

FRANCISCO A. CASTRO PÉREZ *

CUARENTA AÑOS DE ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA. FLICK Y ALSZEGHY, *FONDAMENTI* (1970)

Fecha de recepción: abril 2010.

Fecha de aceptación y versión final: mayo 2010.

RESUMEN: Este año se cumple el 40º aniversario de la publicación de *Fondamenti di una Antropologia Teologica* (Firenze 1970), escrito por los profesores de la Universidad Gregoriana M. Flick y Z. Alszeghy. El presente artículo es un homenaje a esta obra que pretendió inaugurar el tratado que hoy seguimos llamando «Antropología teológica» (si bien fue ya sugerido por K. Rahner años antes). Nos fijamos en algunos aspectos que permiten explicar su importancia y su peculiaridad. En primer lugar, *Fondamenti* surge del ambiente teológico previo e inmediatamente posterior al Concilio Vaticano II. En segundo lugar, la novedad del tratado se corresponde con una novedad de planteamiento, ligado al giro antropológico del pensamiento contemporáneo. En tercer lugar, ya esta primera elaboración del tratado de Antropología teológica se plantea teniendo como referencia principal a Cristo, hombre nuevo (cf. GS 22). Finalmente, el enfoque histórico-salvífico y cristocéntrico del tratado concierne al ser humano concreto y singular.

PALABRAS CLAVE: método teológico, recepción, Concilio Vaticano II, cristocentrismo, historia de la salvación.

* Sacerdote de la Diócesis de Málaga (España). Doctor en Teología Dogmática por la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma); fcastro@diocesismalaga.es.

***Forty Years of Theological Anthropology. Flick and Alszeghy,
«Fondamenti» (1970)***

ABSTRACT: This year is the 40th anniversary of the publication of *Fondamenti di una Antropologia Teologica* (Firenze 1970), written by the Professors of the Gregorian University M. Flick and Z. Alszeghy. This article pays homage to the work that was intended as inauguration of a new theological treatise, the one we still call «Theological Anthropology» (although suggested by K. Rahner some years before). We consider some aspects that let us explain its importance and peculiarities. Firstly, *Fondamenti* is partially written in the theological atmosphere previous to Vatican Council II and appears in its wake. Secondly, the newness of the treatise matches with a newness of approach, connected with the anthropological turn of contemporary thought. Thirdly, already this first elaboration of a Theological Anthropology is mainly referred to Christ, the new man (Cf. GS 22). Finally, the historical-salvific and Christ-centered approach of the treatise concerns every single and concrete human being..

KEY WORDS: Theological method, Reception, Second Vatican Council, Christocentrism, History of salvation.

Las efemérides son una buena excusa para recuperar, en un ejercicio de memoria compartida, las personas y los acontecimientos que merecen ser recordados. Conmemorar el nacimiento de un nuevo tratado, el de Antropología teológica, que goza hoy de pleno vigor, es casi un deber de gratitud a los cuarenta años de la publicación de la obra nacida con la intención de inaugurarla. El tratado de Maurizio Flick y Zoltan Alszeghy, *Fondamenti di una Antropologia Teologica* (Florencia 1970), además de ser la primera «Antropología teológica», encierra un interés peculiar por haberse escrito a caballo entre los períodos previo e inmediatamente posterior al Concilio Vaticano II. Los dos profesores de la Universidad Gregoriana supieron recoger oportunamente los frutos de un repensamiento teológico del hombre a la luz de la revelación, que tuvo en el Concilio un respaldo, a la vez que un nuevo inicio.

En el presente artículo nos fijamos en algunos aspectos de la obra, que permiten explicar su importancia y su peculiaridad. En primer lugar, *Fondamenti* se encuadra en la efervescencia teológica de mediados del siglo pasado, que desembocó en el Concilio y en su primera recepción. En segundo lugar, la novedad del tratado se vincula a una novedad de planteamiento, que responde al giro antropológico del pensamiento contemporáneo. En tercer lugar, el tratado de Antropología

teológica, desde esta su primera elaboración, se plantea teniendo como referencia principal a Cristo, hombre nuevo. Finalmente, el enfoque histórico-salvífico y cristocéntrico del tratado concierne al ser humano concreto y singular.

1. LA ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA EN LA HORA CONCILIAR

A la novedad del proyecto de *Fondamenti*, hay que añadir el mérito de proponer una teología renovada según las indicaciones del mayor acontecimiento eclesial del siglo pasado, el Concilio Vaticano II. Que la obra se plantea como ejercicio de recepción del Concilio se refleja tanto en el modo en que se concibe en general el tratado como en la transmisión explícita de las enseñanzas conciliares.

1.1. OBEDIENTES A LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

A mediados del pasado siglo bullían nuevas ideas y se iniciaban procesos destinados a modificar el suelo de las creencias en el mundo entero. Este contexto propició la renovación de la antropología cristiana. La misma Constitución pastoral refleja la preocupación por responder a los cambios culturales de la nueva época. Y *Fondamenti* surge en buena medida también como respuesta a estos retos¹.

Flick y Alszeghy reconocen cordialmente la influencia catalizadora que el Concilio y todo el clima teológico creado en torno a él ejercieron en el cambio de sus planteamientos². Es quizá en la noción de «signos de los tiempos» donde encontramos la recepción de carácter más amplio

¹ Cf. GS 4-9; 19-21; 54-56; 63; 73; 77. Sobre la oportunidad de las enseñanzas antropológicas del Concilio, Cf. Z. ALSZEGHY, *La Chiesa e la vocazione dell'uomo. Premesse*, en *La Costituzione Pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, Torino 1966, 419-424. Cf. C. MOELLER, *Le renouveau de la doctrine de l'homme*, en L. K. SHOOK - G. M. BERTRAND (ed.), *La théologie du Renouveau*, Montréal-Paris 1968, I, 211-212: «On dirait volontiers, présentement, que ce dont on a le plus besoin, ce n'est pas d'un *De anima*, mais d'un *De homine*, d'un nouveau traité de l'homme». Cf. Y. CONGAR, *Les tâches de la théologie après Vatican II*, ibid., II, 17-31.

² Cf. *FAT*, Prefazione; *FAT* 5. La numeración de los párrafos en *Fondamenti*, idéntica en las ediciones italiana y española, facilita la localización de las referencias, que daremos precedidas de la sigla «*FAT*».

que los autores de *Fondamenti* hacen del Concilio³. Flick y Alszegehly son explícitos en su actitud de obediencia a estos signos, en consonancia con las indicaciones de GS 4 y OT 16. Esta actitud les impulsa en su tarea de reelaborar unos materiales que seguían siendo válidos, pero que ahora no se pueden proponer responsablemente sin un profundo replanteamiento⁴.

Los autores recurren a la categoría de los «signos de los tiempos» a lo largo de todo el tratado. Es misión de la comunidad eclesial, realizada con la ayuda de los teólogos, escudriñarlos a la luz de la revelación, para aplicar y comunicar adecuadamente las verdades en ella contenidas⁵. Forman parte de estos signos, según los autores, diversos elementos recogidos por la teología reciente: la atención a la dimensión histórica del ser humano, la admisión de «cierta secularización», el personalismo, la consideración de la dimensión cósmica, el valor kerigmático del mensaje cristiano, la atención a la dimensión social humana y a las implicaciones antropológicas de la realidad de la muerte⁶. Este interés por los «signos de los tiempos» representa una constante en la historia de la reflexión cristiana y coincide parcialmente con la cuestión de la relación entre teología y filosofía. No en vano el tratado se titula «Fundamentos»: el mismo título evoca ya la opción por una teología en diálogo. Los autores deben abordar la cuestión del hombre teniendo en cuenta cómo la plantea el pensamiento contemporáneo, de modo que puedan usar sus categorías sin desvirtuar el mensaje de la revelación. Esto se traduce en el empleo de un método inductivo, también usado por parte del magisterio⁷.

³ Esta categoría, originalmente, formaba parte de la predicación cristiana sobre el final de la historia. Cf. *FAT* 313. Para la consideración de los signos de los tiempos en GS y en la teología, en convergencia con la economía de la revelación, Cf. M. D. CHENU, *I segni dei tempi*, en E. GIAMMANCERI (ed.), *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Brescia 1966, 86-102. Se encuadran dentro de una necesaria (y bien entendida) atención a la experiencia en la teología. Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *L'uomo nella teologia*, Modena 1971, 41-47.

⁴ Cf. *FAT* 2. Los autores se refieren a *Il Creatore e Il Vangelo della Grazia*, a cuya edición de 1964 aludiremos con las siglas *C* y *VG*, respectivamente.

⁵ *FAT* 2. Cf. GS 4 y OT 16.

⁶ *FAT* 20; 138-139; 149; 213; 287. Cf. *FAT* 6; 9-10; 72-75; 142-145; 181; 903-927; 943; 951.

⁷ Cf. *FAT* 86; 149. La «reflexión dialógica sobre el fenómeno humano» fue la opción seguida por el Concilio en GS. Z. ALSZEGHY, *La Chiesa e la vocazione dell'uomo*, 422-423. Cf. *FAT* 214.

1.2. ANTECEDENTES DEL NUEVO TRATADO

Los propios autores contribuyeron con su labor a la transición que se operó en aquellos años desde la manualística neoescolástica a un paradigma teológico diverso. Los antecedentes directos del tratado hay que buscarlos en la labor que Alszeghy y Flick llevaban desempeñando durante más de veinte años en la Universidad Gregoriana. De esta labor nos quedan trazas escritas en sus apuntes destinados a los alumnos, así como en diversos libros y artículos publicados aquellos años. De Flick es el artículo programático *La struttura del Trattato: «De Deo Creante et Elevante»* (1955). En el contexto de un *aggiornamento* de toda la teología, expone las razones por las que conviene recoger diversos temas sobre el hombre bajo un título unitario: *De primordiis historiae salutis*. El criterio para esta organización nueva debe ser la historia de la salvación: la creación y la caída del hombre no constituyen un prólogo separado de esta historia, sino que pertenecen a ella como sus comienzos. Este programa se puso por obra en sus lecciones universitarias, de las cuales surge el libro, firmado ya por ambos profesores, *Il Creatore: l'inizio della salvezza*⁸. Flick publicó los cuatro volúmenes de su *De gratia Christi* en 1962, como instrumento para sus lecciones sobre el tratado de gracia. El volumen único *Il vangelo della grazia* (1964), de nuevo firmado por los dos jesuitas, vierte al italiano los contenidos de aquella obra. Finalmente, el tratado puede considerarse inaugurado con la implantación del curso y la publicación de unos apuntes titulados *Anthropologia theologica* (1967-1968)⁹.

