíblico-histórica y la sistemática.

En la primera parte titulada *El pecado original*, Ruiz de la Peña aborda el asunto del pecado recurriendo a cuatro fuentes: el Antiguo testamento, el Nuevo testamento, la doctrina y la reflexión teológica. En las cuatro busca elementos para comprender mejor el sentido antropológico y salutífero del pecado. Lo anterior lo hace en cuatro capítulos titulados: *La revelación del pecado en el Antiguo testamento; El pecado en el horizonte de la salvación: el Nuevo testamento; Historia de la doctrina del pecado original; y Teología del pecado original.*

En la segunda parte, *Justificación y gracia*, el autor aborda el tema de la gracia desde una perspectiva bíblico-histórica y sistemática, el tema de la justificación lo hace desde una perspectiva sistemática. Para configurar su visión de la gracia recurre al Antiguo testamento, al Nuevo testamento, a la doctrina y a una lectura cristológica, adicionalmente, enumera sus dimensiones. Para perfilar su comprensión de la justificación, el autor hace un recorrido por la situación del hombre desde Adán hasta Cristo. Todo lo anterior lo realiza en seis capítulos titulados: *Antecedentes bíblicos del concepto de gracia: el Antiguo testamento; La gracia en el Nuevo testamento; Historia de la doctrina de la gracia; Del hombre en Adán al hombre en Cristo: la justificación; El hombre en Cristo: qué es la gracia; y Las dimensiones de la gracia.*

En todo el desarrollo anterior, la categoría *imagen de Dios* sigue siendo la guía para su reflexión, el autor afirma que la doctrina de la creación se refiere a la imagen formada, la doctrina del pecado se refiere a la imagen deformada, la doctrina de la justificación y la gracia se refiere a la imagen reformada y la escatología se refiere a la imagen consumada<sup>74</sup>. Esta lectura del recorrido de su propia reflexión, muestra el valor que Ruiz de la Peña le da a la categoría *imagen de Dios* en el contexto de la Antropología teológica, lo cual puede ser un elemento adicional a su respuesta a la pregunta eje de esta investigación.

Para el autor la reflexión antropológica parte de la revelación<sup>75</sup>, la cual parece entender como la revelación bíblica y Cristo<sup>76</sup>. Este es otro elemento que aporta a la posible respuesta buscada en esta investigación.

En relación con lo anterior, aunque el autor no lo dice explícitamente, su continua recurrencia a la doctrina y a la reflexión teológica<sup>77</sup>, como fuentes de la reflexión antropológica, parece indicar que son éstas también posibles respuestas a la pregunta eje de esta investigación.

---

<sup>74</sup> *Ibíd.*, p. 19.

<sup>75</sup> *Ibíd.*, p. 20.

<sup>76</sup> *Ibíd.*, p. 13, 47, 78, 79, 108, 226, 233, 339, 341.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, p. 109-203, 267-311, 342-346, 362-366.

El desarrollo de la obra muestra que:

- ⇒ Tal como lo ha anunciado, el autor ofrece una respuesta con visión cristiana de la pregunta fundamental sobre el ser humano, la cual construye desde el desarrollo de los temas del pecado, la justificación y la gracia. Visión que hace teológica su reflexión antropológica.
- ⇒ Ruiz de la Peña hace un gran énfasis en el sentido salvífico de la relación Dios-hombre, que a su vez es el sentido teológico de la antropología.
- ⇒ La categoría *imagen de Dios* es determinante en su reflexión. Lo anterior insinúa que esta categoría también le da el carácter teológico a su reflexión sobre el hombre.
- ⇒ El autor recurre a la revelación como fuente para el desarrollo de su Antropología teológica especial. Aunque no lo explicita, parece que entiende la revelación como el Antiguo testamento, el Nuevo testamento y Cristo.
- ⇒ También recurre a la doctrina y a la reflexión teológica, como fuentes para desarrollar su reflexión antropológica. Esto, aunque no lo hace explícito el autor, muestra que estas fuentes también parecen darle carácter teológico a su reflexión.
- ⇒ De nuevo su énfasis en la visión cristiana, deja por fuera la posibilidad de considerar teológicas otras reflexiones no cristianas.
- ⇒ En esta obra parece olvidar la imposibilidad de hacer una Antropología teológica sin dialogar con los discursos extra-teológicos, pues éstos no aparecen en su reflexión sobre la Antropología teológica especial.

En síntesis, Ruiz de la Peña en su tercera obra responde a la pregunta ¿qué es aquello que hace teológica su Antropología teológica especial? diciendo que es teológica porque: es una visión cristiana del hombre; el sentido salutífero de la relación Dios-hombre y la concepción de ser humano como imagen de Dios, le dan carácter teológico a la reflexión; parte de la Revelación; tiene como fuentes los dos testamentos, la doctrina y la reflexión teológica.

Finalmente, otros aportes que el autor hace a esta investigación son: la visión salutífera y cristológica para la comprensión del pecado; preservar la libertad del hombre en la relación con Dios; la inclusión de la Revelación, a pesar de la comprensión reducida que tiene de la misma; señalar como horizonte para enriquecer la reflexión de la Antropología teológica, la reflexión de los místicos y los maestros espirituales.

## 2.5 PANNENBERG

A continuación se presentan los aportes a esta investigación que ofrece el pensamiento de Wolfhart Pannenberg sobre la Antropología teológica, el cual se encuentra plasmado en su libro *Antropología en perspectiva teológica*, editado por primera vez en 1983 y traducido al español en 1993. Esta reflexión le ha tomado tres decenios, las primeras publicaciones de la misma se hicieron en forma de conferencias y fueron recogidas en el libro titulado *¿Qué es el hombre?* en 1962.

En las reflexiones antropológicas de 1962, Pannenberg no plantea una Antropología teológica como tal, pero sí presenta las bases sobre las cuales desarrollará su *Antropología en perspectiva teológica*. Es por esto que a continuación, a manera de introducción al autor y antes de abordar el texto anunciado, se presentan los aspectos fundamentales de estas bases que se consideran relevantes para esta investigación, así como para la comprensión del pensamiento del autor. Estos aspectos son la interdisciplinariedad, la apertura al mundo y la meta de la comunión con Dios.

El primer aspecto, es con el que Pannenberg inicia su reflexión afirmando que “estamos viviendo en la era de la antropología. El conseguir una ciencia completa sobre el hombre se ha convertido en una de las metas principales de los movimientos espirituales del presente. Con este fin se han coligado toda una serie de ramas de la investigación. Sus expresiones peculiaridades son precisamente las que han llevado a puntos de contacto, en ocasiones completamente inesperados, con otras clases de investigaciones. (...)”<sup>78</sup>. El autor con esta afirmación muestra el interés generalizado e interdisciplinario de concebir una ciencia completa sobre el ser humano e inscribe el interés de los movimientos espirituales dentro de este interés general, con lo cual insinúa la ubicación de la Antropología teológica dentro de la reflexión completa sobre el ser humano.

Reitera la importancia de la interdisciplinariedad, señalando que todas las ciencias antropológicas fallan o son insuficientes cuando se trata de decir lo que el ser humano *es* en concreto, pero sus hallazgos se complementan mutuamente y en conjunto permiten hacerse una buena idea de lo que el ser humano *es*. Considera que se debe iniciar por un estudio del ser humano en su ser individual, para luego considerarlo en sus relaciones y finalmente en sus cambios y dinámica, para lo cual la historia es fundamental<sup>79</sup>. La historia “es un resumen de todas las demás (ciencias antropológicas) y por añadidura describe la realización del ser humano en sus concreciones, diferenciaciones e individuaciones”<sup>80</sup>. Con esto Pannenberg confirma la necesidad de interdisciplinariedad, presenta los pasos a seguir en el estudio del ser humano marcando un acento en su relacionalidad e historicidad.

El segundo aspecto es la *apertura al mundo*, para Pannenberg es imposible concebir una reflexión antropológica sin tener en cuenta la ilimitada libertad o *apertura al mundo* del ser humano. Esta *apertura* le permite al ser humano transformar el mundo, le hace más urgente la pregunta por él mismo<sup>81</sup> y lo habilita para la relación con Dios. En esto se ve que la *apertura al mundo*, que es fundamentalmente antropológica e histórica, tiene implicaciones teológicas, las cuales se concretan en la relación del hombre con Dios.

El concepto de la *apertura al mundo*, que el autor desarrolla a lo largo de sus nueve reflexiones, es ontológico al ser humano y le permite una relación íntima con Dios a quien él tiende en un deseo de unidad, deseo que se realiza en las relaciones del ser humano con los demás y en toda su historicidad. En el concepto de *apertura al mundo* se relacionan

---

<sup>78</sup> PANNENBERG, Wolfhart. El hombre como problema. Barcelona: Herder, 1976. p. 9.

<sup>79</sup> *Ibíd.*, 191-193.

<sup>80</sup> *Ibíd.*, p. 193.

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 10-11.

estrechamente Dios y el ser humano, esto se puede ver a lo largo de su reflexión y en la siguiente síntesis de la misma.

A lo largo de su reflexión, el autor postula que Dios, no sólo es la meta a la cual tiende el ser humano debido a su *apertura al mundo*, sino que es también la fuente de la fuerza creadora de la humanidad; es en quien el ser humano coloca su confianza para superar cualquier situación en su vida; es, en Jesucristo, su esperanza y garantía del triunfo sobre la muerte; es con quien se relaciona y en esa relación encuentra su propia identidad, su unidad interna, su unidad con la realidad y su comunión amorosa con los demás; Él se manifiesta vivo y activo en el tiempo y el espacio, es decir en la historia, por lo que soporta y supera toda tradición; es Él en quien se funda la historicidad del ser humano<sup>82</sup>, es decir, en quien se funda la *apertura al mundo* del ser humano, la cual es su ser<sup>83</sup> y existir. En esta síntesis se perfilan ya varios elementos que se van a constituir en la respuesta que el autor da a la pregunta: ¿qué es aquello que hace teológica su Antropología teológica?, los cuales se retomarán posteriormente ... en los numerales 2.5.1 y 2.5.2...

El tercer aspecto, que es la meta que tiene el hombre de alcanzar la comunión con Dios, está estrechamente relacionado con la *apertura al mundo* que habilita y facilita la relación del hombre con Dios, relación que llevada a su plenitud es la meta de comunión anunciada. Ya en la descripción del segundo aspecto se ha venido perfilando este tercero, por lo cual no es necesario en este punto volverlo a desarrollar. Basta con agregar que esta meta de comunión también se va a constituir en un elemento clave de la respuesta del autor a la pregunta eje de esta investigación.

Con base en esta primera obra de Pannenberg, se puede afirmar que la razón por la cual el autor llama teológica su Antropología teológica, es por la relación del ser humano con Dios, la cual se fundamenta en su *apertura al mundo* o ilimitada libertad, que a su vez es meta de comunión con Dios. El autor agrega que tanto para la *apertura al mundo*, como para la meta de comunión con Dios, se encuentran fundamentos en los relatos bíblicos y en la tradición cristiana.

Luego de esta breve introducción, conviene adelantar el análisis de la obra anunciada, en la que Pannenberg recoge todas sus reflexiones antropológicas.

**2.5.1 Lo que Dice el Autor.** En este texto Pannenberg parte de la siguiente afirmación “En el problema de la naturaleza del hombre, la cultura secularizada del occidente moderno ha postergado la religión en mayor medida que cualquier otro aspecto de la realidad humana”<sup>84</sup> como si ésta no fuera uno de los rasgos constitutivos del ser humano. Luego de señalar algunas posibles consecuencias de esta postergación, agrega que su preocupación no es la religión, sino “la dimensión religiosa de la realidad vital humana en su peculiaridad

---

<sup>82</sup> *Ibíd.*, p. 44, 62, 80, 81, 85, 119, 154, 179, 197.

<sup>83</sup> *Ibíd.*, p. 12-22.

<sup>84</sup> PANNENBERG, Wolfhart. *Antropología en Perspectiva Teológica*. Salamanca: Sígueme, 1993. p. 11.

estructural y en sus más importantes formas de manifestación”<sup>85</sup>. Desde el inicio de su obra, el autor está afirmando que la religión no sólo es un aspecto de la vida humana, sino que es una dimensión de su realidad vital, en la cuál él se interesa para abordar sus estudios antropológicos y seguramente sobre la cual fundamentará su respuesta a la pregunta eje de esta investigación.

El autor distingue dos Antropologías. La primera es la Antropología teológica fundamental, que surge de la apropiación crítica de las investigaciones y teorías antropológicas extra-teológicas. La segunda es la Antropología dogmática tradicional, desarrollada en el marco de la doctrina de la creación que considera al hombre en su estado original y luego de la caída de Adán<sup>86</sup>.

Según el autor “la antropología dogmática gira en torno a dos temas centrales: *el ser hombre a imagen y semejanza de Dios* y *el pecado*”<sup>87</sup>, así como también de la relación cuerpo-alma y otras cuestiones relacionadas con éstas. Esos dos temas mantendrán su centralidad en el intento de interpretar teológicamente las investigaciones de la antropología no teológica, pero fijándose, el primero, en la vinculación del hombre con la realidad de Dios que determina su posición frente al mundo natural y el segundo, en la lejanía fáctica del hombre con respecto a Dios, en contradicción con su destino, el cual es la unión con Él<sup>88</sup>.

Pannenberg señala que el no hace antropología dogmática, pues no está suponiendo la realidad de Dios o desarrollando el concepto de ser humano a partir de los enunciados bíblicos, sino que él desarrolla su reflexión a partir de los datos de la investigación antropológica extra-teológica. Este tipo de reflexión él la llama una Antropología teológico-fundamental, la cual encuentra gran apoyo en la historia no como fundamento, sino como la que aglutina y supera las demás aproximaciones parciales<sup>89</sup>. En esta mención a la historia, el autor retoma todo su desarrollo previo sobre la *apertura al mundo*, el cual fue presentado en este escrito, a manera de introducción al autor.

Llama la atención que Pannenberg no usa nunca el término *teológica* para referirse a la Antropología dogmática tradicional, sin embargo si ésta se considera como teológica, se puede afirmar que lo que la hace teológica es el hecho de estar construida sobre la confesión del estado original del hombre como ser creado por Dios a su imagen y semejanza, pero que ha caído de dicho estado por el pecado, para lo cual parte de los enunciados de la Biblia y presupone la realidad de Dios, ambos como asertos dogmáticos<sup>90</sup>. En otras palabras, la Antropología dogmática tradicional, de ser teológica, lo sería por basar sus afirmaciones en la Biblia, en especial en la afirmación del hombre como ser creado a imagen y semejanza de Dios y caído por el pecado.

---

<sup>85</sup> *Ibíd.*, p. 12.

<sup>86</sup> *Ídem.*

<sup>87</sup> *Ídem.*

<sup>88</sup> *Ibíd.*, p. 26-27.

<sup>89</sup> *Ibíd.*, p. 27-29.

<sup>90</sup> *Ídem.*

Con respecto a la segunda, la Antropología teológica fundamental, a la cual el autor sí le da el adjetivo de teológica, se puede decir que es teológica porque partiendo de las afirmaciones antropológicas extra-teológicas, busca sus implicaciones religiosas y teológicamente relevantes, para lo cual el *ser hombre a imagen y semejanza de Dios* y el *pecado*, son los criterios de aproximación y apropiación de tales afirmaciones antropológicas. En otras palabras, la Antropología teológica fundamental es teológica por que se aproxima a las afirmaciones antropológicas con una perspectiva teológica que le permite identificar sus implicaciones teológicas y religiosas.

En síntesis se puede decir que la hipótesis en la que Pannenberg basa su método para hacer una antropología en perspectiva teológica es en la posibilidad de mostrar la dimensión ulterior y teológicamente relevante de los aportes de la antropología extra-teológica<sup>91</sup>.

Aunque el adjetivo *fundamental* que agrega Pannenberg a la Antropología teológica suscita muchos cuestionamientos y puede ser objeto de análisis, en esta investigación tal análisis no será abordado, pues abordarlo desbordaría los objetivos y límites de este trabajo investigativo.

**2.5.2 Lo que hace el autor.** Pannenberg desarrolla su Antropología en perspectiva teológica en tres grandes partes que titula *El hombre en la naturaleza y la naturaleza del hombre*, *El hombre como ser social* y *El mundo común*. A cada una de estas partes él le dedica tres capítulos.

