

CICLO II: GRANDES TEÓLOGOS DEL SIGLO XX

W. PANNENBERG: LA PRETENSION UNIVERSAL DE LA VERDAD CRISTIANA

Aula de Teología
9 de febrero de 2010

1.- Biografía

Nacido en 1926 en Stettin, quedó marcado para siempre por los acontecimientos de la Guerra Mundial, que le obligaron a huir a la parte occidental de Alemania y que habrían de determinar sus posturas sobre ética política (especialmente su afirmación del poder del Reino de Dios frente a todos los órdenes sociales y políticos). Desde sus estudios iniciales ya mostró un interés simultáneo por la filosofía y la teología, característica que permanecerá como una constante de todo su quehacer intelectual.

Realizó estudios en Berlín y en Gotinga, donde el contacto con N.Hartmann le confrontó con el “ateísmo de la libertad”, según el cual la libertad divina y la libertad humana resultan inconciliables. Posteriormente pasó a Basilea para escuchar a Barth y a Jaspers, de los cuales también recibirá estímulos decisivos para su reflexión posterior. Del primero recogerá su defensa de la divinidad de Dios, de la transcendencia de su Reino y la comprensión de la divinidad de Jesús a partir de la revelación de Dios, pero se verá empujado a superar, como veremos más detenidamente, su “sobrenaturalismo” y su indiferencia ante la historia. Del segundo recibirá el desafío de superar la negativa radical del carácter absoluto del cristianismo, es decir, la necesidad de justificar las pretensiones de validez universal de la revelación cristiana.

El paso decisivo de su biografía intelectual lo experimentará en 1951 al acudir a Heidelberg, universidad marcada por la enseñanza de E.Troeltsch, von Rad y Campenhausen. Este había propuesto solemnemente el programa para la teología tras la catástrofe de la Guerra: la necesidad de ofrecer una nueva fundamentación para la fe cristiana. Los dos primeros le ayudaron a descubrir la importancia de la historia en el estudio de la revelación y del contexto religioso de la humanidad. La necesidad de reflexionar hondamente sobre las relaciones entre revelación e historia, venía ocupando ya a un grupo de estudiantes (U.Wilckens, D.Rössler, K.Koch, R.Rendtorf), al que se añadió Pannenberg (en el contexto del redescubrimiento del Jesús histórico, que se estaba gestando en aquellos momentos y que encontraría su manifestación oficial en 1953 por obra de E.Käsemann). Este grupo seguiría reuniéndose tras acabar sus estudios, y su esfuerzo común concluiría en 1961 en *Offenbarung als Geschichte*, un auténtico punto de referencia de la teología de la época (sobre ella volveremos más adelante, por su importancia en el planteamiento de Pannenberg). En Heidelberg siguió también los cursos filosóficos de K.Löwith, que le permitió adentrarse en el pensamiento moderno, y de E.Schlink, que le abriría el camino de la Escolástica (especialmente Escoto). En 1954 defendió su tesis de doctorado con el estudio *Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrenwicklung*. El trabajo de habilitación lo presentó en 1955: *Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung der Geschichte des Analogiebegriffs in der Gotteserkenntnis (Analogía y revelación. Una investigación crítica de la historia del concepto de analogía en el conocimiento de Dios)*, que analiza la relación entre analogía y revelación de cara al conocimiento de Dios desde el Antiguo Testamento y los griegos hasta santo Tomás de Aquino. Ya este trabajo despeja con claridad el horizonte de su itinerario posterior: el hablar analógico sobre Dios (sea en el sentido “católico romano” que se basa en la relación criatura-Creador, sea en la tradición luterana de Barth que se apoya en la semejanza entre el hombre justificado y Dios) queda superado por un lenguaje sobre Dios basado en su *revelación en la*

historia; al mismo tiempo la historia humana es contemplada como un trato continuo con el fundamento radical que se va condensando en las religiones históricas (éstas aparecen por tanto como un forcejeo permanente con la Realidad que llaman “Dios”).

Comienza su enseñanza en Heidelberg (1955-1958). Se concentra fundamentalmente en Hegel y en la filosofía del siglo XX. Considera que la teología no ha sido suficientemente justa con el gran filósofo idealista, y que puede prestar un gran servicio a la teología, concretamente en la tematización de la realidad como historia (aunque haya que reafirmar permanentemente el derecho de la libertad, del individuo, de lo contingente, del futuro). En 1958 pasa a Wuppertal para enseñar teología sistemática (especialmente antropología y cristología) y entra en contacto con Moltmann, no sin ciertas dificultades e incomprensiones, a pesar de compartir el proyecto de repensar el cristianismo en clave escatológica. Tras una estancia en Maguncia, se instala finalmente en Munich en 1967, donde se acababa de crear la facultad de teología protestante. Allí enseña teología sistemática y preside el seminario ecuménico.