Sin embargo, no hay que adscribir sólo a Flick y Alszeghy el mérito de haber reunido articuladamente en un solo tratado sobre el hombre los contenidos dispersos en las sumas, manuales o monografías teológicas. En las referencias bibliográficas se pueden espigar bastantes títulos previos a la fecha del Concilio que testimonian la tendencia a elaborar una

⁸ Publicado en 1959 y sucesivamente editado con modificaciones en 1961 y 1964. El artículo de Flick [*Greg* 36 (1955) 284-290] se reproduce en C 11-19.

⁹ «Quaestiones de anthropologia theologica» es un curso complementario del que Flick se hace cargo en 1967, aparte de los cursos «De Deo Creante et Elevante» y «De Gratia Redemptoris» —impartidos desde hacía años por Alszeghy y Flick, respectivamente—. PONTIFICIA UNIVERSITAS GREGORIANA, *Ordo anni academici 1967-1968*, 79. Al efecto se publicaron unos apuntes en dos volúmenes —*Anthropologia Theologica. I. De homine in Adamo. II. De homine in Christo*—, que son el antecedente directo de *Fondamenti*.

visión conjunta de la antropología cristiana. Estas obras reflejan el deseo de salir de los cánones de la teología manualística usada en las facultades, respondiendo al giro antropológico operado en el pensamiento contemporáneo, recogiendo la revitalización de los estudios bíblicos y empleando las categorías nuevas que venía proponiendo la filosofía¹⁰. Si bien la idea de reunir en un proyecto teológico unitario la visión cristiana del hombre llevaba décadas rondando a los estudiosos, encontramos la propuesta formal en el artículo de Rahner, *Theologische Anthropologie*, publicado en la segunda edición del *Lexikon*¹¹.

Con todo, es innegable el carácter pionero de *Fondamenti* y es su mérito haber hecho entrar la Antropología teológica en los planes de estudios de Teología. Esta obra es el primer eslabón de una cadena a la que se irán sumando otros estudios y tratados en los siguientes decenios, con el propósito de servir de instrumentos para el estudio en facultades y seminarios. Tales obras tendrán como referente general la de estos dos profesores de la Universidad Gregoriana¹².

¹⁰ Para una síntesis histórica del tema del hombre en teología, Cf. Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *L'uomo nella teologia*, 12-21. El mismo tratado de Flick y Alszeghy es una valiosa fuente de referencias de la mejor teología del siglo pasado que ha abordado el tema del hombre desde diversas perspectivas. Véase, especialmente, la bibliografía general, *FAT* 22-27.

¹¹ K. RAHNER, *Anthropologie, Theologische A.*: LThK² 1, 618-627. Puede leerse en español: Íd., *Antropología teológica*: SM 1, 286-296. La propuesta de este artículo programático se reitera en Íd., *Reflexiones fundamentales sobre antropología y protología en el marco de la teología*: MySal, II/1, 454-468. Puede verse, en alguna medida, desarrollada en su *Grundkurs* y, antes, en una propuesta de esquema para el Concilio: K. RAHNER - J. RATZINGER, *De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta*, en E. KLINGER - K. WITTSTADT (ed.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum, für K. Rahner*, Freiburg 1984, 33-64. Junto a Rahner, es obligado mencionar H. VOLK, *Die theologische Bestimmung des Menschen*: Cath 13 (1959) 161-182, como hito en la configuración de la nueva antropología cristiana.

¹² Hay que tener en cuenta, sin embargo, que no todos los autores han recogido el testigo de este proyecto que Flick y Alszeghy comenzaron. Hay que notar, especialmente, la teología alemana. La mayoría de sus exponentes no ha seguido las opiniones de su compatriota Rahner al respecto y se han mostrado más inclinados a realizar grandes síntesis de teología, o bien a publicar monografías sobre diversos aspectos de lo que, en otras tradiciones, se ha ido integrando en el programa unitario de la Antropología teológica. Cf. G. COLZANI, *Recenti manuali di Antropologia teologica di lingua italiana e tedesca*: Vivens Homo 3 (1992), 391-407; F. G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, Brescia 2005, 109-113. La obra inacabada de R. GUARDINI, *L'uomo*, recientemente publicada (Brescia 2009), parece ser una excepción.

2. UN TRATADO TEOLÓGICO NUEVO

Fondamenti es, pues, la primera obra en la teología católica que surge con la pretensión de dar una visión cristiana global del ser humano bajo el título de «Antropología teológica». Esta conciencia de estar inaugurando un tratado teológico nuevo está presente en la obra desde el inicio¹³. La novedad del tratado viene ligada, especialmente, a un restablecimiento de la relación con la filosofía del propio tiempo. Pero en el marco de esta reconciliación con el pensamiento contemporáneo, que afecta sobre todo a cuestiones de enfoque y método, la antropología cristiana ha de definir su propio estatuto genuinamente teológico. La novedad del tratado, pues, proviene de dos consideraciones: en cuanto «antropología», es novedosa dentro del campo teológico, que asumió en el siglo pasado el «giro antropológico» de la modernidad; en cuanto «teológica», se distingue de la antropología filosófica, pero también de la manera en que se han abordado las cuestiones sobre el hombre en la teología neoescolástica.

2.1. ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA Y ANTROPOLOGÍAS

Sin duda uno de los «signos de los tiempos» que exige un replanteamiento es el *antropocentrismo*, nueva conciencia que empuja a reconocer en toda la teología una dimensión antropológica ineludible. Se terminó la pacífica posesión de una visión de la realidad amoldada a las categorías neoescolásticas y hubo que asumir la necesidad de un nuevo encuentro con la filosofía. De ahí debería surgir un nuevo lenguaje teológico que respondiera a una nueva sensibilidad, haciendo partir del hombre todo discurso que pretendiera ser significativo. Esto no puede ser acogido sin crítica en el discurso teológico, basado precisamente en la primacía de una palabra que adviene al hombre. Lo que habrá que mostrar, justamente, es que esta palabra (la misma Palabra encarnada) no viene a nosotros como algo extrínseco, sino que encuen-

¹³ Se implica ya en el prefacio y en el primer epígrafe de la introducción: «Del tratado *De homine* a la “antropología teológica”». Se hace explícito en los párrafos sucesivos: se trata de un «nuevo tratado», no sólo un cambio de planteamiento del tratado *De homine*, por lo cual los autores escogen un «título programático» que sea indicativo de una inteligencia de la fe «auténticamente “teológica”». *FAT* 2-4.

tra en el hombre las condiciones de posibilidad de una acogida plenificante¹⁴.

Que esta dimensión antropológica se condense en el sustantivo «antropología» parece colocar la nueva disciplina junto a todas las filosofías que se habían venido ocupando del hombre como su objeto material¹⁵. Flick y Alszeghy dan a entender que «antropología» denota el género al que tanto una como otra pertenecen, especificado en cada caso con un adjetivo: «filosófica», «cultural», «teológica». La novedad del tratado hay que buscarla, en cambio, en la «perspectiva» que constituye su objeto formal¹⁶. Esta perspectiva da a la «Antropología teológica» una entidad propia al lado de otras «antropologías». La Antropología teológica puede entonces definirse como «un intento reflejo del hombre de alcanzar la comprensión de sí *por medio de la revelación*»¹⁷. La primera parte de la definición parece colocar al nuevo tratado en plano de igualdad con las demás antropologías, mientras que lo específico suyo se encuentra en la mediación constituida por el dato revelado.

No significa esto, sin embargo, que la propuesta de una «antropología teológica» no encierre una cierta paradoja, que no sea, en realidad, un «problema» del que los autores son conscientes¹⁸. Como se manifieste-

¹⁴ Como impulsor de este nuevo enfoque hay que destacar a Blondel. Cf. K. RAHNER, *Anthropozentrik*: LThK², 1, 632-634; J. B. METZ, *Antropocentrismo cristiano*, Salamanca 1972; J. SPLETT, *Antropocentrismo*: SM, 1, 270-272. Paradójicamente, esta toma de conciencia en teología coincide en el tiempo con la proclamación de la disolución del hombre por los estructuralismos. Cf. C. MOELLER, *Le renouveau*; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías*, Santander²1983, 34-50.

¹⁵ Cf. FAT 4. Aunque los autores no usen los términos clásicos de «objeto material y formal», en el fondo este esquema les sirve para identificar el nuevo tratado. En Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Come si fa la Teologia*, Alba 1974, 36, asocian la consideración clásica del «objeto» de la teología a una concepción con la que no se identifican: la teología como «sistema de verdades». Ellos, en cambio, la ven más bien como «una actividad que ha de ejercerse».

¹⁶ «Perspectiva de la antropología teológica» es el título de los párrafos 5-10. Para los rasgos concretos de esta perspectiva, Cf. *infra*, 2.3.3.

¹⁷ FAT 4. La cursiva es mía. La definición sigue de cerca la de K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg¹⁰1976 (1.^a ed., 1961), 26: «Anthropologie (griech. = die Lehre vom Menschen) heißt *der reflexe Versuch des Menschen, sein Selbstverständnis* apriorisch-transzendental oder *von einer Offenbarung Gottes her* oder aus aposteriorischen Wissenschaften (Medizin, Biologie, Psychologie, Soziologie usw.) *zu gewinnen*».

¹⁸ Cf. FAT 26.

ta pronto en la obra, la concepción de fondo de la Antropología teológica no permite reunirla en un grupo homogéneo con estas otras antropologías. Ni la coloca tampoco junto a ellas como un corolario religioso¹⁹. El tratado se funda sobre una consideración trascendental del ser humano que le reconoce abierto al absoluto y toma sus afirmaciones de la fuente de la revelación bíblica, con la pretensión de iluminar la totalidad de saberes sobre el hombre a partir de su relación constitutiva con Dios²⁰. Así pues, la Antropología teológica es antes teología que antropología. Dicho de otro modo, es sustantivamente teología, entendida como una actividad eclesial que asume la tarea de hablar del hombre a una humanidad que, en las postrimerías del siglo pasado, demandaba intensamente una respuesta sobre su propio sentido²¹.