La primera parte, *El hombre en la naturaleza y la naturaleza del hombre*, él la desarrolla en los siguientes tres capítulos: *El lugar señero del hombre*; *Apertura al mundo e imagen de Dios*; y *Centralidad y pecado*. En esta primera parte, el autor busca determinar el lugar del hombre en la realidad, esto como primer paso para su comprensión. Para esto, parte de la renovación de la visión del hombre como microcosmos, pasando por la visión externa del mismo, aportada por el conductismo, para llegar a la *apertura al mundo* como imagen de Dios y como lugar del hombre. Al final de esta primera parte aborda el pecado como escisión y perversión del hombre y en cierto sentido como la pérdida de su posición en la realidad.

La segunda parte, *El hombre como ser social*, Pannenberg la desarrolla en tres capítulos titulados: *Subjetividad y sociedad*; *La problemática de la identidad*; e *Identidad y no-identidad como temas de la vida afectiva*. En esta segunda parte, el autor introduce la dimensión social del hombre como vehículo de autocomprensión de sí mismo y de construcción de su propia identidad, la cual se puede ver alienada por el pecado. La relación con Dios está comprendida también en esta dimensión social-relacional del hombre.

---

<sup>91</sup> *Ibíd.*, p.26.

La tercera parte, *El mundo común*, el autor la aborda en tres capítulos: *Los fundamentos de la cultura*; *El sentido cultural de las instituciones sociales*; y *El hombre y la historia*. En esta tercera parte, Pannenberg presenta la libertad y el lenguaje como fundamentos de la cultura, en la cual también encuentran sentido las instituciones sociales. Finalmente, presenta la historia y su estrecha implicación con el hombre, lo cual es su planteamiento central.

El desarrollo de la obra de Pannenberg refleja que:

- ⇒ Tal como lo ha anunciado, él parte de las afirmaciones antropológicas extra-teológicas<sup>92</sup>, para mostrar su dimensión ulterior teológicamente relevante, tanto en el sentido de *el hombre como imagen de Dios*<sup>93</sup>, como en el sentido del *pecado*<sup>94</sup>. Con esto confirma que su Antropología tiene una perspectiva teológica en el sentido que busca una apropiación crítica de tales afirmaciones antropológicas extra-teológicas, basándose en los dos temas que considera centrales de la teología.
- ⇒ El autor llega a las implicaciones teológicas a partir del estudio y apropiación de las afirmaciones antropológicas extra-teológicas, no parte de afirmaciones teológicas para buscar su aplicación antropológica. Esto aclara la posición de la teología en el trabajo interdisciplinario de comprender al hombre y lo facilita.
- ⇒ Su apropiación crítica, la hace con base en los dos temas antropológicos, que el autor considera, capitales de la teología. Con lo cual confirma que *el hombre imagen de Dios* y el *pecado* son la perspectiva teológica de su antropología.
- ⇒ Para el autor es de fundamental importancia la historia en la reflexión antropológica, pues luego de plantear el problema de la antropología, inicia su reflexión partiendo de la *apertura al mundo* como imagen de Dios en el hombre y concluye su reflexión con otro capítulo dedicado a la relación del hombre con la historia.
- ⇒ Aunque Pannenberg no habla del *Espíritu* sino hasta la tercera parte de su último capítulo, se puede afirmar que es el *Espíritu*, como lo entiende el autor, el que le permite al hombre ser lo que realmente es, es decir, imagen de Dios y por lo tanto a este espíritu se contraponen el pecado. No lo dice el autor, pero se puede afirmar que el *Espíritu* es en el que se funda la *apertura al mundo* del hombre y también es su carácter teológico.

En síntesis y adicionalmente a lo expresado en la introducción al autor, Pannenberg responde a la pregunta ¿qué es aquello que hace teológica su Antropología teológica fundamental? diciendo que es teológica porque: muestra la dimensión ulterior y teológicamente relevante de los discursos antropológicos extra-teológicos, lo que hace con una perspectiva basada en la concepción del *hombre como imagen de Dios* y el *pecado*, que configuran la relación hombre-Dios.

---

<sup>92</sup> Del conductismo y la antropología filosófica, p. 34-52; de los aportes de la psicología y la filosofía sobre la subjetividad (autoconciencia e identidad) y la dimensión social del hombre, p. 195-236; y de los aportes de las ciencias sociales, en especial las ciencias del lenguaje, al asunto de la cultura y las instituciones sociales, p. 395-501.

<sup>93</sup> Ver capítulos 2, 5, 8, 9. En especial, p. 92-98, 279-302, 596-612, 651-672.

<sup>94</sup> Ver capítulos 3, 6.

Finalmente, otros aportes que el autor hace a esta investigación son: señalar la relevancia del interés generalizado por concebir una ciencia completa sobre el hombre; partir de los discursos extra-teológicos, lo cual señala el compromiso real con la interdisciplinariedad o coligación como él la llama; el concepto de *apertura al mundo* que está a la base de toda su reflexión; la estrecha implicación que tienen la historicidad y la relacionalidad del hombre en la reflexión antropológica; insinuar la diferencia entre lo teológico y lo doctrinal; su concepto de *Espíritu*; mostrar que la *teológica* es una perspectiva, entre muchas que se interesan por la comprensión del ser humano y que esta perspectiva es necesaria para lograr una reflexión completa sobre el hombre.

## 2.6 BERZOSA

A continuación se presentan los aportes que a esta investigación ofrece la reflexión de Raúl Berzosa sobre la Antropología teológica, la cual presenta en su libro *Como era en el principio*, publicado por primera vez en 1996. El autor afirma que su interés no es hacer ni un manual, ni un tratado, su obra es más un ensayo sobre la Antropología teológica, que quiere aportar a la reflexión teológica desde la doctrina del nuevo Catecismo de la Iglesia Católica<sup>95</sup>.

**2.6.1 Lo que Dice el Autor.** Berzosa considera que sí se puede hablar de una Antropología teológica. Afirma que es antropología en cuanto tiene dos dimensiones o vertientes: La sincrónica, que se refiere a la persona humana con sus elementos constitutivos y la diacrónica, que se refiere a la persona humana existente en un cosmos creado, en el tiempo, en el espacio y en la historia<sup>96</sup>.

Afirma que el término *teológica* es un calificativo que expresa que a la Antropología teológica le “interesa la persona humana en cuanto criatura de Dios, en diálogo y encuentro con Dios en una historia de salvación. En este sentido contemplamos a la persona humana en cuanto sujeto personal que se relaciona con el Dios vivo de la revelación”<sup>97</sup> y agrega, citando a J. de Sahagún Lucas, que es teológica porque “se trata de interpretar a nivel racional lo que la palabra de Dios dice expresamente acerca del hombre, de su naturaleza, de su situación y actividad en el mundo y de su destino último y trascendente en relación con Dios (...)”<sup>98</sup>.

De acuerdo con lo anterior, se puede afirmar que para el autor aquello que hace teológica la Antropología teológica es: su interés particular por la persona humana en cuanto criatura de Dios y en relación con Él en medio de una historia de salvación. Agrega que también es

---

<sup>95</sup> BERZOSA, Raúl. *Como era en el Principio*. Temas clave de antropología teológica. Madrid: San Pablo, 1996. p. 9.

<sup>96</sup> *Ibíd.*, p. 11-12.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, p. 12.

<sup>98</sup> LUCAS, J.S. *Antropología teológica*, Citado por BERZOSA, Raúl. *Como era en el Principio*. Temas clave de antropología teológica. Madrid: San Pablo, 1996. p. 12.



teológica porque, en acuerdo con Lucas, interpreta lo que la palabra de Dios dice expresamente sobre el hombre.

Posteriormente, el autor afirma que el objeto y método de la Antropología teológica son científicos, pues su objeto material es el hombre en su integridad, su objeto formal es el mismo hombre como parte de la alianza y su método es el recurso a la Revelación, la cual describe como los documentos bíblicos, patrísticos, tradición y magisteriales<sup>99</sup>.

Agrega que el enfoque de la Antropología teológica debe ser decididamente cristocéntrico, pues Cristo es el principio, sentido y fin de todo, así como la *Persona* por excelencia, además, es Él en quien la persona humana, creada a imagen de Dios, ha sido recreada<sup>100</sup>.

Berzosa considera que los teólogos están llamados a hacer una Antropología teológica en un horizonte de diálogo interdisciplinar que busque categorías puente entre la Revelación y la reflexión científica, que favorezcan un concepto de persona abierto a la trascendencia<sup>101</sup>.

Estos últimos tres párrafos reflejan que el autor considera que la Antropología teológica es una ciencia que tiene un objeto, un método, un enfoque y un horizonte definidos. Pero la manera de definirlos genera inquietudes respecto a la comprensión y rol de la Revelación, de Cristo y de la interdisciplinariedad en la reflexión teológica.

**2.6.2 Lo que hace el autor.** Berzosa desarrolla su reflexión en once capítulos agrupados en dos partes, que corresponden a las dos dimensiones de la Antropología teológica por él señaladas: la protología diacrónica y la protología sincrónica.

La primera parte, titulada *Protología diacrónica: la fe cristiana en la creación*, el autor la inicia con la presentación de los principales cuestionamientos que la ciencia le hace a la teología de la creación, así como de las cuatro principales teorías del universo. Posteriormente, presenta el relato de la creación desde las perspectivas mesopotámica, babilónica e israelita, esta última a partir del Génesis, de otros libros del Antiguo Testamento y de algunas explicaciones rabínicas, luego de lo cual pasa a presentar la perspectiva cristiana de la misma, a partir del Nuevo testamento, la tradición y la dogmática. Este recorrido lo lleva a afirmar que la creación ha sido fruto del acto libre de Dios, ésta encuentra su sentido definitivo y culminación en Cristo, en quien el hombre también encuentra su lugar y sentido<sup>102</sup>.

En este punto de la primera parte aborda el asunto del hombre creado y elevado, en donde afirma que el *estado original*, presentado en el relato de la creación, permite una correcta visión antropológica y espiritualidad cristianas, una comprensión justa de la historia de la salvación y da las bases para un correcto entendimiento del *pecado original*. Sobre la

---

<sup>99</sup> *Ibíd.*, p. 12.

<sup>100</sup> *Ibíd.*, p. 14-15.

<sup>101</sup> *Ibíd.*, p. 16.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, p. 43-94.

*gracia original* afirma que expresa la plenitud y armonía original de la persona humana, es decir, su bondad y belleza, su unificación con Dios y la creación, su inmortalidad, todo esto a pesar de la tendencia al mal presente en ella. Finaliza la primera parte de su obra presentando su visión sobre la relación de la creación con el problema del mal, con los ángeles y demonios, con la vida en otros planetas, con el progreso humano y con la ecología<sup>103</sup>.

En la segunda parte, titulada Protología sincrónica, Berzosa presenta su comprensión del hombre como criatura de Dios unitaria, pluridimensional, situada, mortal, histórica y con pecado original, para lo cual se basa en los dos testamentos, en la reflexión teológica y en el magisterio<sup>104</sup>.

El desarrollo de la obra de Berzosa refleja que:

- ⇒ Su interés por la persona es en cuanto criatura de Dios, el cual es su criterio orientador para la reflexión, pero también se convierte en su sesgo de aproximación. Dicho interés se puede ver en el énfasis y extensión que le dedica al asunto de la creación, dentro de la cual ubica al hombre. Pareciera que su interés es más en una teología de la creación, que en una antropología, la cual sería sólo un aspecto.
- ⇒ Su interés por la relación del hombre con Dios en medio de una historia de la salvación, es menos notorio que el anterior. En donde más se ve reflejado es al momento de abordar el pecado original y cuando describe el estado de naturaleza redimida del hombre, en los capítulos 11 y 4 respectivamente.
- ⇒ Su comprensión de la Revelación se reduce a los documentos bíblicos, patrísticos, de la tradición y magisteriales, a los cuales recurre continuamente para fundamentar su reflexión. Se evidencia su deseo de presentar los aportes del Catecismo de la Iglesia Católica, el cual cita frecuentemente.
- ⇒ Lo cristocéntrico en su reflexión es un enfoque que le facilita proponer un ideal de persona humana, así como una plenitud y sentido de la creación.
- ⇒ Hace un esfuerzo por recurrir a otras ciencias buscando presentar sus aportes y objeciones a la reflexión teológica, lo cual se puede ver en los capítulos uno, dos y siete.

En síntesis, Berzosa responde a la pregunta ¿qué es aquello que hace teológica la Antropología teológica? diciendo que es teológica porque: se interesa en la persona humana como criatura y en relación con Dios en medio de la historia de la salvación; recurre a la Revelación como fundamento de su reflexión, a pesar que su comprensión de la misma sea reducida.

Finalmente, otros aportes que el autor hace a esta investigación son: explicitar la posibilidad de una reflexión de la Antropología teológica sin que sea un manual o un tratado; su interés por presentar los aportes desde el Catecismo de la Iglesia Católica; las

---

<sup>103</sup> *Ibíd.*, p. 96, 101-102, 103, 109, 141, 145, 151.

<sup>104</sup> *Ibíd.*, p. 171, 173, 177, 179, 181, 187-196, 197, 202, 205, 206, 208, 209, 214, 223, 226-231.

vertientes sincrónica y diacrónica que propone; el aporte citado de Sahagún; su concepción de persona humana; el enfoque cristocéntrico que presenta a Cristo como ideal de persona humana y como plenitud de la creación; incluir en su horizonte de reflexión los aportes y objeciones de otras ciencias, a pesar que con esta inclusión no alcance a lograr una interdisciplinariedad.

## 2.7 LORDA

Los siguientes son los aportes que Juan Luis Lorda ofrece a esta investigación, éstos son tomados de su libro *Antropología teológica*, publicado por primera vez en 2009 y elaborado por él como respuesta al reto de Juan Pablo II de conformar una síntesis orgánica de la antropología cristiana.

**2.7.1 Lo que Dice el Autor.** Bajo el subtítulo de *Antropología cristiana*, Lorda inicia su reflexión afirmando que “el evangelio cristiano es una buena noticia. Consiste en la revelación de quién es Dios (Padre, Hijo, Espíritu Santo) y de sus designios de amor y salvación para el ser humano. En este manual, nos toca fijarnos en la segunda parte y estudiar la revelación sobre el ser humano y su salvación”<sup>105</sup>. Posteriormente afirma que “la fe cristiana contiene una revelación sobre el ser humano: sobre su origen, su ser y su destino; su estado, su salvación y su final escatológico. Dejando aparte el último punto, que pertenece a otra materia (Escatología), estudiaremos los otros cinco”<sup>106</sup>.

Al presentar su itinerario de estudio, también presenta las fuentes a las que recurrirá. Estas son: el Antiguo testamento, el Nuevo testamento, la reflexión teológica, la cultura cristiana y la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*<sup>107</sup>.

De acuerdo a lo expresado por el autor, pareciera que la Antropología teológica, la cual identifica con la Antropología cristiana, es teológica por el estudio que se hace de la revelación, contenida en la fe cristiana, para responder a la pregunta: ¿qué es el ser humano?; pareciera también que él identifica la revelación con las fuentes por él nombradas.

Para el autor “la antropología teológica es todavía *un tratado reciente* dentro de la teología y no está completamente configurado: no hay pleno consenso sobre sus contenidos y estructura”<sup>108</sup>. Agrega que desde mediados del siglo XX se ha pretendido reunir en este tratado las reflexiones sobre el hombre que contiene la teología, en especial las contenidas en el tratado sobre la creación en su tercera parte titulada *De homine* y el tratado *De gratia*, de los cuales se desprende la antropología fundamental que es la descripción del hombre creado y la antropología especial que es la transformación del mismo por la gracia<sup>109</sup>.

---

<sup>105</sup> LORDA, Juan Luis. *Antropología teológica*. Pamplona: EUNSA, 2009. p 20.

<sup>106</sup> Ídem.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 20-21.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 21

<sup>109</sup> Ídem.

De acuerdo con lo anterior, se puede afirmar que para Lorda, la Antropología teológica es un tratado, que es teológico por ser el compendio de las reflexiones de la teología acerca del hombre. En otras palabras, la Antropología teológica, que es un tratado, es teológica por que su fuente son las reflexiones que sobre el hombre han hecho los teólogos a lo largo de la historia a partir de lo que del ser humano se dice en las Escrituras hebreas y cristianas, así como en otras fuentes.

Más adelante, Lorda expone seis criterios teológicos que ha tenido en cuenta para la elaboración de su manual de Antropología teológica, estos son<sup>110</sup>:

1. Su centro es la *economía de la salvación*.
2. Su realización es motivada por la invitación del Concilio Vaticano II a una *nueva evangelización*.
3. Se desea es proporcionar una *identidad cristiana*.
4. Incluye un *sabor litúrgico*.
5. Tiene un *tono ecuménico*.
6. *Limita algunos temas históricos*, en especial en el tratado sobre la gracia.