2.- Relevancia teológica

La relevancia teológica de Pannenberg, la opción que le caracteriza dentro del debate teológico de su época y que le constituye en una de las cumbres de la teología del siglo XX, se levanta sobre la centralidad que otorga a la historia y a la razón, como vías para poner de relieve *la verdad del cristianismo*, sus *pretensiones de validez universal* frente a otras concepciones del mundo y frente a otras religiones. De este modo Pannenberg pretende recoger el desafío planteado por la Ilustración y por la razón moderna, para lo cual debe distanciarse de las opciones de Barth y de Bultmann, los dos puntos de referencia fundamentales de su época, frente a los cuales trata de tomar distancia para fijar un método y un itinerario peculiar.

Pannenberg es uno de los autores que con mayor decisión se consagra a afrontar los desafíos de la Ilustración. Ciertamente denuncia los estrechamientos y las unilateralidades de la razón moderna, pero sin ningún complejo recoge las interpelaciones que de ella proceden: el espíritu crítico, el pluralismo de concepciones del mundo, la exigencia de cientificidad de la fe, la necesidad de legitimar y de justificar en el foro de la razón y del debate intelectual las pretensiones de la revelación cristiana. En tales circunstancias no basta el principio de autoridad, ni la apelación a los datos positivos de una revelación presuntamente sobrenatural ni el refugio en la subjetividad religiosa o en la interpretación existencial. Se requiere una reflexión estrictamente racional que dé cuenta del *contenido de verdad* inscrito en la fe. Este camino conduce a una profunda interpenetración de filosofía y de teología, que ha dado origen a la acusación de racionalismo teológico dirigida contra el autor. La construcción de Pannenberg, sin embargo, no puede quedar cerrada en planteamientos tan miopes.

En la época moderna la verdad del cristianismo no puede establecerse de antemano en base a una decisión subjetiva del creyente o al recurso a la autoridad. La fe cristiana tiene que conquistar su legitimación, y por tanto, la certeza de sus pretensiones universales, *en el terreno de la razón y de la ciencia*. Sólo en ese ámbito será accesible a todos y podrá ser superado el ateísmo actual. Una verdad que sólo fuera mi verdad, que no fuera universal y que no pueda desvelar sus pretensiones ante todos los hombres racionales, tampoco podría ser verdadera para mí. La toma de conciencia de esta situación y de esta necesidad no puede ser considerada como algo opcional o prescindible, pues nadie puede escoger el contexto y las implicaciones de los problemas fundamentales. En nuestra época es una situación y una exigencia que se nos impone.

Con clara conciencia de la propia verdad, la teología no debe inmunizarse contra la reflexión crítica sino que debe esforzarse por mostrar su carácter científico, para lo cual resulta inevitable el recurso radical a la razón. Desde que, a partir del período moderno, se hicieron cuestionables y discutibles los contenidos de la tradición cristiana, a la teología se le abren dos

posibilidades: a) insistir en su positividad apelando a la revelación divina, pero entonces renunciaría a la legitimación intelectual y a reivindicar ante la razón su pretensión universal; b) renunciar a identificar la revelación de Dios con la propia tradición religiosa, evitando una teología de argumentaciones dogmáticas e incuestionadas, y mostrando entonces que el contenido de verdad de la revelación cristiana responde a las exigencias de la razón y a la experiencia humana de la realidad. Sólo por esta vía la teología (y la fe) perderán su conciencia de marginalidad y superarán la tentación de recluirse en un ghetto.

La pretensión de Pannenberg consiste en rebasar el ámbito propiamente eclesiástico de la teología para mostrarla como ciencia universal. Su opción queda patente de modo polémico en los reproches que dirige a la teología luterana por haber abandonado el recurso a la razón: si, como objeta al barthiano H. Diem (*Theologie als kirchliche Wissenschaft*, 1951-1963) el objeto de la teología “acontece” en la “revelación de Dios en Jesucristo”, entonces la teología conserva su pureza (presuntamente) porque se niega a aceptar un concepto de verdad y de ciencia impuestos desde fuera, y escapa al juicio de la investigación histórica de los hechos y al rigor de la investigación filosófica de la verdad, pero se condena a un “saber puramente eclesiástico”, marginal e irrelevante.