El tema del hombre, en realidad, no ha sido entendido siempre como punto de encuentro entre filosofía y teología. Los autores evitan también mencionar este otro rasgo problemático de la relación entre una y otra «antropología». De hecho, el tema del hombre en ambos campos se ha desarrollado durante largo tiempo siguiendo caminos divergentes, en los que cada antropología ha discurrido a menudo ajena a la evolución de la otra. Flick y Alszeghy ponen ante la mirada del lector un panorama ya reconciliado²². Se limitan a incluir la relación con la filosofía entre las peculiaridades de la reflexión cristiana de todos los tiempos, haciendo

¹⁹ FAT 75: «l'antropologia teologica non è soltanto una conferma dell'antropologia filosofica per mezzo della fede».

²⁰ Cf. FAT 2-3. En definitiva: «L'elemento specifico dell'antropologia cristiana è che essa assume, riunisce e completa tutto ciò, che la ragione umana può indovinare sulla nostra relazione con Dio, nel mistero del consiglio divino». FAT 928. Cf. FAT 4.

²¹ Para la relación entre la «teología del hombre» y las antropologías, Cf. FAT 955. Cf. Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Come si fa la Teologia*, 92-99, para el modo en que la teología puede integrar los rasgos de la cultura circundante según lo que los autores llaman un «genitivo de objeto»: por ejemplo, elaborando una teología *de las realidades terrenas* o, como en el caso de *Fondamenti*, una teología *del hombre*. La teología es unitaria en cuanto actividad, aunque haya de adoptar distintas tareas en diálogo con los modos sociales y culturales. Cf. Y. CONGAR, *Les tâches de la théologie*. Presentarse en sociedad como una antropología entre otras responde bien a este sentido de diálogo, sin que pretendan los autores renunciar a su labor genuinamente teológica.

²² Cf. L. SERENTHÀ, *Problemi di metodo nel rinnovamento dell'antropologia teologica*: Teologia 1 (1976), 166-167. Véase un resumen histórico en F. G. BRAMBILLA, *Antropologia*, 36-64.

ellos mismos propósito de continuar la misma labor en la actualidad respondiendo a «la exigencia de un repensamiento»²³.

Comoquiera que sea, ya no resulta posible hablar del hombre ingenuamente desde una abstracción que, en el fondo, lo cosifica, haciendo de él un fragmento más del mundo. Por eso mismo, el teólogo no puede pensar ya en una filosofía meramente «propedéutica», que pretenda decir algo del hombre sin dejarse impregnar por presupuestos teológicos. La misma teología, con nueva conciencia antropocéntrica, reclama el filosofar como momento interno²⁴.

2.2. UNA ANTROPOLOGÍA AUTÉNTICAMENTE TEOLÓGICA

Los contenidos que antes se exponían de modo fragmentado, son ahora «refundidos» según criterios de método que Flick y Alszeghy explican en la introducción. En virtud del método, pues, es también la perspectiva «teológica» la que otorga novedad al empeño de los autores. Esta perspectiva permite resaltar la «unidad estructural de la visión cristiana sobre el hombre»²⁵. En esto se opone a la teología de los manuales, a menudo demasiado ocupada en análisis abstractos y con un andamiaje filosófico que continuaba la inercia de la apologética del siglo XIX²⁶.

²³ FAT 2.

²⁴ Cf. J. B. METZ, *Antropocentrismo*. Este ensayo estudia el cambio de «forma de pensamiento» que comenzó en Santo Tomás y llega hasta la filosofía y la teología del siglo XX: del cosmocentrismo helénico hasta una visión radicalmente centrada en el hombre, que no puede ser contado simplemente entre los objetos del mundo que contempla. Esta observación fundamental merece a este autor la primera referencia bibliográfica de todo el tratado (FAT 3, p.4).

²⁵ Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *L'uomo nella teologia*, 48. Cf. FAT, prefacio. Cf. H. VOLK, *Die theologische Bestimmung*, 161-162.

²⁶ A evocar esta teología anterior se dedica el primer párrafo de la introducción. FAT 1. Cf. M. FLICK, *La struttura del Trattato*. Ya en este artículo Flick propuso «un planteamiento estrictamente teológico», que comenzara por recoger los datos de la revelación y los conservara en una síntesis respetuosa con su significación salvífica. Este empeño por sacar a relucir el «aspecto dogmático» de las afirmaciones teológicas acerca de la creación impulsa ya toda la redacción de *Il Creatore*. Cf. C 7 y 26. La falta de cohesión en la teología de tesis y la necesidad de elaborar un discurso teológico no dependiente de otras antropologías son críticas apuntadas también en K. RAHNER, *Anthropologie, Theologische A.*, 619; 623. Cf. ID., *Théologie et anthropologie*, en P. BURKE et al., *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris 1967, 99-120; L. SARTORI, *La Chiesa e la vocazione dell'uomo*.

Flick y Alszeghy declaran su convicción de que «cada parte de la teología debe ser auténticamente “teológica”»²⁷. La autenticidad teológica que propugnan se sustenta en un proceso con dos polos de referencia (revelación y entorno sociocultural) en el que se reconocen dos momentos distintos. Cada uno de los momentos de este proceso tiene su impulso respectivamente en uno de los polos y desemboca en el otro: en un sentido, se alcanza la inteligencia de la fe; en el otro, se consigue que el mensaje cristiano sea significativo en medio de la cultura de cada tiempo.

En cuanto a lo nocional, el proceso consiste en la «inteligencia de la fe»: parte de la Palabra de Dios, cuyas afirmaciones desarrolla «según su orientación intrínseca», y desemboca en una conceptualización «en formas de pensamiento correspondientes al ambiente sociocultural en el que ésta [la doctrina sobre el hombre] se desarrolla». Este modo de hacer teología, que busca la «explicación genética» de los misterios de la fe, difiere del método de los manuales, dados al concordismo²⁸. También se distingue este método por su opción de integrar las categorías del pensamiento contemporáneo. Esta opción resulta congruente con el modo en que «la revelación misma en sus varios estadios históricos ha expresado la realidad humana sirviéndose de categorías conocidas por aquellos a quienes inmediatamente se dirigía»²⁹. Este proceso «géne-

mo. La dignità della persona umana, en S. QUADRI (ed.), *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Torino 1966, 63-65; G. COLOMBO, *Problematività dell'antropologia teologica: Vita e Pensiero* 54 (1971) 586-595; G. COLZANI, *Antropologia teologica*, Bologna²1997, 22-30.

²⁷ FAT 2.

²⁸ Cf. FAT 16, que remite a OT 16. Cf. FAT 1. En este aspecto del método se puede advertir la influencia de autores como Möhler y Scheeben. Acerca de la «índole lingüística» de la vida eclesial, que fundamenta la teología como tarea interpretativa, Cf. Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Come si fa la Teologia*, 44-52. Cf. ÍD., *Il mistero della croce*, Brescia 1978, 18-20.

²⁹ FAT 2. Acerca de esta nueva conciencia de la historicidad de la revelación y su repercusión en la renovación teológica, Cf. Y. M. CONGAR, *Cristo en la economía salvífica y en nuestros tratados dogmáticos: Concilium* 11 (1966), 5-18; M. D. CHENU, *Histoire du salut et historicité de l'homme dans le renouveau de la théologie*, en G. M. BERTRAND - L. K. SHOOK (ed.), *La théologie du renouveau*, I, 21-32. Esta renovación forma parte del necesario «aggiornamento» de toda la vida eclesial en cada época. Cf. M. FLICK, *L'identità del cristiano*, en G. GIACHI (ed.), *Cristiano oggi* (1977) 15-33; Z. ALSZEGHY, *L'uomo attuale davanti ai dogmi*, *ibid.*, 192-205. Sobre el papel mediador de la teología y su función de cara a una necesaria renovación crítica, Cf. Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Lo sviluppo del dogma cattolico*, Brescia 1967, 94-103; *Come si fa la teologia*, 38; 52-60; M. FLICK, *Dove va oggi la teologia?*, Roma 1970, 5-27.

tico», que procura seguir fielmente el itinerario y el modo de la revelación para lograr una comprensión creyente actualizada de las diversas cuestiones, es quizá lo más característico del método que aplican Flick y Alszeghy.

En la fase del método que podríamos llamar adaptativa, el punto de partida no lo forman las enseñanzas de la revelación, sino un ejercicio de discernimiento de «los interrogantes y las convicciones que dominan la conciencia de la comunidad a la que el teólogo pertenece». Este discernimiento se hace «a la luz del evangelio» y tiene una finalidad práctica y pastoral. Procurando la correspondencia entre el mensaje y las cuestiones que conciernen a los hombres en cada momento histórico, «los hombres pueden auténticamente acoger aquella visión de sí mismos que la revelación ofrece»³⁰.

Hay que entender que entre estos dos momentos del quehacer teológico, tal como lo conciben Flick y Alszeghy, se verifica una circularidad donde el punto de inicio es la revelación. Es la unión sintética de ambos movimientos la que conforma una «teología auténticamente teológica», según el parecer de los autores³¹.

2.3. ANTROPOLOGÍA TEOLÓGICA Y TEOLOGÍA

La Antropología teológica nace con la pretensión de ocupar un lugar dentro del cuerpo de los saberes teológicos. En su definición se combinan en forma paradójica dos atributos: consiste en una perspectiva y es a su vez un fragmento de un todo mayor.

2.3.1. *Antropología teológica como perspectiva: el «giro antropológico»*

Ser *perspectiva* es condición de todo tratado³². Considerado de este modo, el nuevo tratado es fruto del giro antropológico que experimentó

³⁰ FAT 2.

³¹ Otros teólogos, siguiendo la estela de von Balthasar, ven más bien la especificidad teológica del tratado en la adecuada referencia a la singularidad de Jesucristo. Es típico, en concreto, de la escuela de Milán (Colombo, Serenthà, Colzani, Brambilla). No es este artículo el lugar de entrar en ese debate.

³² Así afirman los autores justificando la novedad de otro tratado sobre la «teología de la cruz»: «Un “trattato” arriva infatti alla maturità, quando permette che, con una «svolta», tutta la teologia possa essere considerata dal punto di vista in esso espres-

la teología en el pasado siglo y que los autores de *Fondamenti* asumieron de forma consciente³³. Sin duda, puede decirse que «cada religión tiene su propia antropología»³⁴. Sin embargo, la razón de esta cualidad de la antropología cristiana como perspectiva y «centro de cristalización» de toda la teología es interna a la esencia de la teología misma. La razón de fondo está en el antropocentrismo implicado en la misma revelación que tiene su culmen en Cristo, el cual «manifiesta plenamente el hombre al propio hombre» (GS 22). La consecuencia de este antropocentrismo inherente a la teología es una circularidad entre toda la teología y el discurso que, partiendo de la revelación, se ocupa específicamente del hombre.