Estos seis criterios teológicos del autor parecen insinuar que lo que hace teológica la antropología teológica es el estar centrada en la economía de la salvación, el responder a una invitación a evangelizar, el ofrecer elementos para forjar una identidad cristiana, el sabor litúrgico que ésta tenga, el tono ecuménico y el informar sobre lo esencial de los temas históricos.

**2.7.2 Lo que hace el autor.** Lorda estructura su obra en cinco partes y veinticinco capítulos. Los títulos de las partes son: *Introducción; Creados a imagen de Dios (Naturaleza); Las huellas del pecado; Renacidos en Cristo (Gracia); y Amor de Dios y conversión del hombre*.

En la primera parte recoge los elementos y aportes que ofrecen a la reflexión antropológica, el Antiguo testamento, el Nuevo testamento, la reflexión teológica y la cultura cristiana. Su aproximación a estas fuentes la hace bajo los criterios teológicos de: la salvación y la elección en Cristo, quien es la realización plena del hombre y de la salvación<sup>111</sup>.

En la segunda parte aborda lo referente a: la vocación a la existencia y el sentido de la vida humana; la persona, la conciencia y la libertad; la estructura espiritual y corporal, las relaciones humanas y el lugar del ser humano en el mundo. Para lo cual recurre a la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, desde la que construye, de manera descendente, la imagen cristiana de hombre: como criatura de Dios, hecha a imagen suya, por lo cual es sujeto y persona; llamado a relacionarse personalmente con Dios y con el resto de la creación; cuyo fin es Jesucristo; con un lugar de dignidad dentro del universo; con un tipo

---

<sup>110</sup> *Ibíd.*, p. 22-23.

<sup>111</sup> *Ibíd.*, 20, 27-28, 47-48, 63-64, 83-84.

de ser particular, su alma y su cuerpo; y con un modo particular de ser imagen de Dios, su espíritu, corazón y libertad<sup>112</sup>.

En la tercera parte, aborda el estado histórico del ser humano, del cual afirma que es un estado de pecado que contrasta con el ideal de ser imagen de Dios. Dicho estado de pecado que es ofensa y separación de Dios, que afecta las relaciones humanas y las relaciones con el resto de la creación, trae consigo, la ruptura interna, el sufrimiento y la muerte<sup>113</sup>.

En la cuarta parte estudia el efecto que tiene la salvación de Dios en el hombre, efecto que identifica con el misterio de la gracia, en el cual gracias a Cristo, fin y camino del hombre, y por acción del Espíritu santo, reconcilia al hombre pecador con Dios y supera las consecuencias del pecado, introduciéndolo en la vida divina como hijo de Dios<sup>114</sup>.

En la quinta parte desarrolla el tema de la justificación, de la elección divina, de la manera de actuar el Espíritu santo en la acción humana, de la relación entre gracia de Dios y libertad humana y concluye con un capítulo dedicado a mostrar el paralelismo que hay entre la gracia que transforma a las personas y la acción cristiana que transforma el mundo y las sociedades<sup>115</sup>.

En este recorrido se refleja:

- ⇒ La referencia a la Revelación que se expresa en varios momentos del texto, a pesar de su comprensión reducida de la misma.
- ⇒ El valor que da a su criterio teológico, de la salvación y de Jesucristo como su plenitud, en el recorrido por los dos testamentos. A pesar de ser expresado de diferentes manera a lo largo de la obra, éste criterio orienta su reflexión, pero le hace correr el riesgo de ignorar otros aspectos antropológicos presentes en los dos testamentos y que no están directamente relacionados con la salvación.
- ⇒ El esfuerzo del autor por hacer confluir todos los aportes de los testamentos y de los escritos cristianos de todos los tiempos, con los temas y conceptos abordados por los tratados clásicos. Sin embargo, queda la inquietud si dicho recorrido fue motivado por encontrar la fundamentación de los tratados en estos escritos y no un recorrido motivado por descubrir los elementos antropológicos que estos escritos pueden ofrecer.
- ⇒ Su interés manualístico que lo lleva a canalizar la comprensión del ser humano en los conceptos básicos de los tratados anteriores, es decir el hombre como imagen de Dios y como un ser en estado de pecado, del cual sólo puede salir por la gracia de Dios. Esta clave hermenéutica escogida por el autor le permite una lectura teológica, pero a su vez, se vuelve el sesgo en su investigación<sup>116</sup>.

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, 20, 109-111, 131, 153, 175-176, 197-198, 221-222, 243, 263.

<sup>113</sup> *Ibid.*, 20, 285-288, 309, 331-332.

<sup>114</sup> *Ibid.*, 20, 355-357, 373, 389, 407-408, 427.

<sup>115</sup> *Ibid.*, 20, 449-451, 467, 487, 503, 523-524.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 27.

- ⇒ La estructura de desarrollo seguida por el autor en veintiún capítulos, en la que partiendo de las afirmaciones cristianas y retomando las cuestiones teológicas, desarrolla los diferentes aspectos de su antropología, muestra su comprensión de la Antropología teológica como tratado que reúne lo que del ser humano se ha dicho en las reflexiones teológicas a lo largo de la historia. En este contexto la Antropología teológica sería teológica solamente por tener como fuente las reflexiones teológicas, es decir, que es teológica por basarse en las reflexiones de los teólogos. Lo anterior reduce el carácter teológico de la antropología a una mención del oficio de quienes hacen tal reflexión sobre el ser humano.
- ⇒ Que el anunciado recurso a la cultura cristiana como fuente, es abordado sólo de manera indirecta, es decir, en la medida que esta cultura se refleja en los escritos trabajados.
- ⇒ La aplicación juiciosa de sus seis criterios teológicos. Criterios que generan varias inquietudes, algunas de las cuales se retomarán ...en el capítulo 3... para su discusión.

En síntesis, Lorda responde a la pregunta ¿qué es aquello que hace teológica su Antropología teológica? diciendo que es teológica porque: surge del estudio de la Revelación, de la cual tiene una comprensión reducida; sus fuentes son los dos testamentos, las afirmaciones cristianas y la reflexión teológica; es un compendio de las reflexiones teológicas acerca del hombre; por que cumple con sus seis criterios.

Finalmente, otros aportes que el autor hace a esta investigación son: explicitar que la Antropología teológica no está completamente configurada y que tampoco hay un pleno consenso sobre sus contenidos y estructura; la salvación y la elección en Cristo como sus criterios de aproximación a la reflexión; la relación que establece entre gracia y libertad; el paralelismo entre la gracia que transforma a las personas y la acción cristiana que transforma el mundo y las sociedades; su intención de recurrir a la cultura como fuente.

### 3. LO QUE HACE TEOLÓGICA LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA

En esta sección se presentará una posible respuesta a la pregunta que ha guiado toda la investigación: ¿Qué es aquello que hace teológica la Antropología teológica? Dicha respuesta busca incluir las respuestas que a lo largo de esta investigación se han extractado de la evolución histórica de la reflexión y de los autores estudiados. Esta posible respuesta será enriquecida con algunos aportes puntuales de nuevos autores que facilitan la articulación de la misma y ofrecen elementos nucleares en el proceso de reconstrucción. Adicionalmente, esta posible respuesta también contendrá los aportes del autor de esta investigación.

Esta sección se desarrollará en dos momentos: el primero reunirá y presentará una visión crítica de las diversas respuestas dadas a la pregunta eje; el segundo presentará la respuesta que, al final de todo el proceso investigativo, se propone en esta investigación. Se espera que dicha respuesta pueda llegar a aportar elementos para la Antropología que quiera ser teológica, con lo cual su reflexión y comprensión del ser humano ofrecería un aporte más asertivo.

#### 3.1 ¿QUÉ ES AQUELLO QUE HACE TEOLÓGICA LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA?

En este primer momento de la tercera sección se presentarán las posibles respuestas a esta pregunta, para lo cual se reunirán los aportes de la evolución histórica de la Antropología teológica, los aportes de los diferentes autores analizados, los aportes de otros autores, así como los resultados de la comprensión crítica del autor de esta investigación, para que puestos en diálogo permitan dilucidar una respuesta que los comprenda a todos. Adicionalmente, se señalarán los problemas que cada una de estas respuestas conllevan.

Es importante aclarar que las respuestas de los autores analizados son variadas y diversas, algunas son comunes a varios de ellos, otras muy particulares y otras recogen la reflexión previa, pero no hay una coincidencia en la respuesta, no hay hasta ahora una respuesta comprensiva de las demás.

**3.1.1 La perspectiva.** De los autores estudiados, sólo Pannenberg plantea que lo teológico de la antropología es una perspectiva, lo cual queda expresado incluso en el título de su libro. Afirma que su perspectiva de aproximación es la cristiana, la cual concreta en dos aspectos: la concepción del hombre como *imagen de Dios* y el *pecado*, de acuerdo con ésta hace una interpretación de los discursos antropológicos extra-teológicos para así subrayar la dimensión teológicamente relevante de las diversas comprensiones sobre el ser humano. Considera que su perspectiva cristiana es necesaria para lograr una reflexión completa sobre el hombre. ...ver numeral 2.5...

Otro autor que comparte la necesidad de contar con una perspectiva para el estudio del hombre es Helmut Thielicke, quien en su libro *Esencia del hombre*, afirma que la antropología tiene que ver con todo aquello de lo que el hombre se ocupa; como éste es un gran campo, indica la necesidad de la integración de las ciencias para poder crear una ciencia del hombre, pues considera que todos los campos de la vida tienen una relación con lo humano. En este sentido señala que en lugar de hacer una selección de alguno de estos aspectos para el estudio del hombre, es preferible encontrar una perspectiva que abra la panorámica del todo. En su caso, la perspectiva es la cristiana. Agrega que la perspectiva le permite al autor tomar sólo aquello que le es significativo, interesante y relevante, persiguiendo con esto una búsqueda de identidad y una toma de conciencia de las huellas de quien escribe, en lo que escribe<sup>117</sup>.

Sin duda la reflexión sobre el ser humano es muy amplia y diversa, por lo cual es imposible para un investigador abarcarla toda; igualmente imposible es pretender abarcarla toda desde una sola de las ciencias o disciplinas existentes. Por esta razón se hace necesaria la participación de todas las ciencias y disciplinas en este interés de conocer al ser humano; pero, optar por una perspectiva desde la cual hacer el aporte, puede traer varios problemas entre los cuales se mencionan los siguientes:

En primer lugar, se corre el riesgo de identificar esa perspectiva con una dimensión, área, ámbito o parte del ser humano y por lo mismo proceder a dividirlo o desintegrarlo para su estudio, lo cual afectaría su comprensión como un todo unitario e integral. Al parecer, Thielicke es consciente de este riesgo, razón por la cual señala que la perspectiva debe abrir la panorámica del todo. En el caso de Pannenberg este riesgo se hace presente cuando afirma que su interés es por la dimensión religiosa, ya la concepción de dimensiones, áreas, ámbitos o partes insinúa una división del ser humano como tal e insinúa también otra división entre lo que es religioso y lo que no es religioso en el ser humano.

Un segundo problema que se puede presentar es que la perspectiva de aproximación termine haciendo la función de tamiz, desechando información y aspectos que no sean significativos, interesantes, relevantes o que no respondan a la identidad de la perspectiva escogida, tal como lo afirma Thielicke. Pero estos desechos siguen estando relacionados con la realidad del ser humano y pueden estar relacionados, de manera indirecta, con la perspectiva cristiana, razón por la cual estos desechos son también claves para la comprensión del ser humano desde cualquier perspectiva. Es por esto que en el estudio del ser humano, no se puede desechar ninguna información sólo porque no está directamente relacionada con la perspectiva particular de aproximación de quien hace el estudio, pues se estaría desechando información importante para la comprensión del ser humano como ser unitario, integral y sistémico.

Un tercer problema que se desprende de la respuesta de Pannenberg, es el riesgo de forzar las afirmaciones antropológicas extra-teológicas para encontrarles su dimensión ulterior o su relevancia teológica, lo cual haría percibir que lo teológico es un agregado a lo

---

<sup>117</sup> THIELICKE, Helmut. *Esencia del Hombre*. Ensayo de antropología cristiana. Barcelona: Herder, 1985. p. 17, 24-25.



antropológico y por lo tanto que lo antropológico no es teológico en sí y que lo teológico tampoco es antropológico.

Así no se llegue al extremo señalado en el párrafo anterior, esta respuesta lleva a un cuarto problema y es que lo teológico termina siendo simplemente un correlato apoyado en criterios teológicos, necesario para la comprensión del ser humano, pero sólo un correlato entre muchos otros.

Un quinto problema que surge con esta posible respuesta, es identificar lo teológico con lo cristiano, pues se presenta una antropología en perspectiva teológica, pero esta perspectiva es solamente cristiana, de hecho sólo aborda dos aspectos de lo cristiano. Este problema se retomará ...en el numeral 3.1.6...

En el caso de aceptar *la perspectiva*, como única respuesta a la pregunta eje de esta investigación, sería más adecuado y preciso no hablar de una Antropología teológica ni de una Antropología en perspectiva Teológica, sino de una Antropología en perspectiva cristiana.

**3.1.2 Los documentos cristianos a lo largo de la historia.** Este es uno de los elementos más comunes entre las respuestas de los autores estudiados. Los documentos doctrinales, magisteriales, teológicos o en cualquier otra de sus modalidades son mencionados en su respuesta por Ruíz de la Peña, Pannenberg, Berzosa y Lorda, aunque no todos ellos les dan la misma importancia. También Flick y Benzo, sin haberlo hecho explícito en su presentación, recurren a éstos en el desarrollo de su obra.

De acuerdo con el recorrido histórico que presenta Scola, el término Antropología teológica surge como denominación de la recolección sistemática de las afirmaciones teológicas acerca del hombre, es decir, para denominar lo que del ser humano dicen los teólogos en sus escritos, tratados y/o manuales teológicos. Lo anterior indica que, en principio, lo que le dio el carácter teológico a la Antropología teológica fue el oficio de quien hacía la reflexión, es decir, se trataba de una Antropología teológica porque eran temas antropológicos abordados por teólogos en sus escritos.

Lorda probablemente considerando el origen de la Antropología teológica, afirma que ésta es un tratado doctrinal, es decir, un compendio de las reflexiones teológicas acerca del hombre. Para la elaboración de su manual, recoge los aportes de los escritos cristianos, desde la patrística hasta el siglo XX, los cuales hace confluir en los temas y conceptos típicos abordados por los tratados tradicionales.

En el caso de Berzosa, los documentos patrísticos, los de la tradición y los magisteriales son a los que, por método, hay que recurrir para hacer una Antropología teológica. En su libro, él recurre especialmente al Catecismo de la Iglesia Católica. También para Ruíz de la Peña, la doctrina y la reflexión teológica son fuentes que aportan elementos, tanto para la cosmovisión cristiana, como para la Antropología teológica fundamental y también para la

especial. Igualmente Flick, aunque no lo explicita en la presentación de su obra, recurre a los diferentes escritos cristianos de todas las épocas para presentar los aportes que éstos hacen a los diferentes temas abordados por él en su obra, los cuales corresponden también a la estructura típica de los tratados tradicionales.

Tomando un poco de distancia de lo planteado por los anteriores autores y dinamizando un poco la manera de vincular los escritos cristianos, Benzo cuando presenta la exigencia de la coherencia hermenéutica, invita a hacer un riguroso esfuerzo por comprender las expresiones teológicas y dogmáticas en sus contextos, con el objetivo de distinguir el mensaje religioso de las mismas, de la cultura y de las circunstancias histórico-psicológicas del autor.

En este mismo sentido Pannenberg afirma que la tradición ha de entenderse como apertura hacia el futuro, hay que ser críticos con la tradición, lo cual es un valor del cristianismo<sup>118</sup>. Agrega que la Antropología dogmática tradicional se desarrolla en el marco de la doctrina de la creación que reflexiona sobre el ser humano en su estado original, así como luego de su caída, pero a él no le interesa hacer Antropología dogmática; sin embargo, no abandona la dogmática, es ésta la que le permite establecer sus criterios y categorías para la apropiación crítica que hace de los discursos antropológicos extra-teológicos.

Thielicke da un paso más en esta discusión afirmando que el problema de Dios, que se ha de plantear en la antropología, es más que un asunto dogmático, pues tiene su fundamento en determinadas experiencias de realidad y además es necesario su planteamiento en estratos existenciales profundos. No niega el concurso de la dogmática en la Antropología teológica, pero no la reduce a aquella<sup>119</sup>.