«La teología, por tanto, habla siempre también del hombre, incluso en los casos en los que directamente afirma cualquier verdad sobre Dios; y no puede hablar del hombre sin referirse a Dios, es decir, sin considerar al hombre como un sujeto destinado a participar en la vida divina. En este sentido se puede decir que la teología cristiana es siempre antropocéntrica»³⁵.

La relación recíproca entre teología y antropología, puesta de manifiesto en estas líneas, había sido subrayada ya por otros autores³⁶. Se afirman dos cosas, que hay que entender en relación mutua:

so (come recentemente è avvenuto per es. con l'antropologia e con la pneumatologia)». El tratado supone una aportación no sólo cuantitativa, sino cualitativa, «richiamando l'attenzione su un aspetto che può e deve essere considerato in tutte le dottrine dogmatiche, e quindi rinnova in qualche modo tutta l'intelligenza del mistero cristiano». Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Il mistero della croce*, 17.

³³ «Il nuovo trattato sull'uomo non riguarda dunque una parte della rivelazione, ma descrive un aspetto di tutta la rivelazione». FAT 3. No debe confundirse el giro antropológico con la elaboración de una «teología antropologizada», que reduzca indebidamente el mensaje cristiano según su funcionalidad para el hombre. La misma advertencia hacen G. VAN DER LEEUW, *Der Mensch und die Religion*, Basel 1941, 113-116; H. DE LUBAC, *Athéisme et sens de l'homme*, Œuvres complètes, IV, Paris 2006, 431-437. Sobre la necesidad y el significado de un auténtico giro antropológico, además del modo en que la teología debe proceder en su interpretación del dogma para evitar el abuso de la reducción, Cf. M. FLICK, *La svolta antropologica in teologia*, *La Civiltà Cattolica* 121/4 (1970), 215-224; *Dove va oggi la teologia*, 49-69; Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *L'uomo nella teologia*, 5-47.

³⁴ Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Antropología*, en G. BARBAGLIO - S. DIANICH, *Nuevo Diccionario de Teología*, Madrid 1982, 1, 36.

³⁵ FAT 3. Cf. FAT 11.

³⁶ Cf. G. VAN DER LEEUW, *Der Mensch*, 105-106: «die Rede vom Menschen immer auch Rede von der Welt ist und umgekehrt. Hier aber ist der Ort auszuführen, daß die

- 1) Con la primera parte de esta cita se afirma la *posibilidad de realizar un discurso sobre el hombre que parta de la revelación*, ya que se trata de una revelación *salvífica*, que concierne al hombre. Esta intuición está en la base de todo el tratado: si bien Dios es el objeto central de la teología, la revelación es tal «en cuanto se comunica al hombre»³⁷. Es legítimo y conveniente poner al hombre en el centro de la consideración del teólogo, sin que haya que sospechar en ello un subjetivismo ni una sustitución de la teología por la antropología, al modo de Feuerbach. De hecho, el antropocentrismo formal que está en la base del nuevo interés por el ser humano es compatible con un teocentrismo material³⁸.
- 2) Con la segunda parte de la afirmación, a su vez, se afirma la *cualidad virtualmente teológica de todo enunciado sobre el hombre*, que la labor del teólogo ha de saber desvelar³⁹. La circularidad de ambas

Rede vom Menschen immer schon Rede von Gott ist und umgekehrt; daß mit anderen Worten *es keine Anthropologie gibt ohne Theologie, und übrigens auch keine Theologie ohne Anthropologie*». Cf. *ibid.*, 105-118. La cursiva es mía. Cf. K. RAHNER, «Reflexiones fundamentales», 454. A lo largo del artículo, el autor alemán reformula reiteradamente este principio, guardando la tensión entre sus dos partes. Esta tensión se resuelve en una concepción circular del discurso teológico sobre el hombre: «el significado salvífico de un objeto de la teología, significado que es un momento necesario de todo objeto teológico, sólo puede descubrirse si a la vez se descubre la capacidad salvífica receptiva del hombre para dicho objeto. Pero la pregunta por esa receptividad no puede plantearse únicamente en abstracto» (p.458). También, en otro lugar: «Teológicamente hablando, lo que es el hombre lo expresa, no una disciplina junto a otras, sino el todo de la teología en general (*die Aussage des Ganzen*). [...] por tanto, la a. teológica es también el todo de la teología (*das Ganze der Theologie*)». K. RAHNER, *Anthropologie, Theologische A.*, 620. Cf. también Y. CONGAR, *Les tâches de la théologie*, 28-29.

³⁷ FAT 3. La mención, en este punto, de Metz y de Rahner (primera referencia de todo el tratado), revela la inspiración fundamental de los autores. Hay aquí un avance respecto a la afirmación de la *creación* como parte integrante de la revelación (M. FLICK, *La struttura del trattato*, 289), al afirmar ahora más claramente la implicación netamente *antropológica* de toda teología.

³⁸ Cf. J. B. METZ, *Antropocentrismo*, 65; 69-70; K. RAHNER, *Anthopozentrik; Reflexiones fundamentales*, 454. Los propios Flick y Alszeghy advierten contra una antropologización indebida de la teología y pretenden una «síntesis entre teocentrismo y antropocentrismo». FAT 78. Cf. Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *L'uomo nella teologia*, 15-21.

³⁹ Esto mismo afirma, desde sus presupuestos particulares, Rahner. Se trata de «la tarea de mostrar que el ser agraciado del hombre y de su historia tiene un horizonte trascendental, es decir, que el hombre, por su esencia concreta (elevada a un

afirmaciones garantiza una relevancia salvífica *intrínseca* del mensaje cristiano para el hombre. El interés de los autores en este punto se subraya cada vez que insisten sobre el valor «kerigmático» de la teología⁴⁰.

Flick y Alszeghy ponen esta intuición en la base de un tratado unitario, pero dejan a un lado la propuesta del maestro de Innsbruck de plantearlo según el método trascendental. Esto hará que el programa rahneriano de desarrollar «la estructura total del hombre» (*die umfassende Bestimmung des Menschen*) quede aquí truncado en favor de una exposición realizada sobre la guía del discurrir material de la historia de la salvación⁴¹. La circularidad del método de *Fondamenti* es, pues, distinta. También en el planteamiento propugnado por Rahner se concede prioridad a la revelación, pero el otro polo lo constituyen, según su propio método, las condiciones trascendentales de posibilidad de acoger tal revelación, y no unas formas socioculturales cambiantes. En realidad, Rahner ha hecho su propia opción al adoptar las categorías de una corriente de pensamiento que está en conexión con la filosofía de autores como Heidegger o Maréchal. Es desde ahí desde donde esperaba hacer un anuncio sobre la verdad del hombre al propio hombre que encontrara resonancia en sus contemporáneos. La opción de Flick y Alszeghy de prescindir del método trascendental y echar mano de otros instrumentos conceptuales, aun reconociendo el principio básico de la relevancia intrínseca del mensaje para el hombre, es perfectamente legítima. En qué medida pueda afectar esta decisión de los autores a la unidad final del tratado lo veremos más adelante.

fin sobrenatural por la gracia), está abocado histórico-salvíficamente a un “salvador absoluto”». K. RAHNER, *Reflexiones fundamentales*, 465. A este respecto, hay que señalar también que no es casual que haya sido en el seno de la teología donde se ha iniciado la «forma de pensamiento» (*Denkform*) antropocéntrica. Cf. J. B. METZ, *Antropocentrismo*, 131-139.

⁴⁰ En esto cabe señalar la influencia de Hugo Rahner, repetidamente citado en *Il Creatore e Il vangelo della grazia*. Para una visión que integra la cualidad científica y kerigmática de la teología, Cf. K. RAHNER, *Kerygmatische Theologie*: LThK², 4, 126; *Ensayo de esquema para una dogmática*: ET, 1, 11-50. Cf. R. GIBELLINI, *La teología del xx secolo*, Brescia ©2007, 225-231.

⁴¹ K. RAHNER, *Anthropologie, Theologische A.*, 620.

2.3.2. *Antropología teológica como fragmento*

No tiene poco que ver con las opciones de los profesores de la Gregoriana su sensibilidad por las cuestiones prácticas de la docencia. M. Flick señalaba ya en 1955 varios problemas que la renovación de la teología debía superar. La estructura de la teología era sólo uno de ellos; los otros concernían al modo concreto en que podían incorporarse a las enseñanzas tradicionales las riquezas de la investigación más reciente, teniendo en cuenta, además, la utilidad para la formación de pastores⁴². En *Fondamenti* se busca, por consiguiente, un equilibrio nada fácil. Es, sobre todo, por razones de conveniencia por lo que la Antropología teológica es, además de perspectiva, también *fragmento* de una síntesis más amplia. Esto le hace limitar su campo ante otros saberes colindantes propuestos en el currículo de una facultad⁴³.

Flick y Alszeghy declaran el peculiar género de *Fondamenti*: pretende ser un «vademecum» o «guía». El significado de esta denominación hay que entenderlo por oposición a «compendio»⁴⁴. Es importante tener esta cuestión en cuenta, sobre todo cuando se observa que la elección del género va acompañada de una advertencia acerca de los contenidos. Según se infiere del prefacio, se trata de una opción que en principio afecta sólo a la «presentación» de los contenidos. Sin embargo, es obvio que los contenidos no se despliegan en *Fondamenti* de forma exhaustiva. Se encuentran más detalladamente expuestos en otros lugares y no en vano los autores afirman que continúan siendo útiles sus obras anteriores. La materia misma del tratado se dice que procede de una completa refundición de *Il Creatore e Il vangelo della grazia*. Con ello se implica, por una parte, la identidad de contenidos y, por otra, la novedad del planteamiento. En cualquier caso, la elección de este estilo se hace en aras de un enriqueci-

⁴² M. FLICK, *La struttura del Trattato*, 284.

⁴³ Cf. FAT 12. Por eso, a pesar de achacarse a la novedad de perspectiva, hay que entender que se deriva de esta segunda razón que no coincidan perfectamente los contenidos de *Fondamenti* con los de los tratados anteriormente publicados por sus autores. Por ejemplo, no hay aquí lugar para la angelología (Cf. *prefazione*), a diferencia de la propuesta de Flick en 1955, en la que le dedicaba la última sección de su *De primordiis historiae salutis* (coincide con el plan de *Il Creatore*, a partir de la segunda edición). M. FLICK, *La struttura del Trattato*, 290. También Rahner previó una limitación en los contenidos del nuevo tratado. K. RAHNER, *Anthropologie, Theologische A.*, 625.

⁴⁴ Cf. FAT, prefacio y 14.

miento, queriendo huir de las simplificaciones en las que solían caer los manuales escolásticos⁴⁵.

Uno de los rasgos de *Fondamenti* que derivan de su formato orientado a la enseñanza es la profusión de referencias bibliográficas, constante en toda la obra. En ello se refleja muy bien su carácter de «guía» para un estudio que puede partir en múltiples direcciones. Los autores no pretenden ahorrarle esfuerzos al lector, sino más bien estimular su interés⁴⁶. Empezar este estudio compromete al lector en un viaje de exploración que le llevará a compartir el asombro y el entusiasmo que los mismos autores tuvieron que experimentar en el itinerario que les impulsó a elaborar un tratado unitario *De homine*. Muchos de los silencios de la obra, presentados a menudo en forma de «temas de estudio», encierran justamente esta invitación.

2.3.3. *Rasgos de la Antropología teológica*

La nueva antropología surge como fruto del discernimiento de los signos de los tiempos y de acuerdo con el espíritu que animó el Concilio. Esto es particularmente visible en los rasgos que Alszeghy y Flick señalan explícitamente como característicos del nuevo tratado. El método de los autores, como hemos indicado, tiene dos focos de referencia: la revelación y las categorías compartidas por el ambiente sociocultural. Cinco son las categorías que, según los dos profesores, pueden dar mejor cuenta de la realidad del hombre en la época actual: historicidad, centralidad de Cristo, diálogo, personalismo, dimensión social⁴⁷. Hay que subrayar que, ya desde el inicio histórico del tratado de Antropología teológica, el *crisocentrismo* aparece ligado a su misma definición.

⁴⁵ Cf. *FAT* 14.

⁴⁶ Cf. *FAT* 15 y 21.

⁴⁷ *FAT* 5-10. Según dicen, las características de la antropología teológica que el tiempo reclama «emergen» de la lectura de algunos pasajes clave del Concilio: LG 2, 40; NA 5; DV 2; AG 7; GS 12-39. *FAT* 5. Se trata de una indicación muy general. Otras categorías podrían sugerirse: dignidad humana, secularidad, mentalidad global o cósmica. En los párrafos sucesivos remiten tan solo a DV 2, GS 32 y LG 9. La selección parece más bien depender de otros presupuestos, opciones teológicas maduradas a lo largo de los años y afianzadas en el diálogo con diversos autores. Alszeghy y Flick son muy conscientes de la importancia de las «premisas» y de la dialéctica entre los diversos «modelos antropológicos» que se han dado a lo largo de la historia y los contenidos de la Revelación. Cf. *FAT* 15. Cf. Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *L'uomo nella teologia*, 22.

3. CRISTOCENTRISMO DE LA HISTORIA DE LA SALVACIÓN

Cristocentrismo e historia de salvación son dos principios organizativos de la obra de Flick y Alszeghy que, en sintonía con el magisterio del Concilio, conforman una reflexión sobre el ser humano que pretende ser genuinamente «teológica». Junto a estos dos principios, la dialéctica entre naturaleza y persona es el tercero de los hilos que configuran la trama de toda la obra.

3.1. UNA ANTROPOLOGÍA CRISTOCÉNTRICA

Desde el comienzo de la obra, se anuncia la intención de articular cristocéntricamente toda la antropología cristiana. Esta centralidad de Cristo, enumerada por los autores como uno de los rasgos de la nueva antropología, ha de ser considerada fruto de la hora conciliar. Ciertamente, el tratado de Flick y Alszeghy supone una primicia de realización de la tarea, insinuada en GS 22, de articular el discurso teológico sobre el hombre iluminando su misterio a partir de Cristo, el hombre nuevo.

«El cristocentrismo de la antropología ya se manifiesta en la creación del hombre, pero especialmente aparece en la nueva creación: una y otra acontece por Cristo, en Cristo y hacia Cristo»⁴⁸.

Esta afirmación revela la distribución de la materia de todo el tratado en torno a la consideración de Cristo como causalidad eficiente, ejemplar y final del hombre. Este enfoque, que proviene de la tematización escolástica de la reflexión paulina⁴⁹, prevé dos niveles distintos de análisis, correspondientes a la creación y a la re-creación del ser humano. En ambos niveles ha de contemplarse al hombre en referencia fundamental a Cristo, si bien se reserva para la novedad de la vida cristiana una referencia «especial».

Junto a este desarrollo analítico, existe en el tratado otro discurso basado en una «síntesis concretizante». A la hora de elaborar una visión sintética del hombre, Flick y Alszeghy retoman en parte el esquema de las preposiciones paulinas *dia*, *en*, *eis*, como clave que permite descifrar el

⁴⁸ FAT 7.

⁴⁹ Cf. FAT 62. Cf. III *Sent.*, d.10, q.3. Cf. G. BIFFI, *Fine dell'incarnazione e primato di Cristo*: ScCatt 88 (1960) 248-260.

núcleo del tratado, pero con la intención de superarlo para desembocar en una concepción más integrada del hombre concreto real, con la ayuda de un aparato conceptual más moderno: concepción cósmica evolutiva, fenomenología existencial⁵⁰. Toda la materia del tratado se distribuye, de este modo, según la pauta marcada por esta dualidad de discursos (analítico y sintético) y por la consideración general de la relación del hombre con Cristo en las claves del sistema causal aristotélico-tomista.

3.2. HISTORIA DE SALVACIÓN COMO PRINCIPIO ORGANIZATIVO DEL TRATADO

El enfoque cristocéntrico, común a toda la antropología posconciliar, no lo desarrollan del mismo modo todos los autores, ya que cada uno parte de premisas teológicas diversas, que hacen acentuar aspectos distintos del misterio humano en Cristo. En *Fondamenti*, el cristocentrismo está impregnado de una intensa referencia a la *historia de la salvación*. Así pues, el cuadro diseñado en torno a Cristo se despliega, además, en torno a una médula histórico-salvífica, que lleva a los autores a tratar por separado al hombre en cuanto pecador y en cuanto salvado.

La historicidad es la primera de las perspectivas de la nueva antropología que Flick y Alszeghy señalan como fruto del Concilio y de la reflexión más reciente⁵¹. El enfoque histórico en la exposición de los contenidos revelados hace justicia a la realidad de la economía salvífica. La exposición tradicional de la doctrina, ya desde los símbolos de la fe y en las síntesis medievales, tiene en cuenta la historia de la salvación como

⁵⁰ Se percibe en ello la influencia de T. de Chardin y K. Rahner. Cf. *FAT* 62; 74; 933.

⁵¹ Cf. *FAT* 6; 168-179. Cf. LG 2-4, 9, 48; DV 2-4, 8-9, 14-17, 19, 24; GS 62, SC 16, AG 22, OT 16, UR 9-11, 15, 17. Cf. Z. ALSZEGHY, *Salvezza, Mistero, Storia della*, en S. GAROFALO (ed.), *Dizionario del Concilio ecumenico Vaticano Secondo*, Roma 1969, 1771-1772. Sobre la historicidad de la salvación y sus implicaciones para la teología, Cf. M. FLICK, *La struttura del Trattato; Teologia e storia della salvezza*: CivCatt 115/3 (1964) 7-17; *De peccato originali in contextu historiae salutis considerato*, en A. SCHÖN-METZER (ed.), *Acta Congressus Internationalis de Theologia Concilii Vaticani II*, Città del Vaticano 1968, 460-464; Z. ALSZEGHY, *Quid reflexio ad historiam salutis a theologia catholica exigit*, *ibid.*, 444-454. Cf. Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *L'uomo nella teologia*, 81-88. Cf. Y. CONGAR, *Cristo en la economía salvífica*. Cf. M.-D. CHENU, *Histoire du salut et historicité de l'homme*. Es particularmente influyente la obra de O. CULLMANN, *Christ et le temps*, Neuchâtel-Paris³ 1966. Para una panorámica de las posturas teológicas ante esta perspectiva histórica, Cf. Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Teologia della storia*: Greg 35 (1954) 256-298. Cf. R. GIBELLINI, *La teologia del xx secolo*, 271-296.

criterio de ordenación de los contenidos. A esto se suma la moderna preocupación por «el aspecto concreto y existencial de la realidad», para hacer plausible ordenar el tratado según las etapas de la historia de la salvación, que se reproducen en las etapas de la dinámica existencial cristiana⁵².

En virtud de esta consideración del hombre inserto en la historia salvífica, el tratado se divide en dos mitades presididas, respectivamente, por la referencia del hombre a Adán y a Cristo. Así se declara en la introducción al libro segundo la relación entre ambas partes:

«La doctrina teológica sobre el hombre “bajo el signo de Cristo” está íntimamente unida con la del hombre “bajo el signo de Adán”. La imagen del hombre descrita en el primer libro implica de hecho una contradicción. El hombre, creado como imagen de Dios, no puede realizar su propia existencia sin un diálogo con Dios; pero por el pecado original este diálogo se ha hecho imposible. La superación de esta contradicción se encuentra en la figura de Cristo, nuevo Adán. En Cristo, la figura del hombre reencuentra su sentido, su unidad, no sólo porque el hombre es querido por Dios desde la eternidad por amor del Verbo encarnado, sino también porque solamente en la unión con el Verbo redentor (*forma reformans artifex*) el hombre puede realizar en sí la imagen de Dios, convirtiéndose de nuevo en aquella criatura por cuya presencia Dios encontró el universo “muy bueno”»⁵³.

Hablar alternativamente del «Verbo encarnado» y del «Verbo redentor» nos remite a una visión analítica del hombre que contempla en forma sucesiva dos aspectos. En primer lugar, lo que corresponde al designio eterno divino sobre el hombre («aquella criatura por cuya presencia Dios encontró el universo “muy bueno”»). A esta perspectiva se dedica la primera parte del tratado, sobre «el hombre bajo el signo de Adán», con un estudio específico de la causalidad eficiente, ejemplar y final del Verbo

⁵² Cf. C 15-17. Cf. Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *I primordi della salvezza*, Casale 1978, 16-23. Véase una propuesta de centrar toda la teología en la historia salvífica, según las indicaciones de Pablo VI (y, podríamos añadir, de OT 16), en M. FLICK, *Teologia e storia della salvezza*, 16-17. Una antropología centrada en la noción bíblica de imagen de Dios es también susceptible de exponerse según una dialéctica de «fases», derivada de una consideración histórico-salvífica del ser humano: perfección original, deformación y restauración. Cf. Z. ALSZEGHY, *L'immagine di Dio nella storia della salvezza*, en *La Costituzione Pastorale*, Torino 1966, 425-452. Los autores apuestan por una antropología de tipo «dinámico y diacrónico». Cf. Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Antropologia*, 37.