Sin duda los diferentes escritos cristianos tienen mucho que aportar a la reflexión de la Antropología teológica, pues la pregunta por el ser humano ha estado presente desde siempre y los diferentes pensadores cristianos, de todos los tiempos, en algún momento se la han planteado y han ofrecido una posible respuesta que enriquece la reflexión antropológica. Por lo tanto, una Antropología teológica que prescindiera de estos escritos, estaría prescindiendo de una fuente muy importante, valiosa y de gran aporte para su reflexión e importante también para su comprensión histórico-existencial de la tradición. Pero considerar que basta con recurrir a estos escritos para que la Antropología sea teológica, trae varios problemas, entre los cuales se pueden mencionar los siguientes:

Primero, recurrir a los escritos cristianos como única fuente para la reflexión antropológica, puede llevar a desestimar y por lo mismo desechar otras fuentes que enriquecerían la reflexión, tales como las reflexiones antropológicas teológicas no cristianas, las reflexiones antropológicas extra-teológicas en las que hace énfasis Pannenberg, las experiencias existenciales en las que hace énfasis Thielicke y otras muchas más que sería interminable enumerar.

---

<sup>118</sup> PANNENBERG, El hombre como problema, Op. cit. p. 189-190.

<sup>119</sup> THIELICKE, Op. cit. p. 24-25.

Un segundo problema de limitarse a los escritos cristianos, es el riesgo que se corre de no incluir en la reflexión, aspectos de gran relevancia antropológica que no están contenidos o desarrollados dentro de los temas que típicamente abordan estos escritos. En este sentido, la Antropología teológica se reduciría a unos cuantos temas conocidos y recurrentemente tratados, pero no se daría espacio para incluir otros temas que ayudarían en la comprensión del ser humano y que también son de interés teológico.

Un tercer problema que se puede presentar es que las reflexiones de la Antropología teológica terminen siendo nuevas presentaciones de los temas abordados por estos escritos o incluso actualizaciones de los mismos, pero que no ofrezcan ningún nuevo elemento para la comprensión del ser humano. Con esto se corre el riesgo de abandonar el interés por la reflexión antropológica y centrar el interés en buscar fundamentación en estos escritos o en demostrar la vigencia de éstos.

Un cuarto problema, tal vez el más importante, surgiría al no tener en cuenta la sugerencia de Benzo sobre el esfuerzo hermenéutico necesario para abordar estos escritos y la de Pannenberg sobre acoger la tradición como apertura hacia el futuro. Esta omisión conlleva por lo menos dos riesgos. El primero es mutar la pregunta ¿qué es el ser humano? por la pregunta ¿qué debería ser el ser humano? para que la respuesta esté de acuerdo con lo presentado en esos escritos. El segundo, estrechamente relacionado con el anterior, es mutar el interés antropológico por el interés doctrinal, lo cual podría llevar incluso a fundamentalismos que en nada aportan a la reflexión antropológica, ni teológica.

Estos primeros cuatro problemas señalados, muestran que al limitarse a los escritos cristianos, se puede correr el riesgo de perder la libertad en la reflexión antropológica y con ello limitar su aporte; además, se cortaría de raíz el potencial de sentido que poseen las diversas tradiciones teológicas.

Un quinto problema que surge, es el hecho de considerar que el carácter de la fuente o más aún, que el oficio de quien la ha producido, es lo que puede darle el carácter a una reflexión, en este caso específico, lo teológico de la antropología no puede afirmarse solamente por que usa fuentes teológicas o por que recoge las reflexiones antropológicas de los teólogos.

Un sexto problema que se puede presentar, es el rechazo de la Antropología teológica como consecuencia inmediata del rechazo creciente que la humanidad actual experimenta hacia las doctrinas e instituciones religiosas occidentales, debido a que éstas en algún momento quisieron o pretendieron proclamarse como verdades indiscutibles, las primeras, así como poseedoras y casi dueñas de la verdad, de la interioridad, de la espiritualidad y de la religiosidad de las personas, las segundas. Esto se evidencia en la búsqueda de espiritualidades diferentes a las occidentales tradicionales e incluso la búsqueda de pseudo-espiritualidades que le permiten al ser humano de hoy encontrar un espacio en el que pueden desplegar y desarrollar su espiritualidad sin ninguna exigencia de credos.

En caso de aceptar que aquello que hace teológica la Antropología teológica, es el estar basada en *los documentos cristianos* existentes, convendría no llamarla Antropología teológica ni Antropología dogmática tradicional, sino Antropología de la dogmática cristiana o Antropología doctrinal cristiana.

**3.1.3 Los dos Testamentos.** El elemento explícito más común entre las respuestas de los autores estudiados es el Antiguo testamento y el Nuevo testamento, éstos son mencionados por Flick, Benzo, Ruíz de la Peña, Pannenberg, Berzosa y Lorda, aunque no todos ellos les dan el mismo papel protagónico en su respuesta a la pregunta eje de esta investigación.

Para Flick y Alszeghy las Sagradas escrituras se encuentran en el marco de la Revelación. Según ellos, la Palabra de Dios tiene tres funciones para hacer verdaderamente teológico el discurso antropológico: ser fuente de sus afirmaciones; ser orientación para su desarrollo; y confirmar sus afirmaciones. Aclaran que la Antropología teológica no se puede limitar a repetir fórmulas bíblicas, sino que deben tenerse en cuenta los ambientes socioculturales, los interrogantes y las convicciones de la comunidad.

Los casos de Berzosa y de Lorda, más de un cuarto de siglo después, son similares al de Flick y su socio. Berzosa considera que los documentos bíblicos, son parte de la Revelación a la cual hay que recurrir, como método, al momento de elaborar una Antropología teológica. Por su parte Lorda afirma que el Evangelio es la Revelación de lo que es el ser humano y agrega que en el Antiguo y Nuevo testamento se expresa el origen, ser y destino de éste, por lo tanto son fuentes necesarias para la reflexión de la Antropología teológica. También Scola, señalaba en el recorrido histórico, específicamente en el momento cuando se cuestiona la teología del manual, que el gran aporte de esta etapa había sido recuperar la Sagrada escritura, como fuente de la reflexión de la Antropología teológica.

En este mismo sentido, Pannenberg considera que la historia de Israel, así como Jesús, plenitud de la misma, son bases de la Antropología teológica, sin embargo, no llega a afirmar explícitamente que los dos testamentos son los que hacen teológica a la antropología, pero sí afirma que son fuente para una Antropología dogmática.

El tratamiento que Benzo le da a la Biblia es también como fuente necesaria para elaborar una reflexión antropológica, pero también señala la necesidad de una hermenéutica para identificar sus aportes. Adicionalmente, afirma que en el Nuevo testamento no hay propiamente una Antropología teológica, sino una ética religiosa y carismática; él encuentra la Antropología teológica en el Antiguo Testamento, específicamente en los libros del Génesis, Job y Eclesiastés<sup>120</sup>. Su aporte principal está en afirmar que de lo anterior surge una Antropología bíblica, la cual hace parte de la Antropología teológica, le da fundamento, pero no la abarca en su totalidad.

---

<sup>120</sup> BENZO, Op. cit. p. 29-34.

En esta misma línea de pensamiento se encuentra Xavier Pikaza, quien llama Antropología bíblica a la descripción del sentido del hombre de acuerdo con el Antiguo testamento y el Nuevo testamento, los cuales le ofrecen una ayuda para entender y realizar su vida situándola en el transcurso de la historia bíblica del hombre, la cual transcurre entre el *árbol del juicio* y el *sepulcro de vida*, es decir, entre la muerte y la gracia. Su libro lo titula *Antropología bíblica*, en éste presenta la exégesis que soporta su planteamiento de que la vida del hombre está definida en la Biblia por los dos signos mencionados<sup>121</sup>.

Ruiz de la Peña introduce un nuevo elemento que, a su juicio, aportan los dos testamentos; él afirma que éstos ofrecen una cosmovisión que dará soporte a la Antropología teológica. Se trata de una cosmovisión que permite una visión cristiana sobre las estructuras más básicas del ser humano, así como una lectura cristiana de la condición humana desde los temas del pecado, la justificación y la gracia; además, señala que es necesario hacer un análisis exegético para identificar esos aportes.

Es bastante probable, por no afirmar que seguro, que todos los autores mencionados conocían las orientaciones del Concilio Vaticano II sobre la importancia de basarse sólidamente en las escrituras y de interpretarlas considerando el contexto y tiempo en el que se reflexiona para hacer una Antropología teológica<sup>122</sup>, de allí el relativo consenso entre ellos sobre el manejo y lugar de la Biblia en la reflexión antropológica.

Sin duda el Antiguo testamento y el Nuevo testamento no se pueden dejar de tener en cuenta como fuentes en la reflexión de la Antropología teológica. Los dos testamentos, son los testimonios más importantes que el cristianismo tiene para su comprensión y para la comprensión cristiana del ser humano; además estos aportan elementos importantes de la autocomprensión del ser humano en la cultura judía y en los inicios del cristianismo, así como elementos claves de la visión religiosa del mismo. Una reflexión antropológica quedaría incompleta sin la inclusión de estos dos testamentos, pero considerarlos como única fuente traería consigo muchos problemas entre los que se pueden mencionar los siguientes:

Primero, una referencia a cualquiera de los dos testamentos sin la interpretación adecuada podría ofrecer elementos que confundirían la reflexión antropológica o que reducirían el valor de los aportes de los testamentos a esta reflexión. El lugar de la mujer y la comprensión del pecado son algunos ejemplos que muestran la importancia de la interpretación de los testamentos para que la reflexión actual no subvalore los aportes que de allí pueden surgir; la equidad de género y el rechazo a ciertas doctrinas sobre el pecado opacarían e incluso anularían el aporte que sobre estos dos aspectos pueden ofrecer los dos testamentos.

Un segundo problema es que los dos testamentos no abarcan todos los aspectos relevantes de la realidad humana que son necesarios para la comprensión del ser humano. Lo anterior

---

<sup>121</sup> PIKAZA, Xabier. *Antropología bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de pascua*. Salamanca: Sígueme, 1993. p. 5, 13.

<sup>122</sup> Dichas orientaciones se encuentran condensadas en: *Lumen gentium* 2, 40; *Nostra aetate* 5; *Dei Verbum* 2; *Ad gentes divinitus* 7; *Gaudium et spes* 4, 12-39 y en *Optatam totius* 16.

no niega la riqueza de los testamentos, la cual está fuera de dudas, pero sí evidencia que los dos testamentos no tienen como objetivo presentar una antropología completa y exhaustiva, su interés es otro. No es adecuado recurrir a los dos testamentos como si fueran un tratado, manual o enciclopedia del ser humano.

Un tercer problema, que se evidencia en el caso de Flick, es el riesgo que se corre de caer en una auto-validación, cuando se proponen los dos testamentos como fuente, orientación y confirmación de las afirmaciones que se hacen sobre el ser humano. Es bastante probable que no exista un documento escrito que goce de tal categoría que valide sus afirmaciones sólo por que éstas hacen parte de su contenido.

Definir claves de lectura o criterios de aproximación a los testamentos, tal como lo hacen algunos de los autores presentados, sin duda es muy valioso, pero puede generar un cuarto problema: caer en un sesgo de aproximación, lo cual puede llevar a omitir elementos antropológicos, presentes en los testamentos, que no responden a las claves o criterios definidos, pero que sí son elementos muy importantes en la reflexión antropológica.

Lo anterior se puede ilustrar con el siguiente aparte de la argumentación de Lorda:

Como sucedía en el Antiguo Testamento, hay un modo de leer. No cualquier consideración antropológica que se pueda extraer del Nuevo Testamento pertenece a la revelación. Hay que respetar el modo en que se nos ha dado la revelación, que tiene en Jesucristo su cumbre: “En estos últimos días, nos ha hablado por medio de su Hijo, a quien instituyó heredero de todas las cosas y por quien hizo también el universo” (Hb 1,2). En primer lugar, sobre Dios: “a Dios nadie le ha visto jamás, el Dios Unigénito, el que está en el seno del Padre, él mismo lo dio a conocer” (Jn 1,8). Pero también sobre el hombre. “Yo soy el camino, la verdad y la vida” (Jn 14,6)<sup>123</sup>.

No es claro a que se refiere el autor cuando dice que hay *un* modo de leer el Nuevo Testamento, pues si ese *un* indica un único modo, es probable que esté cayendo en un fundamentalismo y si ese *un* indica que es su criterio personal de lectura, cae en el sesgo de aproximación señalado en los párrafos anteriores.

De otro lado, la afirmación que *no cualquier consideración antropológica que se pueda extraer del Nuevo Testamento pertenece a la revelación* puede generar gran confusión. Pues si lo que indica es que en el Nuevo testamento hay apartes que son Revelación y apartes que no lo son, entonces estaría rompiendo la unidad de la Sagrada escritura considerada como un todo fruto de la revelación de Dios. De otro lado, si se refiere específicamente a las consideraciones antropológicas, entonces estaría afirmando que algunos de los aspectos tratados en los testamentos son enteramente Revelación, pero otros aspectos no, lo cual ya sería problemático en sí. Además, ¿cuál sería el criterio para identificar qué es Revelación y qué no? el autor omite dicho criterio.

---

<sup>123</sup> *Ibíd.*, p. 47.

Si se aceptara que aquello que hace teológica la Antropología teológica, es extraer sus afirmaciones de *los dos testamentos*, convendría no llamarla Antropología teológica sino Antropología bíblica, tal como lo hacen Benzo y Pikaza.

**3.1.4 El ser humano.** De los autores estudiados sólo Berzosa plantea explícitamente que la condición del ser humano es lo que hace teológica la Antropología, Ruíz de la Peña, Pannenberg, Lorda y Flick parecen considerarlo, pero no lo explicitan.

Para Berzosa la Antropología es teológica porque se interesa en el ser humano en tanto criatura de Dios. Con esta afirmación da a entender que aquello que hace teológica la antropología es la creencia de que el ser humano es creado por Dios. Lorda comparte la posición de Berzosa en lo referente a la Antropología teológica fundamental, la cual describe al hombre creado, pero en lo referente a la Antropología teológica especial, agrega la acción transformadora de la gracia sobre el hombre; en ambas antropologías él concibe al hombre como imagen de Dios.

Ruiz de la Peña, refleja su concepción del ser humano como imagen de Dios y pecador, cuando explicita los dos criterios específicos de apropiación, es decir, los dos aspectos de su perspectiva teológica. Lo mismo afirma Flick cuando expone los aspectos doctrinales que fundamentan el mensaje cristiano y la Antropología teológica, los cuales son: hombre creado, vocación a la amistad con Dios, caída en el pecado, ascensión laboriosa y gratuita.

También González de Cardedal ofrece su aporte en este sentido cuando habla de la constitución teológica del hombre, como uno de los dos *desde dónde* de la teología. Tal constitución consiste en su abertura al Absoluto y la plenificación que recibe como gracia de Dios, lo cual lo constituye imagen de Dios<sup>124</sup>.

En este mismo sentido, cuando Scola presenta la etapa del cuestionamiento a la teología del manual, afirma que con la recuperación del Espíritu santo en la reflexión se manifiesta la inhabitación de la trinidad en el hombre, a lo que se suma la gracia increada y la gracia creada también como forma de presencia de Dios en él hombre. El aporte de Rahner en este sentido es significativo al re-afirmar que es el hombre capaz de Dios y al afirmar que Dios es capaz del hombre, así como al plantear el *existencial sobrenatural* que vincula el fin sobrenatural del hombre con lo que éste es en el orden histórico.

Favorece mucho esta posible respuesta el planteamiento de Pannenberg cuando presenta la *apertura al mundo* como aquello propio del hombre que es: tendencia a lo indeterminado; su imagen de Dios; el origen de su soberanía creadora; apertura a Dios, a lo divino; es historicidad en la que se hace posible una Antropología Teológica. Adicionalmente, señala que su interés está en la dimensión religiosa de la vida humana, lo cual implica una especial atención a los fenómenos humanos acompañados de la pregunta por sus implicaciones religiosas y teológicas. Lo anterior se ve reiterado y dimensionado cuando presenta su

---

<sup>124</sup> GONZÁLEZ DE CARDEDAL. Op. cit., p. 89-92.

concepto de *Espíritu* como aquello que le permite al hombre ser lo que es, es decir, ser imagen de Dios.

Thielicke agrega otro elemento importante para esta respuesta, cuando afirma que la Antropología teológica debería encontrar su fundamento también en las experiencias de realidad del ser humano y éstas planteadas en los estratos existenciales más profundos. Con esto las experiencias, que también constituyen al hombre, son fundamento para una Antropología teológica.