⁵³ FAT 471.

encarnado. En segundo lugar, se considera aquello que corresponde a la realización existencial e histórica de su genuina condición, que implica, en la actual economía, apropiarse los beneficios de la redención («solamente en la unión con el Verbo redentor [...] el hombre puede realizar en sí la imagen de Dios»). Este análisis de lo humano se repite en otros términos a lo largo de la obra, reproduciendo la dialéctica tradicional entre imagen y semejanza⁵⁴.

Tanto Adán como Cristo cuentan para Flick y Alszeghy como el paradigma humano, que ha de verse no en abstracto, sino inserto en la concreta economía de la revelación y la salvación: Adán es el modelo del hombre en cuanto pecador; Cristo es el hombre perfecto y modelo de la humanidad que ha recuperado la semejanza. Las dos grandes «fases» de esta economía justifican remitir al hombre sucesivamente a uno y a otro modelo, a sabiendas de que el destino de todo hombre sólo cabe comprenderlo a través de la redención de Cristo⁵⁵. Hablar separadamente del hombre «bajo el signo de Adán» y «bajo el signo de Cristo», huelga decirlo, es una abstracción, producto de un discurso analítico. Ningún ser humano puede comprenderse como redimido si se contempla únicamente «bajo el signo de Cristo». La obliteración de la realidad del pecado lleva, de hecho, a una pérdida de relevancia del mensaje cristiano. Sobre todo, ningún ser humano ha vivido jamás exclusivamente «bajo el signo de Adán» sin ser al mismo tiempo solicitado por la gracia de Cristo, su salvador y aquél en quien, por quien y para quien ha sido creado. Es una señal elocuente, a este respecto, que el capítulo sobre «el hombre creado en Cristo» esté colocado en la primera mitad de la obra. Por tanto, el hombre concreto se encuentra, de algún modo, tanto bajo el signo de Adán como bajo el signo de Cristo. Como dice San Agustín: «Todo hombre es Adán, todo hombre es Cristo»⁵⁶. La relación entre ambas referencias antro-

⁵⁴ Con este mismo esquema, que escinde encarnación y redención para distribuir la referencia cristológica del hombre a uno y otro aspecto, se interpreta GS 22 en Z. ALSZEGHY, *L'immagine di Dio*, 448.

⁵⁵ Se trata de «dos fases de la historia de la salvación», pero: «Ciò non deve essere inteso come se fino all'incarnazione fosse esistito solamente "l'uomo in Adamo", cioè l'uomo caduto e non redento, e dopo esistesse soltanto "l'uomo in Cristo", cioè l'uomo in cui la redenzione ha già cancellato tutte le conseguenze del peccato. Il mistero di Cristo fin dal principio fu efficacemente presente nella vita dell'umanità, e avrà il suo totale effetto soltanto nell'ordine escatologico». FAT 474.

⁵⁶ PL 36, 891. Cit. en FAT 476. Cf. H. VOLK, *Die theologische Bestimmung*, 176-177.

pológicas es una relación entre dos «aspectos», «polos» o «estratos» presentes en cada ser humano. Si bien los dos coexisten, hay una predominancia de uno u otro, ya sea por la consideración de la etapa histórica (antes o después de la encarnación), ya sea porque el individuo se encuentre o no en «estado de pecado»⁵⁷.

Este planteamiento histórico salvífico encierra indudables avances, en consonancia con la reflexión teológica y filosófica de su tiempo. Sin embargo, hay que preguntarse si los autores hacen justicia de este modo a la centralidad de Cristo como paradigma humano, al equiparar el «signo de Cristo» con la redención. ¿No habría más bien que contemplar a cada hombre, incluso al hombre pecador, al mismo Adán, a la luz de Cristo? En virtud de la encarnación esto es posible (y, en algunos pasajes, así lo hacen los autores)⁵⁸. De otra forma, fácilmente se llega a articular dos antropologías paralelas que apenas encuentran en Cristo su quicio: por un lado, una antropología del hombre pecador; por otro, una antropología del hombre cristiano. La tarea de una verdadera antropología cristiana del hombre, sin embargo, corre el riesgo de quedar sólo a medias. Habría que evaluar en qué medida Alszeghy y Flick logran esquivar esta dificultad.

3.3. INSOLUBLE DIALÉCTICA ENTRE NATURALEZA Y EXISTENCIA

Junto a la historicidad, otra consideración nos ayuda a entender cómo se ordenan los diversos materiales en *Fondamenti*. Se trata de la polaridad entre una visión *estática* y otra *dinámica* del hombre. En *Il Creatore*, se habla explícitamente de un «punto de vista estático» para comprender el lugar del hombre en el universo. A esta perspectiva corresponden los temas de la naturaleza —con especial hincapié en la composición de cuerpo y alma racional— y del origen del hombre⁵⁹. El aspecto dinámico corresponde a la respuesta del hombre a la invitación divina y su desarrollo en la vida de la gracia. Este aspecto comprende toda la cuestión del pecado original y los contenidos de *Il Vangelo della grazia*.

⁵⁷ FAT 476.

⁵⁸ En *L'uomo nella teologia*, 92-97, los autores desarrollan el principio de revelación del hombre a la luz de Cristo (GS 22) en el marco de la historia de salvación. Los principales temas que encontraremos a lo largo de *Fondamenti* se encuentran aquí resumidos en torno al eje de Cristo.

⁵⁹ C 309. Cf. C 189-221; 251-273.

En *Fondamenti*, por su parte, se abandona esta perspectiva que dividía tan nítidamente lo «estático» y lo «dinámico» ya en la misma condición creatural humana⁶⁰. Para referirse a la «esencia» o «naturaleza humana», Flick y Alszeghy remiten a la condición de *imagen de Dios*. En esto cabe observar la recepción de la enseñanza antropológica básica de GS⁶¹. Por tanto, en *Fondamenti* se habla de «naturaleza humana» siempre en clave histórico-salvífica y existencial y sin pretender retorno alguno a las abstracciones sobre la «naturaleza pura»⁶². La concepción del hombre como imagen de Dios introduce desde la raíz una dinamicidad por la relación con Dios, que le constituye como su interlocutor y lugarteniente. De ahí que resulte adecuado hablar del ser humano como *persona* para verter en categorías actuales el significado de la expresión bíblica «imagen de Dios»⁶³. Asimismo, una visión basada en categorías bíblicas de un hombre referido a Cristo como su causa eficiente, ejemplar y final destierra la posibilidad de una definición previa que, basada sobre todo en razonamientos filosóficos, perfile la esencia del hombre como una mera composición de cuerpo y alma racional.

Por otra parte, el tema de la «alienación del hombre» a causa del pecado original se sitúa en el lugar de lo «dado» y, en cierto grado, «estático» (libro primero: «bajo el signo de Adán»), y no, como en *Il Creatore*, del lado de la «respuesta» humana⁶⁴. Con ello, sin embargo, no se abandona la pretensión de ocuparse en todo momento del hombre concreto: en cada ser humano todo se desenvuelve en una indisoluble dialéctica entre naturaleza y persona⁶⁵, todo cuanto pertenece al «prólogo» de la historia de

⁶⁰ La articulación justa entre los aspectos estático y dinámico en una visión sintética de la criatura humana es objeto de H. VOLK, *Die theologische Bestimmung*, 162-168.

⁶¹ Cf. FAT 954; 147-181. El uso de la categoría «imagen de Dios» para aglutinar diversos aspectos de la antropología es una novedad respecto a *Il Creatore*, por eso ha de adscribirse principalmente a la acogida de GS. Esta concepción dinámica, radicada en la antropología bíblica, del hombre como imagen de Dios, la exponen los autores también en Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *I primordi della salvezza*, 68-79. Cf. Z. ALSZEGHY, *L'immagine di Dio*.

⁶² Cf. FAT 953. Para la noción escolástica de «natura», Cf. FAT 935.

⁶³ FAT 142. Cf. Z. ALSZEGHY, *L'immagine di Dio*, 425-431.

⁶⁴ Los autores hablan de «l'indole pre-personale, o pre-opzionale di questa caratteristica della condizione umana». FAT 435. Habría que poner esta afirmación al lado de la explicación del «existencial sobrenatural» del que se habla en FAT 951. El misterio del pecado original es también denominado como «existencial» en K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Kleines theologisches Wörterbuch*, 124.

⁶⁵ Cf. FAT 142-143.

la salvación está presente en él de un modo histórico y dialógico⁶⁶. Desde este punto de vista, Alszeghy y Flick desarrollan en *Fondamenti* más coherentemente una reflexión sobre el hombre concreto, cuya condición histórica, previa a la incorporación a Cristo por la fe, es la de encontrarse en el mundo al mismo tiempo como un ser caído y redimido⁶⁷.

También en lo que respecta al hombre justificado, se da cierta atenuación del límite entre lo que corresponde a la naturaleza y a la existencia. Esto puede observarse en el cambio de orden de algunos temas respecto a *Il vangelo della grazia*. Frente a un orden más descriptivo del proceso de la conversión y de la vida sobrenatural, se pasa en *Fondamenti* a completar primero el díptico de la antropología adamítica y cristiana, para después entrar en el desarrollo existencial de la vida en Cristo⁶⁸. Puede decirse que, mientras que el orden de *Il vangelo della grazia* está enfocado en la misma gracia, el de *Fondamenti* está centrado en el hombre, como corresponde al proyecto de una antropología.

Con todo, sigue presente cierta polaridad entre un aspecto estático y otro dinámico, correspondientes a una y otra mitad del tratado, por cuanto que todo ser humano es llamado a situarse «bajo el signo de Cristo» para cumplir plenamente su condición de hombre. A menudo, esta polaridad se superpone a la dialéctica entre naturaleza y persona. Esta posición no contribuye demasiado a una consideración lograda y unitaria de la antropología a la luz de Cristo.

4. UNA ANTROPOLOGÍA DEL SER HUMANO CONCRETO

En la trama formada por los tres principios de organización que hemos descrito, Flick y Alszeghy elaboran una Antropología atenta al ser huma-

⁶⁶ Cf. FAT 474. Forman parte de este «prólogo»: la creación del mundo, la hominización y el pecado original. A la exposición de estos «comienzos» (*primordi*) de la salvación, se dedicó el volumen *Il Creatore*. Cf. Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *I primordi della salvezza*.

⁶⁷ Cf. FAT 730.

⁶⁸ Esta relación entre estaticidad y dinamicidad se refleja en el mismo uso de casos en el título de las partes en la versión latina: por un lado, «homo *in Adamo*» y «homo nova creatura *in Christo*»; por otro, «homo nova creatura *per Christum*» e «*in Christum*».

no concreto y singular. Con ello se muestran sensibles al pensamiento que reclamaba a la persona real como su centro (existencialismos, personalismo). Sin embargo, la relación de la persona con Cristo no aparece muy desarrollada, tal como cabría esperar de un enfoque cristocéntrico. Más bien, se trasluce el hábito neoescolástico de hablar del hombre como «naturaleza pura».

4.1. EL HOMBRE CONCRETO: CAÍDO Y REDIMIDO

El enfoque histórico en teología es concomitante con el interés por el hombre real concreto, orientación general de la filosofía del pasado siglo⁶⁹. Ahora bien, para una comprensión creyente del ser humano, no basta indicar su historicidad como un rasgo entre otros que configuran su naturaleza. En realidad, nada en el hombre puede concebirse como una condición previa a su instalación en el orden salvífico concretamente querido por Dios. Nada en el hombre es un «prólogo» a la salvación, sino, al menos, ya su comienzo⁷⁰. Así pues, es imposible soslayar desde la fe que la consistencia histórica del hombre está radicalmente condicionada por dos hechos: la ruptura introducida entre Dios y el hombre por el pecado y la obra redentora de Jesucristo. Por consiguiente, el hombre concreto real es un ser en que se conjugan paradójicamente el encontrarse caído y redimido a un tiempo; el estar incapacitado para acceder al fin para el cual fue creado y, a la vez, verse continuamente invitado a ingresar en un ámbito de vida reconciliada, en camino hacia la plenitud que Cristo inauguró en favor de todos los hombres⁷¹.

⁶⁹ FAT 6.

⁷⁰ Cf. M. FLICK, *La struttura del Trattato*. Siguiendo a K. Barth, Flick afirma que la creación y la caída del hombre no constituyen un prólogo separado de la historia de salvación (un «atrio de los gentiles»), sino que pertenecen a ella como su inicio.

⁷¹ Quizá por subrayar la realidad concreta histórica del hombre (y, por ende, de cada hombre), se sustituye el general y abstracto «in Adamo», «in Christo» (título de cada parte en la versión latina) por una expresión más evocadora de la dimensión existencial: la realidad humana existe y se desarrolla «sotto il segno di Adamo» y «sotto il segno di Cristo». Para una somera exposición de la enseñanza tradicional sobre los «estados de naturaleza», Cf. C 309-311. Para la consideración del pecado y de la gracia como «determinaciones» del ser humano, Cf. H. VOLK, *Die theologische Bestimmung*, 168-175.

4.2. HISTORIA INDIVIDUAL DE SALVACIÓN

La relevancia de todo el contenido del tratado para comprender a cada ser humano concretamente existente a la luz de Cristo ya queda anunciada en la introducción:

«La historia de la humanidad es historia de la salvación en tanto en cuanto cada uno de los hombres bajo el influjo de Cristo y por la gloria de Cristo es llamado a la unión con Cristo crucificado y glorificado, esto es, a la participación del misterio pascual»⁷².

En la visión de los autores, entre historia general de la humanidad e historia salvífica parece existir una identidad básica, una continuidad, al mismo tiempo que una dialéctica. La entera historia humana *es* historia de salvación. Ahora bien, esto es así sólo si se establece una referencia hermenéutica de toda la historia a Cristo. No basta, sin embargo, afirmar una vaga referencia a una dimensión invisible que dé sentido al discurrir de los acontecimientos. Hay que afirmar una positiva acción divina en la inmanencia de la historia que afecta a cada uno de sus niveles (individual, general, particular)⁷³. Por otra parte, aunque no deba entenderse la conversión como un ingreso absoluto en la economía salvífica, cada hombre está inmerso en ella desde su nacimiento *sólo en cuanto llamado*⁷⁴.

Por tanto, cuando Flick y Alszeghy se ocupan del hombre «bajo el signo de Adán», quieren presentar una visión de cada ser humano a la luz de Cris-

⁷² FAT 7.

⁷³ Cf. FAT 169-171. Flick y Alszeghy reflejan aquí una concepción de las relaciones entre historia de salvación e historia profana que toman de Cullmann, tamizada por las observaciones de autores como Daniélou. Cf. Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Teologia della storia*. Sobre los riesgos de hacer de la historia salvífica una «criptohistoria», según la crítica de Pannenberg, cf. R. GIBELLINI, *La teologia del xx secolo*, 288-296.

⁷⁴ Los mismos autores hacen corresponder en otra obra la *historicidad* del hombre con el lenguaje bíblico de la *vocación*, remitiendo a GS y *Populorum progressio*: «La storia dei singoli individui e di tutta l'umanità appare nella luce della fede, come un progressivo realizzarsi dell'uomo, nel ruolo di figlio nel Figlio. Ogni uomo (e tutto il genere umano) è continuamente invitato dalla grazia di Cristo ad emergere dal peccato e progredire verso la pienezza di Cristo, a crescere e maturarsi verso l'età perfetta di Cristo». Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *L'uomo nella teologia*, 86. Cf. Ef 4,10-16. Así pueden conjugarse los aspectos de historia de salvación e historicidad que la teología existencial veía como inconciliables. Cf. R. GIBELLINI, *La teologia del xx secolo*, 35-44; O. CULLMANN, *Christ et le temps*, 155-175. Pero esta línea apenas se desarrolla en *Fondamenti*.

to, sólo en la medida en que por el «influjo» y la «gloria» de Cristo está llamada a la unión salvífica con él⁷⁵. En realidad, esto apenas se explicita en toda la primera mitad del tratado, donde sólo pueden encontrarse algunas señales sueltas de la consideración del hombre singular. Ante todo, hay que considerar implícita la validez para cada ser humano de lo que se afirma en general del hombre⁷⁶. En particular, hay que reconocer esta aplicación al hombre singular cuando los autores caracterizan la historia de la salvación como *diálogo* entre Dios y el hombre⁷⁷. La visión del hombre expuesta en las dos primeras partes del tratado queda resumida de la forma siguiente: «creado a imagen de Dios, puesto en el vértice del universo y destinado a desarrollarse hacia su definitiva perfección, en diálogo con Dios y en comunión con los demás hombres»⁷⁸. El pecado original, esa desdichada situación del hombre bajo el signo de Adán, es una «alienación dialogal», una incapacidad para realizar una «opción fundamental» por Dios⁷⁹. La imagen de Dios en el hombre tiene un desarrollo dependiente de la relación personal de cada ser humano con Dios, realizada en el seguimiento de Cristo⁸⁰.

Sin embargo, estos elementos sólo preparan el camino a la antropología de la *gracia*. Por un lado, la *orientación existencial* del tratado se hace sobre todo patente en la segunda mitad. La fe puede entenderse como diálogo personal con Dios y el diálogo es la categoría que puede también hacernos comprender la transformación del hombre por la gracia y el desarrollo de la vida cristiana⁸¹. Por otro lado, es en esta parte donde la *refe-*

⁷⁵ Las categorías de «gloria» e «influjo» de Cristo remiten a los temas de la causalidad ejemplar y de la gracia actual, respectivamente. Ambos implican para los autores una referencia universal de los hombres a Cristo, en cada una de las mitades del tratado. Cf. *FAT* 104; 777.

⁷⁶ Cada una de las afirmaciones teológicas dichas en abstracto sobre «el hombre» posee una relevancia existencial. Hablar del «hombre» no es sino hacerlo sobre cada uno de los seres humanos. Cf. *C* 215-217.

⁷⁷ En *FAT* 8-9, los autores justifican su preferencia por las categorías personalistas en la explicación de diversas cuestiones. Uno de los cinco rasgos que caracterizan la «perspectiva» del tratado es precisamente la consideración del hombre como ser capaz de respuesta ante Dios. Cf. *DV* 2; *GS* 19-21; *ES* 41. Cf. *FAT* 142-145; 468.7.

⁷⁸ *FAT* 314.

⁷⁹ *FAT* 466-467. Cf. *FAT* 316-319; 459-464.

⁸⁰ *FAT* 180.

⁸¹ Cf. *FAT* 657. Cf. *FAT* 471: «L'uomo, creato come immagine di Dio, non può realizzare la sua propria esistenza, senza un dialogo con Dio; ma per il peccato originale, questo dialogo è stato reso impossibile. Il superamento di questa contraddizione si trova nella figura di Cristo, nuovo Adamo».

renencia a Cristo cobra todo su vigor. Estar «bajo el signo de Cristo» es «predominante» en quien experimenta la conversión en su individual historia salvífica⁸². Toda la vida del justo se desenvuelve «bajo el influjo causal de Cristo Jesús»⁸³. La misma conversión ha de verse como un proceso personal de conformación con Cristo⁸⁴. La vida nueva del hombre es una «participación cristiforme de la vida trinitaria» que se desarrolla en un modo progresivo y adecuado a la situación vital de cada individuo, incluso desde la infancia⁸⁵. En definitiva, como queda patente en la cita que hemos destacado más arriba, los autores evitan hablar en primer término de una unión del Verbo encarnado con cada hombre (Cf. GS 22b), y prefieren referirse a una unión de cada hombre con Cristo crucificado y glorioso, lo cual pertenece propiamente a la vida de la gracia.

4.3. EL «HOMBRE SIN CRISTO»

Una consideración especial merece la alusión reiterada en el tratado al «hombre sin Cristo»⁸⁶. Con distintas expresiones, los autores mencionan con frecuencia la realidad del hombre que no realiza en sí el proyecto de regeneración posibilitado por Cristo. El contexto de esta consideración en el tratado es el de la primera cuestión histórica sobre la gracia, en torno al *pelagianismo*: la inevitabilidad del pecado sin la gracia y la realidad del pecado original⁸⁷.