Sin duda *el ser humano* no puede quedar por fuera de la respuesta a la pregunta eje de esta investigación, pues si aquello que hace teológica la Antropología teológica no incluyera al ser humano o estuviera por fuera de él, entonces ésta dejaría de ser antropología.

Los elementos más significativos aportados por los autores para configurar al ser humano como posible respuesta a la pregunta eje de esta investigación son: la integración de lo teológico en el ser humano al presentar su vocación y fin parte de su estrecha relación con Dios; señalar la inhabitación de Dios en el ser humano, con lo cual se supera el problema de colocar lo teológico como algo externo al ser humano; mostrar el carácter natural de la apertura del ser humano a Dios, a lo sobrenatural, a lo absoluto, a la trascendencia; la vinculación lograda entre el orden histórico y el sobrenatural, sin detrimento de ninguno de los dos, por el contrario a favor de ambos y perfilando con esto la vinculación entre teología y antropología; incluir las experiencias existenciales del ser humano como lugar teológico. Sin embargo, lo planteado por los autores puede presentar, entre otros, los siguientes problemas:

Primero, el carácter teológico de la Antropología teológica no se puede atribuir solamente a una creencia, es decir a la creencia que el ser humano es creado por Dios a su imagen y semejanza. Esto debilitaría la posibilidad de la teología para aportar al estudio sobre el ser humano, sería fácilmente rebatible su posición al presentar otra creencia o al desestimar la misma o siendo llevado su aporte al terreno de la religión como fenómeno socio-cultural.

Segundo, si la gracia de Dios que actúa en el ser humano, sin su acogida ni participación, es lo teológico de la Antropología, aquella sería algo extrínseco a él y por lo tanto no sería un asunto netamente antropológico.

De aceptar que es sólo *el ser humano* aquello que hace teológica la Antropología teológica, convendría no llamarla Antropología teológica sino simplemente Antropología.

**3.1.5 La relación ser humano-Dios.** Todos los autores estudiados hacen mención explícita o implícita de la relación ser humano-Dios como aquello que hace teológica la Antropología teológica. Las siguientes son sus principales opiniones al respecto.

Benzo, sin explicitar que se refiere a la Antropología teológica, afirma que la pregunta central de la Antropología es la pregunta por la relación del ser humano con lo sagrado y



las implicaciones de la misma. También para Berzosa la Antropología es teológica porque se interesa en el ser humano en cuanto se encuentra en diálogo y encuentro con Dios en medio de una historia de salvación.

Para Ruíz de la Peña, la función de la Antropología teológica fundamental es diseñar las condiciones de posibilidad de la relación del hombre con Dios y responder a la pregunta quién es aquel en relación con Dios y con los demás. Afirma además que la Antropología teológica especial analiza las situaciones históricas por las que pasa la relación hombre-Dios, señalando en ambos casos el sentido salutar de tal relación.

Para Lorda, la salvación y elección en Cristo son el criterio de aproximación a la reflexión antropológica, cuyo centro es la economía de la salvación. A lo anterior agrega que la Biblia tiene como argumento teológico fundamental la historia de la salvación.

Flick, explicita la relación hombre-Dios en la tercera y cuarta características de la perspectiva de una Antropología teológica. En la tercera afirma que el hombre responde al llamado de Dios con su compromiso libre, mediante esa respuesta se re-establece la relación del hombre con Dios que había sido rota a causa del pecado original, luego de Cristo y por Él, el hombre puede participar en el diálogo trinitario. En la cuarta señala que la relación de salvación entre el hombre y Dios es intersubjetiva, lo cual implica considerar el carácter personal, conciente, autónomo, en construcción progresiva y libre del hombre quien opta libremente frente a valores, personas y Dios.

Por su lado, Pannenberg afirma que la *apertura al mundo* es también apertura a la relación con Dios, tendencia a la reunión con la divinidad, construcción permanente de la relación con Dios, meta de comunidad con Dios. Sin embargo, considera que reducir la teología al problema de la salvación del hombre hace que la reflexión se concentre en la experiencia religiosa del ser humano y no en la divinidad de Dios, que es lo teológico de la misma. Su concepción de imagen de Dios, pecado y destino del hombre son marcadamente relacionales: concibe la imagen de Dios como vinculación del hombre con la realidad de Dios, la cual determina su posición frente al mundo y el pecado como la lejanía fáctica del hombre con respecto a Dios, en contra de su destino de unión con Él.

El énfasis en la salvación que hacen los autores al abordar el aspecto de la relación del hombre con Dios, recuerdan a Rahner cuando afirma que “la revelación es revelación para la salvación, y por consiguiente, la Teología es esencialmente Teología para la salvación”<sup>125</sup>.

También Scola, en el recorrido histórico que hace, señala que la Gracia y el llamado a la vida Divina son constitutivas de la relación del ser humano con Dios, por lo tanto considerar esto en la reflexión antropológica es lo que la hace teológica. Es importante considerar también en este punto, los aportes de Rahner mencionados ...en el numeral 3.1.4...

---

<sup>125</sup> RAHNER, Karl. Teología y Antropología. En: BURKE, Patrick. (ed.). Las cuestiones urgentes de la teología actual. Madrid: Razón y Fe, 1970. p. 25.

Sin duda, la relación ser humano-Dios es muy importante para la reflexión de la Antropología teológica, pues siendo el ser humano un ser eminentemente relacional, no se puede dejar de tener en cuenta su posibilidad de relación con Dios, la cual se realiza y expresa de diversas maneras. Dejar de contar con este aspecto sería eliminar la posibilidad de comunicación de Dios con el ser humano, lo cual imposibilitaría la relación de la antropología con la teología.

Es de especial importancia el énfasis que se hace en señalar que se trata de una relación libre y gratuita, no se trata de una imposición divina que vaya en contra de la libertad del ser humano. Es igualmente importante el hecho de que esta relación ayuda a comprender y determina la posición del ser humano en el cosmos. Sin embargo, lo expuesto por los autores presenta los siguientes problemas:

Primero, colocar el énfasis de la relación ser humano-Dios en la salvación, que es un asunto confesional, puede hacer frágil la Antropología teológica en un contexto no confesional, pues quedaría dependiendo del concepto que cada uno tenga de salvación.

En segundo lugar, si la relación es un asunto de libre escogencia y si ésta a su vez fuera lo único que hace teológica a la Antropología teológica, entonces el que la antropología fuera teológica o no, dependería también de la libertad del ser humano para establecer tal relación. En otras palabras, sólo se podría hablar de Antropología teológica para seres humanos que han hecho su confesión de fe y que han decidido libremente establecer una relación con Dios.

Si se aceptara que las *relaciones hombre-Dios* son lo único que hace teológica la Antropología teológica, ésta pasaría a ser una rama de la sociología más que de la antropología y si esta relación se centra en la salvación, entonces convendría más hablar de una Antropología de la historia de la salvación, o una soteriología, o incluso una escatología.

**3.1.6 Jesús, el Cristo.** Los autores estudiados incluyen en su respuesta, de manera explícita o implícita a Jesús, el Cristo como quien hace teológica la Antropología.

Benzo lo explicita cuando afirma que su tratado en Antropología teológica ha de señalar las líneas fundamentales de una concepción cristiana del ser humano. Berzosa lo evidencia en su enfoque cristocéntrico al presentar a Cristo como ideal de persona humana y como plenitud de la creación. También Flick lo indica cuando afirma que la Antropología teológica considera todo el mensaje cristiano desde el punto de vista de la persona humana, en donde Cristo es la plenitud del hombre y quien reestablece la relación con Dios, en este sentido él también es la salvación.

Para Pannenberg, Jesús es en quien se realiza plenamente lo afirmado en toda la historia de Israel y es por esto que lo considera como fundamento de la Antropología teológica,

adicionalmente porque es en Cristo en quien el hombre confía y alcanza, en el amor, la unificación de la compleja realidad y la de su propia vida<sup>126</sup>. En este mismo sentido, Lorda afirma que sus criterios de aproximación a la reflexión antropológica son la salvación y elección en Cristo y su objetivo es proporcionar una identidad cristiana, en la que se presenta a Jesús como culmen del hombre y de la salvación.

En el caso de Ruiz de la Peña, lo cristológico atraviesa los tres momentos de su planteamiento antropológico, en el cual se refleja claramente su visión cristiana que cree en un Dios humanado. En *Teología de la creación*, presenta a Cristo en su relación con la creación, esto apoyado en el Nuevo testamento; en *Imagen de Dios*, plantea la necesidad que la Antropología teológica haga inteligible el hecho Verbo encarnado sin subsumir la Antropología en la Cristología y manteniendo la tensión entre las dos; y en *Don de Dios*, desarrolla los aspectos propios de una lectura o visión cristiana de la condición humana.

En este punto aporta mucho el segundo *desde donde* de la teología que según González Cardedal, es la encarnación de Dios siendo hombre en una historia de autorrevelación y autodonación<sup>127</sup>. También se constituye en gran aporte para esta respuesta la concepción de Antropología teológica que presenta Gerhard Müller cuando dice que “recibe el nombre de antropología teológica el tratado dogmático en el que se interpretan el origen y el fin del hombre a la luz de la autorrevelación histórica de Dios en Jesucristo. Esta antropología contribuye a la orientación espiritual y ética de la vida basada en la fe cristiana”<sup>128</sup>.

En el recorrido histórico, Scola señala que el cristocentrismo objetivo, que se funda en la confesión que en un momento histórico determinando, Jesús, por ser hijo de Dios, se presenta como único salvador, centro del cosmos y de la historia, es uno de los mayores aportes que se han hecho a la reflexión de la Antropología teológica.

Este cristocentrismo es redimensionado por Panikkar cuando afirma que la manifestación de Jesús, su encarnación en el espacio y el tiempo, es una revelación de la realidad de lo que somos, dicho en otras palabras, el misterio de Cristo es nuestro mismo misterio. Por lo anterior, la cristofanía *desde el interior*, es lo más interior del hombre dónde lo infinito y lo finito, lo material y lo espiritual, lo cósmico y lo divino se encuentran<sup>129</sup>.

Sin duda *Jesús, el Cristo* como Dios encarnado, así como centro, plenitud, unificación y salvación del hombre, de la realidad y de la historia, imprime a la reflexión de la Antropología cristiana un claro carácter teológico, puesto que en la comprensión de *Jesús, el Cristo* se comprende el ser humano y se comprende también Dios, pues él es ser humano y es también Dios. También se comprende en *Jesús, el Cristo* lo que quiere Dios del hombre, lo que espera de él, lo que puede llegar a hacer en él y lo que es él. Pero aceptar que la respuesta a la pregunta eje de esta investigación es solamente *Jesús, el Cristo* traería, al menos, dos problemas:

---

<sup>126</sup> PANNENBERG, El hombre como problema, Op. cit. p. 45-60, 62, 154, 171, 206-207.

<sup>127</sup> GONZÁLEZ DE CARDEDAL. Op. cit., p. 92.

<sup>128</sup> MÜLLER, Gerhard. Dogmática. Teoría y práctica de la teología. 2 ed. Barcelona: Herder, 2009. p. 105.

<sup>129</sup> PANIKKAR. Op. cit., p.13-16, 225-230.

El primero, ya insinuado por Ruiz de la Peña, es el riesgo que se corre de hacer de la Antropología fundamentada en *Jesús, el Cristo* una Cristología. Esto ya lo había advertido Rahner diciendo que “a pesar de que la antropología teológica debe tener a la cristología como criterio y patrón, con todo, no es correcto esbozar la antropología teológica exclusivamente a partir de la cristología”<sup>130</sup>.

Adicionalmente, en un contexto no cristiano, esta respuesta estaría sujeta a cuestionamientos que sólo se resuelven en el terreno confesional y hay muchas confesiones diferentes a la cristiana, razón por la cual se configura un segundo problema de la respuesta analizada, sin embargo en la manera de actuar histórica del mismo Jesús se encuentran claves fundamentales para sobrepasar las diferencias confesionales.

De aceptar que es *Jesús, el Cristo* lo único que hace teológica la Antropología teológica, convendría no llamarla Antropología teológica sino Antropología cristiana y se hace necesario cuidar que en su desarrollo no se termine haciendo una Cristología.

**3.1.7 La Revelación.** Cinco de los autores estudiados hacen referencia a la Revelación y su relación con lo teológico de la Antropología, sin embargo cada uno expresa una relación diferente entre éstas y también se percibe que cada uno de ellos tiene una comprensión diferente de Revelación.

Berzosa señala que recurrir a la Revelación es el método de la Antropología teológica, a lo que agrega que la Revelación son los documentos bíblicos, patrísticos, tradición y magisteriales. Para Ruiz de la Peña, la antropología es teológica porque parte de la Revelación; no explicita como la entiende, pero en el desarrollo de su obra muestra que la entiende como los dos testamentos, la doctrina y la reflexión teológica.

Lorda parte de la base que la Revelación ofrece todo lo que hay que saber del ser humano, razón por la cual hace un recorrido por los dos testamentos, por los escritos cristianos desde los padres de la iglesia hasta el siglo XX y por el magisterio en general; a juzgar por el desarrollo de su manual, él comprende la Revelación como los dos testamentos, los escritos de los cristianos destacados de las diferentes épocas, el magisterio y en especial los tratados *De homine* y *De gratia*, pues es finalmente basado en los tratados sobre los que él va a construir y desarrollar su antropología. Otro aspecto de su comprensión de la Revelación se mencionó ...en el numeral 3.1.3...

Benzo considera que el hombre, por su apertura a lo sagrado, tiene acceso a la Revelación, sin embargo, no explicita cómo la comprende y tampoco se refleja su comprensión en el desarrollo de su obra. Flick y Alszeghy entienden la Antropología teológica como el intento del ser humano por comprenderse a sí mismo, a través de la Revelación, además han afirmado antes que el tratado *De Deo creante* buscó en la Revelación los datos

---

<sup>130</sup> RAHNER, Karl. Fundamentación general de la protología y de la antropología teológica. En: FEINER, Johannes y LÖHRER, Magnus. (dirs.). *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*. Madrid: Cristiandad, 1969. Tomo I. p. 465.

fundamentales de la antropología, a lo cual agregan que el asunto del ser humano no es una parte de la Revelación, sino un aspecto de toda la Revelación, pues la intimidad de Dios que ha sido comunicada al ser humano se constituye en Revelación. Sin embargo, no es claro cuál es su comprensión de la misma.

Scola, en su recorrido histórico presenta *la revelación como evento*, como una de las perspectivas de renovación de la Antropología teológica, la cual surge de *Dei Verbum* 2 a 6 en dónde se propone comprender la Revelación como verdad e historia en la persona de Jesús en quien se concreta la auto-comunicación de la trinidad a los hombres. Además cita a Barth y a Von Balthasar quienes afirman que la Revelación, si bien es gratuidad de Dios, también requiere del concurso del ser humano en uso de su libertad.

Sobre la Revelación también se pronuncia Müller cuando afirma que “la antropología teológica inserta en su campo de reflexión la relevancia de la revelación, para el esclarecimiento de la existencia humana y para la posible mediación con los conocimientos, de distinto género, adquiridos por la epistemología, la metafísica y las ciencias naturales sobre el ser humano”<sup>131</sup>.

En este mismo sentido, González de Cardedal afirma que “la revelación es el hecho fundante de la teología”<sup>132</sup>, de lo cual se puede deducir que también fundamenta la Antropología teológica. José Luis Meza afirma que si una antropología quiere ser teológica se ha de contemplar desde la revelación de forma primaria, porque considera que la reflexión es insuficiente para lograr esto<sup>133</sup>.

Sin duda, la Revelación es esencial a la hora de ofrecer una respuesta a la pregunta eje de esta investigación, pues siendo un evento gratuito, natural y libre entre Dios y el ser humano, en el que se ofrecen los datos fundamentales de la antropología, ésta le permite al ser humano su autocomprensión. Adicionalmente, permite una comprensión nueva y diferente de la Antropología, ya no como una parte de la Revelación, sino como un aspecto presente en toda la Revelación, por lo cual toda antropología que quiera ser teológica tiene que surgir de ésta. En este sentido, la Revelación es el hecho fundante de la Antropología teológica, de toda la teología y de la apropiación teológica de los conocimientos de otras ciencias y disciplinas.

Sin embargo, las respuestas de los autores evidencian los siguientes problemas:

Primero, las comprensiones de la Revelación que cada uno de los autores tiene es diferente y en ocasiones tal diferencia puede generar confusión o equivocidad en el sentido del término e incluso reducciones en su comprensión. Con lo anterior no se quiere desconocer la diversidad de los aportes que cada uno de los autores ofrece para la comprensión de la Revelación, lo cual ayuda en la configuración de un horizonte y referente común de la

---

<sup>131</sup> MÜLLER, Gerhard. Op. cit., p. 105.