⁸² Cf. FAT 476: «Anzi, l'avvicinarsi all'uno o all'altro polo opposto dell'esistenza umana è caratteristico anche per le fasi della *storia della salvezza individuale* di ciascuno: l'uomo in stato di peccato (originale o personale) è "sotto il segno di Adamo", mentre la conversione è un cambiamento, per cui diventa in lui predominante, l'essere "sotto il segno di Cristo"».

⁸³ FAT 666.

⁸⁴ FAT 812: «L'inserzione dell'uomo in Cristo avviene al termine di un processo, attraverso cui l'uomo, sotto l'influsso di Cristo, si converte, cioè passa dallo stato di peccato allo stato di amicizia filiale col Padre. [...] il cambiamento realizzato nel peccatore "per Cristo" ha un carattere storico perché l'uomo, con la sua presa di posizione, modifica se stesso, costruendosi una nuova forma di esistenza assumendo il ruolo di figlio nel Figlio».

⁸⁵ FAT 657.

⁸⁶ FAT 350; 417; 443; 462; 618; 675; 733. Expresiones equivalentes, que aparecen junto a la de «hombre sin Cristo» como su explicación, son: «hombre no regenerado en Cristo», «hombre no inserto en Cristo, dejado a sus propias fuerzas» (FAT 462).

⁸⁷ Cf. VG 36-193. Cf. FAT 675; 733.

Los autores, para resaltar la necesidad de la gracia, insisten en una diferencia radical entre el hombre con Cristo y sin él⁸⁸. El tratado se ocupa en primer lugar del «hombre bajo el signo de Adán», parte en la que se aborda el estudio de la naturaleza humana y del pecado original. Da la impresión de que hablar de un «hombre sin Cristo» está legitimado por un discurso teológico que se permite construir buena parte de la Antropología sobre la sola referencia a Adán. Hasta el punto que «hombre bajo el signo de Adán» y «hombre sin Cristo» pueden interpretarse como expresiones equivalentes. ¿No contradice la disposición de los contenidos las protestas de cristocentrismo de los autores? ¿No da pie a pensar que acaso puede entenderse al ser humano al margen de Cristo, si bien nunca al margen de Adán?

Hay que excluir en Flick y Alszeqhy una equiparación entre el estado del hombre infralapsario y la naturaleza pura, frecuente en la teología posttridentina⁸⁹. El hombre pecador no deja de estar en la única economía real querida por Dios, que es salvífica⁹⁰. Pero en *Fondamenti* se caracteriza el pecado como «alienación» de Dios y quiebra de la triple relación del hombre en-hacia-para Cristo⁹¹. Podemos preguntarnos si, al entender el pecado como tal extrañamiento, no se está dejando en una cierta oscuridad que Cristo mismo no puede entenderse sino en relación de radical solidaridad con el hombre. Cristo, hombre perfecto, en todo se hizo semejante a nosotros «excepto en el pecado» (Heb 4,15), pero aceptó obedientemente la carga del pecado como condición de su entrega (*propter nos homines, pro nobis*), hasta el punto de hacer de la misma situación indigente del hombre el lugar para el encuentro que salva (Cf. Rm 8,3). En Cristo se manifiesta el amor inquebrantable de Dios, que nos constituye como personalmente amados antes y más allá de nuestra condición de pecadores (Cf. 1Jn 4,10) y que tiende perennemente su mano a la criatura humana (Cf. Rm 8,35). Desde esta premisa, no es posible pintar un cuadro coherente a se de la realidad del pecado, ni siquiera como capítulo prólogo⁹².

⁸⁸ «L'uomo quindi, che per Cristo ha accesso al Padre, non può non essere differente dall'uomo "senza Dio" e "senza Cristo" (Ef. 2: 12)». FAT 618.

⁸⁹ Cf., por ejemplo, K. ADAM, *El Cristo de nuestra fe*, Barcelona 1962, 387.

⁹⁰ Cf. C 493-498, acerca del principio «spoliatus in gratuitis, vulneratus in naturalibus». Cf. G. BIFFI, *Tamquam spoliatus a nudo?*: ScCatt 85 (1957) 161-176. Cf. M. FLICK, *Lo stato di peccato originale*: Greg 38 (1957) 299-309, donde se alude favorablemente a las posiciones de Alfaro y Rahner.

⁹¹ FAT 469.

⁹² Por lo demás, el verdadero prólogo de toda la historia salvífica es la voluntad de Dios de constituir al ser humano como llamado a la comunión con Él. Con ello, no

Exponer una situación de pecado sin Cristo aboca a una concepción extrínseca de la gracia y del mismo Cristo. Esto, que no está en la intención de los autores, se muestra como una cierta tendencia en el modo de abordar algún tema. Por ejemplo, cuando confrontan la «espontaneidad no-personalizada» de la concupiscencia y «el ideal del hombre»⁹³. Alszeghy y Flick quieren salvar, sobre todo, la gratuidad de la encarnación⁹⁴. Como resultado, referirse a Cristo suena como la propuesta de un modelo ético inalcanzable para el hombre dejado a sus solas y enflaquecidas fuerzas. Parece mayor la preocupación de los autores por distinguir la situación actual del hombre de su situación «ideal», que por fundamentar la posibilidad concreta que se le ofrece en Cristo de caminar en conformidad con su vocación. El papel de Cristo, hombre perfecto, en este cuadro es subrayar una meta ascética, y no manifestar su intrínseco valor salvífico y la posibilidad real, dada en Cristo al hombre, de superar el pecado.

En definitiva, si se elimina siquiera como método la referencia del hombre a Cristo, en vano prosigue el discurso creyente sobre el hombre, vaciado de su misma entraña. De ello son conscientes los autores, en consonancia con la enseñanza del Concilio Vaticano II. Lo «verdaderamente humano» tiene su criterio y norma en Cristo, y sólo puede realizarse bajo el influjo de su gracia⁹⁵. Así pues, el concepto de «hombre sin Cristo» en *Fondamenti* no se refiere a una categoría diversa de hombres, ni a una hipótesis abstracta sobre un hombre inexistente. Hay que interpretar, más bien, que los autores se mantienen dentro de su esquema concretizante, propiciado por la categoría de historia de salvación. El concepto se ilumina cuando, por un lado, se contempla en relación con la «historia de salvación individual» que hemos comentado más arriba. Y, por otro lado,

tiene por qué caerse en un nuevo pelagianismo, dando la gracia por descontado; la gracia precede realmente al ser humano real y concreto. Hay que afirmar una «gratuidad real» de la gracia. Cf. H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturelle*, Paris 1965, 79-103.

⁹³ «Tale ideale in teologia viene proiettato nello stato paradisiaco di "Adamo" prima del peccato, o viene ancorato nell'umanità perfetta del Verbo incarnato, e costituisce la mèta degli sforzi ascetici verso la maturità affettiva». *FAT* 340. Acerca de Cristo como ideal humano, Cf. G. BIFFI, *Fine dell'incarnazione e primato di Cristo*: ScCatt 88 (1960) 241-260, 256.

⁹⁴ Será bajo el aspecto de la «gratuita misericordia divina» como la encarnación entre a formar parte de la explicación de la antropología del hombre salvado. *FAT* 477.

⁹⁵ *FAT* 355: «l'uomo nasce in uno stato, in cui, senza l'influsso del Redentore, è assolutamente incapace non soltanto di salvarsi, ma anche di realizzare un'esistenza veramente umana». Cf. GS 41.

cuando a la consideración del «hombre bajo el signo de Cristo», su concepto opuesto, se adscribe un «plus» de humanidad, situándolo en una nueva ontología humana que trata de un hombre realmente diverso del hombre sin Cristo (Cf. Ef 2,12), un hombre que es «más hombre»⁹⁶. La noción de «hombre sin Cristo» representa el punto de arranque y, al mismo tiempo, la imagen en negativo de un proceso en el que la gracia divina y la libertad del hombre hacen posible la unión salvífica con Cristo, a la cual todo hombre es invitado como a su genuina realización. «Hombre sin Cristo», por un lado y Cristo como ideal y meta, por otro, son los dos polos entre los que la vida concreta del hombre se desenvuelve. Sin embargo, la recurrencia de expresiones de este tipo en el tratado es bastante indicativa de un equilibrio excesivo en la referencia a las figuras de Adán y Cristo como instancias de comprensión del ser humano.

5. CONCLUSIÓN

Para finalizar, baste reiterar la importancia del tratado de Flick y Alszeghy, del cual el presente estudio pretende ser, sobre todo, un merecido homenaje. Han pasado cuatro décadas, que han permitido repensar algunos presupuestos y ahondar en direcciones diversas. Sin embargo, con sus limitaciones, *Fondamenti* cumplió bien su misión de obra pionera.

El tratado que surgió para responder al giro antropológico del pasado siglo sigue teniendo en nuestros días una plena validez. La tarea encomendada tiene en este tiempo, no obstante, nuevos retos. El discurso creyente apenas encuentra hoy los interlocutores de ayer, dispuestos a afirmar la dignidad de todo ser humano incluso desde premisas no cristianas. Se imponen por doquier los planteamientos antihumanistas. Por ello, quizá falte la base necesaria para el diálogo y se trate ahora, más bien, de provocar las condiciones para ese diálogo con la cultura partiendo de una presentación desnuda del Evangelio.

En cualquier caso, sigue siendo necesario ocuparse de pensar al ser humano desde la fe y ofrecer esta reflexión como parte integrante de la buena nueva que es salvación para el hombre. El Hijo de Dios se hizo

⁹⁶ Cf. GS 41. Cf. FAT 953-955. Cf. H. VOLK, *Die theologische Bestimmung*, 180: «Der Mensch ist mit seiner Welt in der Zeit prinzipiell unvollendbar, er ist aber ausgerichtet auf die überzeitliche und übermenschliche Vollendung». La cursiva es mía.

hombre, y esto legitima e impulsa un discurso que debe incluir dos vertientes. Por un lado, hablar del ser humano real, tal como lo entienden las diversas disciplinas que también se ocupan del hombre. Por otro lado, hablar del hombre nuevo, tal como se ha manifestado en Jesucristo. Ambos aspectos no deberían confundirse ni separarse, sino, siguiendo la senda marcada por Alszeghy y Flick, conjugarse con propuestas de articulación adecuadas. Sólo así podemos aspirar a presentar de forma significativa a nuestros contemporáneos el proyecto creyente acerca del hombre en el mundo, lo cual permanece como tarea continua en la Iglesia.