<sup>132</sup> GONZÁLEZ DE CARDEDAL. Op. cit., p. 59.

<sup>133</sup> MEZA, José Luis. La Antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana. Tesis para optar por el título de Doctor en Teología. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología, 2010. p. 58.

misma, sino lo que se quiere evidenciar es justamente que la amplia gama de comprensiones de la misma genera una gran dificultad para su configuración y para alcanzar tal horizonte y referente compartidos.

Las siguientes afirmaciones con respecto a la Revelación ilustran el primer problema y evidencian un segundo problema. Los autores afirman que la Revelación es: Jesús; fuente; mediación; aquello a contemplar; evento; hecho; documentos; aquello a acceder; estas entre otras afirmaciones. Con estos ejemplos se hace evidente que las comprensiones de la Revelación se encuentran en muy diversas categorías y como tales comprensiones a la vez tienen incidencia e incluso determinan la manera de aproximarse a ésta en busca de respuestas a la pregunta sobre el ser humano; se genera con esto un segundo problema.

Un tercer problema derivado de lo expuesto hasta aquí, es el hecho de reducir la Revelación a unos cuantos escritos seleccionados de los autores cristianos, pues si ésta es aquello que hace teológica a la antropología, entonces debe considerarse en su sentido más amplio, lo cual exige una mayor apertura e inclusión de la Revelación que no es necesariamente llamada cristiana pero que incluirla no riñe con el cristianismo; de hecho, tal inclusión estaría inspirada en lo que hizo el mismo Jesús en su tiempo.

Un cuarto problema, se ilustra con la postura de Lorda, que luego de hablar de la Revelación como fuente para la comprensión de lo que es el ser humano, afirma que la Antropología teológica no es más que un tratado que reúne lo que del ser humano se ha dicho en las reflexiones teológicas a lo largo de la historia. Pareciera que el autor insinúa con esto, que es posible que un tratado recoja todo lo que la Revelación ofrece para la autocomprensión del ser humano.

En relación con esta problemática planteada, que se genera en las grandes diferencias entre las comprensiones que los autores tienen de la Revelación, conviene en este punto del escrito acoger el aporte de Karl Rahner y especialmente el de Andrés Torres Queiruga, los cuales favorecen una comprensión de la Revelación que permite superar algunos de los problemas planteados. Es importante aclarar que no se pretende hacer una presentación exhaustiva de estos autores, sino ofrecer puntualmente algunos de sus aportes que señalan e iluminan la comprensión de la Revelación.

Rahner hace un gran aporte a la comprensión de la Revelación cuando afirma que “sólo en Jesucristo y en su espíritu sabe el hombre reflejamente y en calidad de revelación oficial que él puede ser el sujeto de la comunicación absoluta de Dios y que de hecho lo es a lo largo de toda la historia de la humanidad”<sup>134</sup>. Con esto indica que dentro de todo ser humano está la capacidad de comunicación absoluta de Dios, por la cual le es familiar la Revelación histórica en la realidad.

Por su lado, Torres Queiruga basa su comprensión de la Revelación en dos intuiciones, la primera “consiste en la convicción de que Dios se revela siempre, cuanto es ‘posible’, en

---

<sup>134</sup> RAHNER, Karl. Fundamentación general de la protología y de la antropología teológica, Op. cit., p. 468.

todas partes y a todas las personas y culturas, en la generosidad libre e irrestricta de un amor siempre en acto, que quiere darse plenamente<sup>135</sup>; la segunda, se refiere a la interpretación de la palabra bíblica como *mayéutica histórica*, es decir, como “palabra que ayuda a ‘dar a luz’ la realidad más íntima y profunda que somos y en la que vivimos ya, gracias a la libre iniciativa del Amor que nos crea y nos salva”<sup>136</sup>. A partir de cada una de estas intuiciones ofrece algunas ideas en torno a la Revelación que ayudan a su comprensión.

En relación con la primera intuición, las ideas fundamentales son que la Revelación: tiene que ver con lo sagrado, con la religión y la comprensión que ésta tiene de sí misma; es más que un conocimiento formalizado de lo divino, es todo lo que relaciona lo sagrado con el hombre; la Biblia es parte de ésta, por lo cual hay que buscar una comprensión de su significado auténtico; es diferente a la inspiración, pero ésta hace parte de aquella; tiene un sentido vivo y real; es trascendente, inmanente y objetiva; como acontece entre el hombre y Dios en la historia, sus dimensiones son la divina, la subjetiva y la histórica. Finalmente, presenta el proceso revelador como comunicación gratuita de Dios que, respetando la autonomía humana, alcanza a todos los humanos<sup>137</sup>.

En relación con la segunda intuición, las ideas fundamentales acerca de la revelación son que: es inmanente y trascendente; intrínseca y extrínseca; es autocomprensión y autorrealización, identidad humana y otredad divina; es mayéutica, tiene dos elementos: la palabra externa del mediador y la remisión del oyente a su propia realidad. El mediador con su palabra y con su gesto ayuda a los demás a descubrir la realidad *que ya viven y que ya son*, la presencia que *ya* los estaba acompañando, la verdad que desde Dios *ya* eran, están siendo y están llamados a ser; es histórica por que pretende resaltar: la libertad de Dios y la novedad de la historia; en ella todo remite siempre a la novedad de un origen histórico, por eso incluye el recuerdo y abre al futuro, en ella el modo fundamental no es el recuerdo, sino el anuncio; tiene un dinamismo transformador, que hace explicitar el carácter intrínseco del esfuerzo de la subjetividad humana por realizarse auténticamente, reconociendo y prolongando en sí misma la acción creadora de Dios; es educativa<sup>138</sup>.

De acuerdo con lo anterior y en un esfuerzo de conceptualización de la Revelación, Torres Queiruga afirma que Dios está presente en la realidad total, dicha presencia es reveladora y se expresa en actos concretos que son captables por el ser humano en una experiencia de desvelamiento, la cual se origina en un movimiento que va de Dios al ser humano y genera un movimiento del ser humano hacia Dios. El hecho que se origine en un movimiento que va de Dios al ser humano, no significa que llegue desde afuera, sino que ha estado constituyéndolo desde siempre, es decir, la Revelación no entra en la vida del ser humano, sino que es la presencia viva de Dios que sustenta esa existencia libre e histórica<sup>139</sup>.

---

<sup>135</sup> TORRES, Andrés. Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana. Madrid: Trotta, 2008. p. 21.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 25, 26-28, 28-29, 29-35, 47, 51, 85-96, 101-109, 109-112.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 117-123, 131, 133, 134, 138-139, 162-168, 185, 186.

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 190, 194, 200, 236-247.

Agrega que la Revelación es acontecer real entre Dios y el hombre, es acción divina acogida libremente por el ser humano, dicho acontecer tiene lugar en la naturaleza, en la historia y en la existencia individual. La Revelación es elemento fundamental y conciencia del proceso revelador, es llegada integral y última a sí mismo a partir del contacto vivo con Dios, por lo cual es comunión y realización última del ser humano, es experiencia actual, es realización existencial más que un conocimiento<sup>140</sup>.

Finalmente afirma que Cristo es la plenitud de la Revelación, sin embargo, ésta es universal por lo cual se da también en otras confesiones religiosas y también en el hombre auténtico a-religioso<sup>141</sup>.

Si se aceptara la *Revelación* como lo único que hace teológica la Antropología teológica, convendría no llamarla Antropología teológica sino Antropología de la Revelación, en la cual estarían contenidas las demás posibles respuestas presentadas. La Revelación es la respuesta comprensiva de todas las presentadas en este escrito y por lo mismo, la Antropología de la Revelación comprendería todas las anteriores antropologías mencionadas.

### **3.2 LA REVELACIÓN ES AQUELLO QUE PUEDE LLEGAR A HACER TEOLÓGICA LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA**

En este segundo momento de la tercera sección, se presentará la propuesta de una posible respuesta comprensiva a la pregunta eje de esta investigación, la cual se ha venido construyendo a lo largo de todo el escrito. Es importante aclarar que se trata de una propuesta que no tiene la pretensión de ser la única, ni la definitiva, sólo busca ofrecer un aporte más a la reflexión de la Antropología teológica y que contiene la esperanza de favorecer un aporte más asertivo de la misma, al interés del ser humano por comprenderse a sí mismo.

Si se acepta que la Revelación es aquello que hace teológica la Antropología teológica, conviene presentar una posible comprensión de la misma que favorezca un horizonte, referente, fundamento y condiciones de posibilidad compartidos del término e incluya los aportes de los diferentes autores analizados hasta ahora; si se logra lo anterior con el término Revelación será posible alcanzar lo mismo con la expresión Antropología de la Revelación, así como con la expresión Antropología teológica, con lo cual se ofrecería una alternativa de abordaje del problema planteado en esta investigación. Conviene aclarar que por razones obvias, a continuación se hablará de Revelación utilizando algunos términos de manera analógica cuando se hace referencia a Dios; tales términos son ser, encuentro, vinculación, relación, comunicación, comunión, comprensión, concepto, imagen, división, entrega, aceptación, reconfiguración y transformación entre otros.

---

<sup>140</sup> *Ibíd.*, p. 201-205, 205-219, 220, 224, 247-253, 259-261, 269-272, 300-316, 435.

<sup>141</sup> *Ibíd.*, p. 273-300, 317-321.



Hasta ahora se ha hablado de la Revelación en términos de evento, hecho o acontecimiento; sin duda la Revelación se da por medio de un acontecimiento, evento o hecho, pero no es el hecho, evento o acontecimiento mismo, ni se reduce a éste. La Revelación es un estado existencial, de comunión con Dios, en la historia.

De acuerdo con el párrafo anterior, se propone la siguiente comprensión de Revelación: *La Revelación es comunión con Dios, en la historia.* De esta comprensión se sigue que la Antropología de la Revelación es: *La expresión de la comprensión que el ser humano alcanza de sí mismo cuando está en comunión con Dios, en la historia.* Si el ser humano está en comunión con Dios, entonces la comprensión que alcance de sí mismo en ese estado existencial, es la comprensión que tiene Dios del ser humano, por lo tanto y sólo en ese sentido, se puede afirmar que esa comprensión es teológica. De acuerdo con lo anterior, la Antropología teológica es: *la comprensión que tiene Dios del ser humano, la cual sólo es alcanzable para el ser humano en un estado de comunión con Dios.* A continuación se tratará de explicar lo expresado en este párrafo.

Se ha preferido hablar aquí de comunión con Dios y no de comunicación de Dios; pues cuando se habla de comunicación el término trae consigo su connotación más conocida la cual tiene que ver con un emisor, un receptor, un mensaje y un canal. Este término hace pensar en la transmisión de un mensaje o de una información, pero esta concepción tradicional de comunicación es insuficiente para expresar lo que sucede en el encuentro del ser humano con Dios.

En el contexto de dicho encuentro, la comunicación más que un acto de transmitir un mensaje es una relación que se establece, que se profundiza o que se consolida. Lo anterior expresa el sentido más relacional de la comunicación, es decir, cuando más que transmitir un mensaje, se busca establecer una relación profunda entre dos seres que se encuentran y tienen el deseo de ponerse en contacto, de vincularse. En este sentido la comunicación es relación que vincula a, por lo menos, dos seres y en la cual lo comunicado no es un mensaje, sino lo comunicado es el ser mismo, es decir, lo que comunica cada uno al otro es su propio ser, lo que se pone en relación con el otro no es un mensaje, sino el ser mismo de aquel que se relaciona.

En este sentido, lo que se comunica no va en una sola dirección, es decir, en la relación cada uno de los seres se está dando al otro, por esto es posible la relación y por esto es posible la vinculación, porque se trata de una comunicación en dos direcciones simultáneamente. Ese darse mutuamente, esa relación, implica que cada uno en el darse y en el recibir al otro, está transformándose en razón de lo que da y de lo que recibe, es decir, en razón del ser que da y en razón del ser que recibe. En la relación, los seres que se relacionan se reconfiguran a sí mismos, a los demás y a su entorno, por eso se vinculan. La relación con otro ser no deja iguales a los seres, los transforma, los reconfigura y los vincula.

Pero esa comunicación que alcanza una relación, tiene aún la posibilidad de profundizarse y estrecharse más, lo que se logra en el espacio de la comunión. Una relación alcanza su

sentido más pleno cuando se convierte en comunión, es decir, cuando los dos seres se unen en común, cuando alcanzan una común unión, cuando se hacen uno. Hacerse uno no significa fusionarse, ni que uno absorba al otro, tampoco significa la creación de un tercer ser que contiene a los dos en relación. Hacerse uno significa, que esos dos seres, sin dejar de ser lo que cada uno es, sin perder su identidad, establecen libremente vínculos tan profundos que los unifican, que los *comúnen*. La comunión implica una doble aceptación y entrega, pues cada uno de los seres ha de darse libremente al otro y también libremente ha de aceptar al otro que se ofrece, sin esta doble aceptación y entrega libre de cada uno, no es posible la comunión.

La comunicación entre dos seres, que logra establecer una relación entre ellos vinculándolos profundamente, encuentra su más profundo sentido en la comunión. En la comunión de dos seres se encuentran contenidos ellos y se encuentran contenidas también su relación y su comunicación. En la comunión cada uno de los seres se involucra completamente, sin dividirse, no se trata de la relación de una parte de uno de los seres con una parte del otro ser, la comunión consiste justamente en que todos los seres en comunión se encuentran allí de manera integral y total. Por esto se ha preferido hablar aquí de comunión con Dios y no de comunicación de Dios.

En el contexto de la Revelación se ha hablado de comunión *en la historia*, pues el ser humano se encuentra en la historia y es histórico, también es en la historia desde dónde él puede establecer su comunión con Dios. Por esto, la Revelación es comunión con Dios, en la historia y en ese mismo sentido la Revelación es histórica también.

Por lo anterior, una Antropología de la Revelación, resultaría del esfuerzo de expresar históricamente, aquello que el ser humano comprende de sí mismo en la Revelación, es decir lo que comprende de sí mismo cuando se encuentra en comunión con Dios, en la historia. Se dice esfuerzo, pues aquello que acontece en la comunión con Dios sólo es expresable en esa misma comunión, por eso expresarlo históricamente ya reduce lo allí comprendido.

Si el ser humano se comprende a sí mismo en la comunión con Dios, significa que se ha comprendido a sí mismo, siendo uno con Dios, lo cual implica que lo que ha comprendido de sí mismo es lo que también comprende Dios de él, esto en razón de su común unión. De acuerdo con lo anterior se puede afirmar que aquello que el ser humano comprende de sí mismo en la comunión con Dios es lo que Dios le muestra que él, el ser humano, es, en otras palabras, es la comprensión de ser humano que tiene Dios.

Que el ser humano se comprenda a sí mismo, siendo uno con Dios, significa que ha comprendido lo que Dios comprende del ser humano y lo que Dios comprende del ser humano es lo que se puede llamar propiamente Antropología teológica. Esta comprensión que tiene Dios del ser humano, a la cual se accede sólo en comunión con Dios, es inexpresable fielmente fuera de esa comunión. Por lo tanto, la Antropología teológica sólo es posible en la comunión con Dios y nunca fuera de ésta; el intento de expresar en la

historia lo comprendido de sí mismo en la comunión con Dios, es lo que da origen a la Antropología de la Revelación.

Un ser histórico no alcanza el estado de comunión con Dios de manera permanente, éste se da por instantes, razón por la cual al momento de intentar expresar históricamente lo allí acontecido ya no es puramente teológico. Es probable que se pueda alcanzar la Antropología teológica, pero seguramente no se podrá expresar plenamente en las posibilidades históricas de comunicación; tal imposibilidad sugiere, por no decir impone, la necesidad de hablar, en la historia, sólo de una Antropología de la Revelación, pues la Antropología teológica sólo queda para ser alcanzada en la comunión con Dios.

A todo lo anterior se puede agregar que en la Revelación, Dios se da al ser humano tal como Él es y al darse tal como Él es, está dándole también su imagen y en ese darle su imagen, el ser humano se comprende a sí mismo como esa imagen de Dios que él es.

La Revelación no es fuente, ni mediación, ni aquello a contemplar, ni documentos, ni aquello a acceder, es estado existencial de comunión con Dios, en la historia. El ser humano en su esfuerzo por expresar lo acontecido en ese estado, escribe, pinta, canta, compone música, esculpe o utiliza cualquier otra forma de expresión humana e histórica que le permita dejar testimonio de su comunión con Dios, testimonio de haber sido uno con Dios y de lo acontecido en esa comunión. Esas expresiones o testimonios se vuelven fuente inspiradora de Revelación para aquellos seres humanos que, a propósito de lo que encuentran allí, se lanzan al encuentro con Dios y en esto alcanzan la comunión con Él.

Esta revelación acontecida es lugar para Revelación actual y la actual es lugar para Revelación futura y así en cada instante eternamente. Esto es lo que hace viva y dinámica toda expresión de Revelación.

De acuerdo con lo anterior, los documentos bíblicos, patrísticos, tradición y magisteriales, comúnmente llamados revelación, son expresión de Revelación, es decir, son testigos de que en lo allí expresado aconteció Revelación y por lo mismo puede generar nuevos acontecimientos de Revelación. La Revelación expresada en estos documentos se puede actualizar en quien entrando en contacto con estos, es llevado a la comunión con Dios.

Los diferentes documentos eclesiales, comprendidos como expresión de Revelación y por lo mismo como lugar de Revelación, recuperan su carácter de portadores de sentido, dejando atrás la comprensión de éstos como dictado divino que sobrevalora lo escrito y subvalora lo que lo escrito indica, así como también subvalora la Revelación a la que puede dar lugar a quien se aproxima a estos documentos.

Comprender estos documentos como dictado divino, obstaculiza también la posibilidad que, a propósito de éstos, tiene el ser humano de comprenderse, comprender a los demás y comprender a lo demás. En tanto que comprenderlos como expresión de Revelación, hace que el aporte de la Antropología de la Revelación trascienda lo doctrinal y lo institucional, logrando con esto orientar y facilitar la búsqueda de sentido. Este sentido puede estar a la

base de las doctrinas e instituciones, pero es mucho más profundo y amplio que éstas, por lo cual no se puede pretender contenerlo allí o reducirlo a sus formulaciones.

El hecho que estos documentos sean expresión de Revelación, implica que tanto para su elaboración como para su lectura requieren de la hermenéutica. El ser humano al tratar de expresar lo acontecido en él en la comunión con Dios, hace cierta interpretación de lo acontecido y lo plasma en una expresión histórica. Pero también, quien luego se coloca en contacto con dicha expresión va a hacer una interpretación de la misma<sup>142</sup>. Pero aquel que interpreta la expresión puede ir más allá de una interpretación de dicha expresión, él puede alcanzar por sí mismo la comunión que originó tal Revelación, a propósito de la expresión con la cual está en contacto, pero llegando él a esa misma comunión con Dios; se rompe así un círculo infinito de interpretaciones, pues el intérprete se coloca directamente en contacto con lo interpretado.

La Revelación es eterna, permanente e histórica a la vez, eterna porque Dios, uno de los seres en comunión, ha estado, está y estará siempre ahí, dándose permanentemente y es histórica porque cuando el ser humano recibe o acoge a Dios que se está dando, esa comunión se hace acontecimiento histórico, tanto en el sentido de situado en un espacio, en un tiempo, en unas circunstancias y contextos concretos, como en el sentido que se sigue dando. Es histórica porque el ser humano es histórico; es histórica porque sucede en un espacio y tiempo; es histórica porque queda ahí para siempre; y es histórica porque puede generar nuevos acontecimientos. Por todo lo anterior, la Revelación es, en cierto sentido, trans-histórica pues la historia no la puede contener en su totalidad.

La Revelación es intrínseca al ser humano es presencia y acción de Dios en él, no se trata de algo extrínseco al hombre, lo cual llevaría a la Antropología de la Revelación a dejar de ser antropología. En la Revelación está todo el ser humano implicado, involucrado, relacionado, *comunido*.

En la Revelación, el ser humano se comprende a sí mismo, comprendiendo lo que no es él y comprendiendo lo que sí es realmente, este acontecimiento de comprenderse implica una desconstrucción de sí mismo frente a Dios y una reconstrucción de sí mismo desde Dios.

En la Revelación, el ser humano es transformado en aquello que comprende que es él y siendo aquello que es él se vuelve expresión de Revelación para los demás. En este mismo sentido, en la medida que el ser humano más se pregunte por lo que él es, en el acontecimiento de la Revelación, en más ser humano se convertirá, por lo mismo más será uno con Dios. Esto no significa que Dios es igual al ser humano, sino que los dos se hacen uno, siendo diferentes, así como lo fue plenamente Jesús. Él fue y sigue siendo revelación

---

<sup>142</sup> De acuerdo con Emerich Coreth, el hombre vive en el mundo y en la historia y es en este mundo y en esta historia, en todos sus sucesos y cosas, que el ser se le revela, el hombre no puede alcanzar plenamente ese ser y en su esfuerzo de expresar su encuentro con el se ve remitido a hacerlo en el lenguaje y en la historia, lo cual requiere de la hermenéutica y más aún cuando esta expresión está motivada por el acontecer de la salvación. La tarea hermenéutica tiene tres aspectos: destacar el sentido originario de la afirmación, incluir la interpretación histórica y el desarrollo de sentido de la tradición y abrirse en su significado de salvación, para la comprensión del hombre de hoy, es decir, debe facilitarse su comprensión al mundo actual. CORETH, Emerich. Cuestiones fundamentales de hermenéutica. Barcelona: Herder, 1972. p. 243-253.

acontecida plena y total al ser uno con Dios, su unión es plena, son uno sólo, siendo diferentes; en Jesús también está revelada la plenitud del hombre, por lo cual a eso debe tender todo ser humano.

De acuerdo con lo anterior, la Antropología de la Revelación es eminentemente práctica<sup>143</sup>, pues una de las expresiones de la Revelación es la transformación que en el ser humano acontece en la comunión con Dios; lo cual cambia su vida y por lo tanto cambia también su modo de ser y actuar. Es práctica porque tiene consecuencias socio-políticas, no es un asunto teórico, sino que acontece en el ser humano transformándolo, transformando su ser, sus acciones y por lo mismo transformando su entorno en todos los aspectos que lo conforman, entre los cuales se pueden nombrar el físico, el personal, el familiar, el social y el religioso.

En este sentido, la Antropología de la Revelación es también eclesial, es en la expresión comunitaria que adquiere su más pleno sentido; lo eclesial no sólo es fuente de Revelación para la antropología, sino que también es espacio para que la antropología se explicita y adquiera su pleno sentido y en esto abrir nuevos espacios de Revelación. En otras palabras, la real comunión con Dios lleva al ser humano a la comunión con los demás y con lo demás.

Se trata de Antropología de la Revelación porque es la comprensión del ser humano que surge en la Revelación, no sólo como intuición, idea, conocimiento, sino como acontecimiento en el mismo ser humano que comprende y que intenta expresar en la historia; no se hace Antropología de la Revelación, ésta acontece en el ser humano al momento de hacerse la pregunta por el ser humano en la Revelación. Cada antropólogo de la Revelación hablará de lo acontecido en él, en su comunión con Dios que le permitió comprender qué es el ser humano, así como las respuestas a todas las demás preguntas que de ésta se puedan responder. Se daría con esto una gran variedad de expresiones de una misma realidad, lo cual es muy diferente a diversas expresiones de diversas realidades llamadas de la misma manera.

Hablar de una Antropología de la Revelación sería aceptable para toda religión que se comprende a sí misma como revelada, pero generaría dificultades para ser aceptada por las religiones no reveladas. Sin embargo, hay que considerar que este estado que aquí se le da el nombre de Revelación, puede ser llamado de diferentes maneras al interior de otras confesiones religiosas, pero independientemente de qué nombre se le de, este planteamiento sería válido para toda confesión religiosa que crea que Dios se comunica con el ser humano, que establece una relación con él o que por lo menos tiene algún contacto con él o también que crea que el ser humano tiene la posibilidad de relación con la realidad última.

---

<sup>143</sup> Fuera de la teología, también se ha considerado la dimensión pragmática de la antropología, Kant en el prólogo de su *Antropología en sentido pragmático*, presenta este aspecto de la siguiente manera. Para el autor, la antropología puede hacerse en dos sentidos, el fisiológico y el pragmático, el primero investiga lo que la naturaleza hace del hombre, el segundo, investiga lo que el hombre mismo, como ser que obra libremente, puede, hace y debe hacer de sí mismo. Ya antes Kant había indicado que el conocimiento del hombre en cuanto ser terrenal y en cuanto objeto más importante del mundo, es en sí mismo, un conocimiento del mundo, así el hombre sólo sea una parte de todas las criaturas terrenales. KANT, Manuel. *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Revista de Occidente, 1935. 238 p.

Este planteamiento sería válido para toda religión, pues en el caso que una religión no aceptara ningún tipo de relación del ser humano con Dios o con la realidad última, no se trataría de una religión y tampoco se trataría de una teología. En este sentido la Antropología de la Revelación goza de una visión interreligiosa, que ya no se encuentra limitada por determinada confesión.

Dicho planteamiento también es válido para alguien que crea en un ser superior, así no tenga ninguna confesión religiosa; pues si se cree en un ser superior que tiene algún tipo de contacto con el ser humano, se abre la posibilidad de alcanzar la comunión con ese ser y lo que acontece en esa comunión con ese ser superior es lo que aquí se llama Revelación y la expresión histórica de ese contacto es lo que aquí se llama Antropología de la Revelación.

Pero si el ser humano que se pregunta por sí mismo, no cree en nada diferente a lo que puede ver, seguramente en la reflexión sobre sí mismo se dará ese encuentro con Dios que le aclarará lo que él es y en ese aclararle, le mostrará su existencia. Y para quien no se hace la pregunta por el ser humano, es necesario animarlo para que se la haga, pues así su vida puede llegar a tener más sentido. En este sentido, la Antropología de la Revelación es universal, pues alcanza una comprensión del ser humano que es ecuménica, interreligiosa y construida en una comprensión de toda la realidad.

Si la Revelación es algo que acontece en todo ser humano, independientemente de si cree o no cree, entonces la Antropología requiere de una comuni-disciplinarietà; pues más que ponerse de acuerdo en la pregunta y aceptar los aportes de los otros e integrarlos a la reflexión de cada uno, de lo que se trata es que en la respuesta que encuentran, encuentran también su unión. En lo que acontece en ellos al preguntarse y encontrar respuesta, es lo que genera tal unión. No se trata de *ponerse de acuerdo para* buscar una respuesta, sino que se trata de quedar de *acuerdo en o unidos en* la respuesta alcanzada, es decir, si acontece la Revelación entonces se da la unión de las diferentes disciplinas, o expresado de otra manera, se hace comunión con las comprensiones de los demás.

No se trata que cada uno dé su aporte desde su competencia o perspectiva, sino que cada uno está más abierto y preparado para comprender en la Revelación alguno de los aspectos de lo que es el ser humano y por lo mismo acontecen en él cosas diferentes a las que acontecen en los demás. Ponerse en contacto con lo expresado por cada uno de los otros, permite una comprensión cada vez más amplia de lo que el ser humano es, de lo que Dios es y de lo que cada ser es. Lo anterior requiere de humildad por parte de todas las ciencias y disciplinas que se aproximan a la comprensión del ser humano, pues ninguna de éstas tiene primacía sobre las demás, todas se unen al esfuerzo universal de comprensión del ser humano.

En este sentido, cada ser es lugar de Revelación, por eso en cada ser, el ser humano se comprende a sí mismo, comprende a Dios y comprende ese ser al cual se aproxima. Una piedra es lugar de Revelación y por lo mismo permite comprender a Dios, a la piedra, a sí mismo y todos los demás seres; lo mismo pasa con los microorganismos, las plantas, los animales, la tierra, el aire y cualquier otro elemento o ser en el universo conocido y

desconocido. De acuerdo con lo aquí afirmado, la Antropología de la Revelación es cosmología y también Teología de la creación.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, entonces ¿qué enseñar en Antropología teológica? Un programa coherente con tal planteamiento, cambiaría su nombre por el de *Antropología de la Revelación* y presentaría, no sólo el desarrollo teórico propio de la llamada Antropología teológica a lo largo de la historia, sino que además debería ofrecer elementos que los estudiantes requerirían para que aconteciera en ellos la Revelación, es decir, la comunión con Dios. Si se da la Revelación en los estudiantes, ellos comprendería mejor lo que son, encontrarían en lo propuesto por los autores un lugar de Revelación para ellos y sus expresiones podrían llegar a ser Revelación para otros. En otras palabras, un curso de Antropología de la Revelación debería ofrecer la posibilidad a los estudiantes de que acontezca en ellos la Revelación, para que puedan expresarla en su propia Antropología de la Revelación.

La segunda parte de esta tercera sección, ha querido ser expresión de aquello comprendido durante la reflexión a lo largo de la investigación, en especial en los momentos de profunda reflexión y oración. En otras palabras, se ha querido colocar por escrito lo experimentado y lo acontecido en el autor de esta investigación, durante el desarrollo de la misma; por lo anterior, este escrito hace las veces de testigo de tal Revelación y por lo tanto contiene la esperanza de convertirse en lugar de Revelación para otros que se pongan en contacto con estas líneas. Todo lo escrito iba aconteciendo en el investigador y espera por acontecer en sus lectores.

#### 4. CONCLUSIONES

A continuación se presentan las principales conclusiones que surgen luego de este proceso investigativo:

- ⇒ La pregunta por la Antropología teológica y por aquello que la hace teológica, no ha sido abordada directamente por varios de los autores estudiados en la investigación; lo cual indica que hasta ahora no ha sido una pregunta que ocupe a los autores o que les haya parecido importante hacerse antes de iniciar su reflexión sobre el ser humano; al no considerar esta pregunta previamente, han desarrollado y presentado sus reflexiones de acuerdo a su propia comprensión de lo que es la Antropología teológica sin haberla hecho explícita o examinado críticamente.
- ⇒ La desconstrucción y reconstrucción de las respuestas de los siete autores analizados muestran que hay una gran diferencia en la comprensión que cada uno tiene sobre lo que es la Antropología teológica; tal diferencia hace posible el riesgo de llegar a contradicciones fruto de las insuficiencias e imprecisiones al interior de la disciplina. Tal diferencia no hace referencia a los diversos enfoques de los autores, los cuales no son problema y además son deseables, sino que la diferencia se presenta en horizontes, referentes, fundamentos y condiciones de posibilidad de la disciplina.
- ⇒ El análisis de las respuestas de los autores ofrece la posibilidad de identificar el horizonte, referente, fundamento y condiciones de posibilidad de su reflexión o por lo menos alguno de estos elementos, lo cual es suficiente para comprender el tipo de reflexión que hace y por lo mismo encontrar una manera más precisa de llamar tal reflexión; pero designarlas todas bajo el nombre de *Antropología teológica* es impreciso y genera confusión.
- ⇒ Las respuestas a la pregunta eje de esta investigación, encontradas en los autores estudiados, hacen un aporte a la comprensión de la disciplina; pero ninguna de estas respuestas logra ser una alternativa comprensiva de las demás y tampoco logran resolver todos los problemas planteados a lo largo de la investigación. La Revelación podría llegar a ser una respuesta comprensiva, pero para serlo requeriría una nueva comprensión.
- ⇒ Si se comprende la *Revelación* como un *estado existencial de comunión con Dios, en la historia* y la *Antropología de la Revelación* como *la expresión histórica de la comprensión que el ser humano alcanza de sí mismo, cuando está en comunión con Dios, en la historia*, entonces se lograría un horizonte, referente, fundamento y condiciones de posibilidad comprensivas de todas las respuestas ofrecidas por los autores; adicionalmente, tal comprensión resuelve los problemas planteados a todas las otras posibles respuestas analizadas; además, esta comprensión ofrece la posibilidad de un aporte más asertivo en la búsqueda antropológica propia de las diversas religiones y disciplinas; y también abre la posibilidad de comprender mejor las otras disciplinas



teológicas como expresión histórica de la comprensión que se tiene de algo en particular en la *Revelación*.

⇒ Considerar las nuevas comprensiones de *Revelación* y de *Antropología de la Revelación*, hace necesaria una nueva comprensión de la *Antropología teológica* como *la comprensión que tiene Dios del ser humano*, la cual sólo es alcanzable para el ser humano en el estado de comunión con Dios. Lo anterior, que sin duda apela a un lenguaje analógico para poder ser expresado, implica que la *Antropología teológica* no es una reflexión que el ser humano hace y expresa, sino que se trata de algo propio de Dios, por lo tanto el uso de este término siempre será impreciso y si se quiere soberbio y abusivo.

## 5. RECOMENDACIONES

A continuación se presentan tres recomendaciones que surgen luego de este proceso investigativo:

⇒ Como un aporte a la evolución de la disciplina y con la intención de buscar una mayor precisión en los términos utilizados en ésta, se sugieren los siguientes nombres para las diferentes reflexiones que sobre el ser humano se hagan; estos nombres están relacionados con la fuente principal de la cual surge tal reflexión o con la perspectiva que se adopta para hacer las reflexiones.

Cuando se adopta una perspectiva eminentemente cristiana es preferible llamar la reflexión sobre el ser humano *Antropología en perspectiva cristiana*; si la perspectiva es eminentemente islámica es preferible llamarla *Antropología en perspectiva islámica*; y así sucesivamente de acuerdo a la perspectiva adoptada.

Cuando la fuente principal son los documentos oficiales de la iglesia católica, como pueden serlo los escritos del magisterio oficial, es preferible llamarla *Antropología del magisterio católico*; si la fuente son todo tipo de documentos oficiales de la Iglesia Católica y otros escritos católicos, es preferible llamarla *Antropología católica*; si la fuente son todos los documentos doctrinales del cristianismo, es preferible llamarla *Antropología doctrinal cristiana*; si la fuente es la Biblia es preferible llamarla *Antropología bíblica* como ya lo hacen algunos autores, incluso si la fuente son sólo los evangelios, es preferible llamarla *Antropología de los Evangelios*; si la fuente son los escritos budistas, es preferible llamarla *Antropología budista*; y así sucesivamente de acuerdo a las fuentes utilizadas.

⇒ En el mismo sentido de la anterior recomendación, si es la revelación de Dios a partir de la cual se desarrolla la reflexión sobre el ser humano es mejor llamar a tal reflexión *Antropología de la Revelación*.

⇒ Con el fin de evitar la confusión que el término *Antropología teológica* puede generar debido a su uso impreciso, se recomienda no seguirlo usando para designar ninguna de las antropologías mencionadas anteriormente o aquellas que sin haberse mencionado puede recibir un nombre más preciso; sin duda, estas reflexiones antropológicas, con un nombre y una reflexión más precisa, ofrecerían un aporte más asertivo a la reflexión interdisciplinar e interreligiosa sobre el ser humano y con esto una mayor aceptación en el diverso mundo del saber. El nombre de *Antropología teológica* debe reservarse para designar aquella comprensión que Dios tiene del ser humano; la cual es sólo alcanzable para el ser humano en la comunión con Dios.

## BIBLIOGRAFÍA

BENZO, Miguel. Hombre profano-Hombre sagrado. Tratado de antropología teológica. Madrid: Cristiandad, 1978. 279 p.

BERZOSA, Raúl. Como era en el Principio. Temas clave de antropología teológica. Madrid: San Pablo, 1996. 245 p.

BRANDON, Samuel George Frederick. Diccionario de Religiones Comparadas. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975. Vol 1.

CORETH, Emerich. Cuestiones fundamentales de hermenéutica. Barcelona: Herder, 1972. 263 p.

DERRIDA, Jacques. La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. Traducido por Patricio Peñalever Gómez. Barcelona: Paidós, 1989. 122 p.

FLICK, Maurizio y ALSZEGHY, Zoltan. Antropología Teológica. Salamanca: Sígueme, 1970. 621 p.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario. El quehacer de la teología. Génesis. Estructura. Misión. Salamanca: Sígueme, 2008. 768 p.

HABERMAS, Jürgen. La reconstrucción del materialismo histórico. Traducido por Jaime Nicolás Muñoz y Ramón García Cotarelo. Madrid: Taurus, 1983. 315 p.

HOLGUÍN, Andrés. La pregunta por el hombre. 2 ed. Bogotá: Planeta, 1989. 185 p.

KANT, Manuel. Antropología en sentido pragmático. Madrid: Revista de occidente, 1935. 238 p.

LORDA, Juan Luis. Antropología teológica. Pamplona: EUNSA, 2009. 560 p.

MEZA, José Luis. La Antropología de Raimon Panikkar y su contribución a la antropología teológica cristiana. Tesis para optar por el título de Doctor en Teología. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. Facultad de Teología, 2010. 549 p.

MÜLLER, Gerhard. Dogmática. Teoría y práctica de la teología. 2 ed. Barcelona: Herder, 2009. 922 p.

PANIKKAR, Raimon. La Trinidad. 3 ed. Madrid: Siruela, 2004. 103 p.

PANNENBERG, Wolfhart. Antropología en Perspectiva Teológica. Salamanca: Sígueme, 1993. 709 p.

----- . El hombre como problema. Barcelona: Herder, 1976. 207 p.

PIKAZA, Xabier. Antropología bíblica. Del árbol del juicio al sepulcro de pascua. Salamanca: Sígueme, 1993. 537 p.

RAHNER, Karl. Fundamentación general de la protología y de la antropología teológica. En: FEINER, Johannes y LÖHRER, Magnus. (dirs.). *Mysterium Salutis*. Manual de teología como historia de la salvación. Madrid: Cristiandad, 1969. Tomo I.

----- . Teología y Antropología. En: BURKE, Patrick. (ed.). *Las cuestiones urgentes de la teología actual*. Madrid: Razón y Fe, 1970. 251 p.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. El Don de Dios. Antropología teológica especial. Bilbao: Sal Terrae, 1991. 412 p.

----- . Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental. Bilbao: Sal Terrae, 1988.

----- . Teología de la creación. Bilbao: Sal Terrae, 1986. 279 p.

SCOLA, Angelo (Dir.); MARENGO, Gilfredo y PRADES LÓPEZ, Javier. Antropología teológica. Valencia: EDICEP, 2003. 407 p.

THIELICKE, Helmut. Esencia del Hombre. Ensayo de antropología cristiana. Barcelona: Herder, 1985. 548 p.

TORRES, Andrés. Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana. Madrid: Trotta, 2008. 574 p.

## ANEXO A TRATADO DE GRATIA

El tratado *De gratia* conformado en el siglo XVII, sintetiza la posición de la iglesia católica frente a las controversias que se suscitaron a partir de la Reforma luterana y que tenían que ver directamente con aspectos antropológicos tales como la concepción del hombre, de su libertad y de su relación con Dios.

Las controversias con la Reforma llevan a los teólogos católicos a afirmar el carácter real de la Gracia sobre el hombre, en particular sobre el hombre pecador en quien se da un cambio objetivo por la acción de ésta y fundamentado en la acción redentora de Jesucristo.

Sin embargo, este tratado no aborda la pregunta antropológica fundamental, ¿Qué es el ser humano? sino que hace un gran énfasis en la gracia que recibe el ser humano pecador y que lo transforma, una gracia que no es constitutiva de él, sino que recibe de Dios. En este sentido no se responde la pregunta sobre el ser humano, sino que se insinúa la forma de relación de él con Dios.

El tratado también reconoce el valor de las virtudes del hombre en su proceso de transformación dinamizado por la gracia, reconociendo así el mérito humano que también es considerado en tal transformación. Con esto reafirma lo dicho por Trento y la tradición escolástica.

### Fuente:

⇒ SCOLA, Angelo (Dir.); MARENGO, Gilfredo y PRADES LÓPEZ, Javier. Antropología teológica. Valencia: EDICEP, 2003. p. 16-18.

## ANEXO B

### TRATADO DE DEO CREANTE ET ELEVANTE

El tratado *De Deo creante et elevante* toma forma final en la segunda mitad del siglo XIX y surge en total independencia del tratado *de Gratia* ya existente. Este tratado hace un esfuerzo por presentar en un solo documento lo que, de manera dispersa en diferentes apartes de los discursos teológicos, se decía acerca del hombre. Sin embargo, no se trata de un documento dedicado exclusivamente a la reflexión sobre el hombre, se trata de un escrito que hace referencia al acto creador de Dios en tres instancias: el mundo, los ángeles y el hombre. Lo antropológico es sólo una de las tres partes del documento, específicamente la tercera.

La tercera parte *De Deo creante et elevante*, aborda tres cuestiones fundamentales que son: primero, el hombre compuesto de alma y cuerpo; segundo, el fin sobrenatural del hombre; tercero, la condición del hombre caído tras el pecado original. Estas tres cuestiones abordadas por Palmieri en 1887, también van a ser abordadas posteriormente por varios teólogos entre los que se pueden nombrar a Pesch, Tanqueray y Parente.

La respuesta a la pregunta ¿qué es el hombre? *De Deo creante et elevante* la resuelve desde el planteamiento de la naturaleza creada del hombre, la cual se apoya en la concepción de Dios como origen y causa de todo lo creado. Toda su respuesta queda enmarcada en la noción de naturaleza y lo teológico se limita al señalamiento de la congruencia de los elementos naturales considerados con los datos presentes en la Revelación, entendida ésta como las Sagradas escrituras y los escritos cristianos conocidos hasta el momento.

Cuando aborda el fin sobrenatural del hombre, éste queda reducido a un llamado a participar de la vida divina, lo cual desplaza este fin sobrenatural a un estadio extrínseco al hombre y por lo tanto no tiene nada que aportar a la respuesta de la pregunta fundamental sobre lo que es el hombre. El hecho de formular este fin como llamado, lo hace intrínseco al ser que llama, pero no al ser que es llamado, para quien se trata sólo de algo accesorio y gratuito.

En el caso de este tratado, el carácter teológico se lo da el hecho de no decir nada que vaya en contra de lo escrito en el Antiguo y Nuevo testamento o en los escritos de los padres de la Iglesia y otros escritos cristianos reconocidos y aceptados por la Iglesia.

Fuente:

⇒ SCOLA, Angelo (Dir.); MARENGO, Gilfredo y PRADES LÓPEZ, Javier. Antropología teológica. Valencia: EDICEP, 2003. p. 18-19.

**ANEXO C**  
**AUTORES PRESENTADOS**  
**RESEÑA BIBLIOGRÁFICA**

**Miguel Benzo.** Profesor del Seminario Hispanoamericano de Madrid cerrado en 1966, del Instituto Superior de Pastoral de la Universidad Pontificia de Salamanca, del Seminario Diocesano de Madrid, de la Facultad de Ciencias de la Universidad Complutense, de la Escuela de Teología del Centro de Estudios Universitarios de la cual fue cofundador.

Fuente:

⇒ BENZO, Miguel. Hombre profano-Hombre sagrado. Tratado de antropología teológica. Madrid: Cristiandad, 1978. 279 p.

**Raúl Berzosa Martínez.** Nació en Aranda de Duero, Burgos, en 1957. Obispo Administrador Diocesano de Oviedo. Realizó sus estudios eclesiásticos en el Seminario Menor de Burgos de la Facultad Teológica del Norte de España. Es doctor en teología dogmática. Estudió antropología teológica en la Pontificia Facultad Teológica Teresianum. También realizó estudios de periodismo y diplomacia. Es autor de numerosas publicaciones entre las que se encuentran. Como era en el principio (1996), Ser laico en la Iglesia y en el mundo (1998), Evangelizar en una nueva cultura (1994), Para comprender la creación en clave cristiana (2001), 10 desafíos al cristianismo desde la nueva cultura emergente (2004), 100 preguntas sobre el misterio de nuestros orígenes (2005), Transmitir la fe en un nuevo siglo (2006) e Iglesia, sociedad y comunidad política (2007). Actualmente colabora con varias revistas de investigación, divulgación y cultura religiosa.

Fuentes:

⇒ Iglesia en Asturias. Disponible en Internet: [http://www.iglesiadeasturias.org/obispos/raul\\_berzosa/biografia/DonRaul.html](http://www.iglesiadeasturias.org/obispos/raul_berzosa/biografia/DonRaul.html). Consultado: 7 de enero de 2011, 5:30 pm.

⇒ BERZOSA, Raúl. Como era en el Principio. Temas clave de antropología teológica. Madrid: San Pablo, 1996. 245 p.

**Maurizio Flick.** Nació en Milán, Italia, en 1909. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1928 y se ordenó sacerdote en 1939. Doctor en teología por la Universidad Gregoriana de Roma en la cual desde 1948 fue profesor de teología dogmática hasta 1979, año en que murió.

**Zoltan Alszeghy.** Nació en Budapest, Hungría, en 1915. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1933 y se ordenó sacerdote en 1942. Hizo sus estudios en Budapest y en Roma, desde 1946 fue profesor de teología dogmática en la Universidad Gregoriana de Roma hasta 1991, año en que murió. Flick y Alszeghy escribieron varias obras en colaboración, entre las que se encuentran: Los comienzos de la salvación (1965); El evangelio de la gracia (1965); El desarrollo del dogma católico (1969); Antropología teológica (1970); El hombre bajo el signo del pecado (1972); y Il mistero della croce (1978).

Fuente:

⇒ FLICK, Maurizio y ALSZEGHY, Zoltan. Antropología Teológica. Salamanca: Sígueme, 1970. 621 p.



**Juan Luis Lorda Iñarra.** Nació en Pamplona, España, en 1955. Ingeniero industrial ordenado sacerdote católico en 1983. Se doctoró en teología en 1982 y sus áreas de interés son: la antropología de Juan Pablo II y el pensamiento personalista, la idea y las expresiones de la filosofía cristiana y el humanismo cristiano en la historia. Ha publicado manuales de teología como *Antropología teológica* (2006), ensayos teológicos como *Antropología cristiana, Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II* (2004) y obras generales como *Para ser Cristiano* (2009). Actualmente es profesor de teología dogmática y de filosofía en la Universidad de Navarra, Miembro del Grupo de Investigación Ciencia, razón y fe (CRYF) y Miembro del Consejo Asesor de Catequesis de la Conferencia Episcopal Española.

**Fuentes:**

- ⇒ Universidad de Navarra. Disponible en Internet: <http://www.unav.es/tdogmatica/profesores/jlLorda/>. Consultado: 7 de enero de 2011, 5:45 pm.
- ⇒ LORDA, Juan Luis. *Antropología teológica*. Pamplona: EUNSA, 2009. 560 p.

**Wolfhart Pannenberg.** Nació en Stettin, Alemania, en 1928. Fue bautizado en la Iglesia Luterana pero solo hasta su juventud tuvo una experiencia religiosa que él mismo llamó *experiencia luminosa*. Dicha experiencia, según las categorías de su teología, puede ser clasificada como una auténtica experiencia de Dios. Realizó sus estudios en la Universidad de Berlín, Göttingen y Bâle. En la Universidad de Heidelberg completó su tesis doctoral sobre la doctrina de la predestinación en las notas de John Duns Scoto. Su trabajo se ha centrado en filosofía de la historia, filosofía de la ciencia y en teología sistemática. Su *Systematische Theologie* (1988-1992) es una presentación de una visión auténticamente cristiana y plausiblemente intelectual de la realidad desarrollada y probada en diálogo con la teología y la ciencia. Actualmente es profesor de la Facultad de Teología evangélica de München y es director del Instituto de teología fundamental y ecumenismo. Algunas de sus obras son: *Teología y reino de Dios* (1974), *Fundamentos de la cristología* (1974) *Cuestiones fundamentales de teología sistemática* (1976), *Antropología en perspectiva teológica* (1983) y *Ética y eclesiología* (1986).

**Fuentes:**

- ⇒ Peter Heltzel, 1999. The Boston Collaborative Encyclopedia of Modern Western Theology. [http://people.bu.edu/wwildman/WeirdWildWeb/courses/mwt/dictionary/mwt\\_themes\\_856\\_pannenberg.htm](http://people.bu.edu/wwildman/WeirdWildWeb/courses/mwt/dictionary/mwt_themes_856_pannenberg.htm). Consultado: 6 de enero de 2010, 3:30 pm.
- ⇒ PANNENBERG, Wolfhart. *Antropología en Perspectiva Teológica*. Salamanca: Sígueme, 1993. 709 p.

**Juan Luis Ruiz de la Peña.** Nació en Vegadeo, Asturias, en 1937. En 1954 ingresó al Seminario Metropolitano de Oviedo y se ordenó sacerdote en 1961 con 23 años de edad. Estudió teología en la Universidad Gregoriana de Roma y música en el Instituto de Música Sacra. Estudió antropología teológica y antropología de la creación en diálogo con la filosofía marxista preguntándose por la esperanza y el sentido de la vida. Trabajó como profesor en varias universidades y seminarios de Europa. Entre sus obras se cuentan:

Teología de la creación, La Pascua de la creación, El don de Dios, Imagen de Dios. Murió en 1996 a los 59 años de edad.

**Fuentes:**

- ⇒ Vivir Asturias. Disponible en Internet: <http://www.vivirasturias.com/asturias/vegadeo/ruiz-de-la-peña-juan-luis/es>. Consultado 7 de enero de 2011, 5:57 pm.
- ⇒ RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis. El Don de Dios. Antropología teológica especial. Bilbao: Sal Terrae, 1991. 412 p.