Por ello se comprende que la posición de Pannenberg se perfile en diálogo permanente con Barth y con Bultmann. Barth tiene razón al oponerse a todos los intentos por reducir el objeto de la teología a la conciencia religiosa del hombre o al desarrollo histórico de la razón humana. Pero se equivoca por la radicalidad de su reacción: el objeto de la teología es Dios y su palabra, por lo que debe renunciar a buscar un punto de partida en la experiencia humana u otra fundamentación en el saber del hombre. Al renunciar a todo tipo de mediación, objeta Pannenberg, la teología no es realizable más que como un esfuerzo infundado. La teología, en tal caso, no es posible más que como obediencia al Dios que es el único capaz de hablar de sí mismo, y por tanto un riesgo. Pero entonces desembocamos paradójicamente en el más clamoroso de los subjetivismos, en la arbitrariedad de las opciones irracionales, en el sometimiento a la propia conciencia del hombre al margen de todo tipo de control o de racionalidad intrasubjetiva. Al renunciar tan radicalmente a cualquier fenómeno universal (la religión, la razón) que pueda servir de criterio y de principio explicativo de la revelación cristiana, llegamos al absurdo de admitir que un enunciado teológico es un enunciado sobre Dios pero no un enunciado racional, con lo que se prohibiría a un ser que piensa la argumentación como tal en el seno del quehacer teológico o del acto de fe. La revelación queda condenada a no ser más que positividad autoritaria y la teología se autoexcluye del mundo de la ciencia y por tanto del campo de interés del hombre racional moderno.

Bultmann por su parte queda preso de otro modo de subjetivismo, cerrado también a la relevancia de la historia y de la razón. Según Bultmann el preguntar forma parte de la estructura del existente humano. Todo preguntar genuino es un preguntar sobre sí mismo, un intento de interpretación de la existencia. Como el hombre no puede responder por sí mismo a tal pregunta, recurre a la comprensión que ofrece el texto de la Escritura. Ahora bien, los contenidos de la Escritura sólo adquieren relevancia en la medida en que posibilitan la autocomprensión del hombre: en cuanto hacen patente la antítesis entre autenticidad e inautenticidad y en cuanto hacen brotar la fe como renuncia a la arbitrariedad y como acogida de la interpelación del kerygma (mientras que el no creyente cae en el círculo de la inautenticidad mediante el ejercicio de la libertad). Este planteamiento significa sin embargo que solamente sabemos de Dios preguntándonos por nosotros mismos, y que en consecuencia el discurso sobre Dios no es posible más que como discurso sobre nosotros mismos. La riqueza de los contenidos de la revelación ven con ello profundamente reducida la riqueza que los constituye, al quedar vinculados a un único acto, por muy fundamental que sea, de la existencia.

No sería posible, según Pannenberg, acoger la realidad de Dios más que vinculándolo al conjunto de la historia y viéndolo como la Realidad que determina el conjunto de lo que existe.

En consecuencia hay que devolver su centralidad a la razón y a la historia, sin reducirla a la positividad de la revelación o a la historicidad de la existencia humana.

3.- La teología como ciencia universal

La teología tiene que mostrar la consistencia racional de las convicciones de fe eliminando todo elemento irracional y autoritario. Ello lo puede y debe hacer porque su objeto es *Dios en cuanto Realidad que determina el conjunto de todo lo que existe*. De este modo la teología no sólo prestará el mejor servicio posible a la revelación, sino a la misma fe, porque ésta también se había ido empobreciendo en los últimos siglos al excluir la dimensión religiosa como constitutiva de la naturaleza humana.

La teología, según se ha manifestado a través de los siglos, sólo se puede concebir adecuadamente como ciencia de Dios. Ni la unidad del método ni la referencia a una praxis determinada son suficientes para justificar el objeto de la teología. Al ser Dios su objeto, no puede quedar reducida ni a hechos u objetos particulares ni a experiencias subjetivas, sino que se abre al conjunto de la realidad. La idea de Dios, en cuanto realidad que todo lo determina, debe ser demostrada a partir de la experiencia de la realidad del mundo y del hombre. ¿Cómo se nos puede dar en la experiencia la totalidad de lo real o Dios? Indudablemente no de modo directo o global. Ello sólo acontecerá al final de la historia. Desde nuestra situación actual se nos ofrecerá siempre de modo indirecto y de modo parcial, especialmente de modo significativo en anticipaciones de especial intensidad.

Ahora bien, en el ámbito de la experiencia actual, aunque sea de modo parcial y provisional, se hace presente Dios de modo tal que ha de resultar evidente para todo aquél que tenga ojos para ver (expresión que gusta repetir a Pannenberg). Al situar los datos (incluso de la fe) en el conjunto de la realidad y de la historia, en virtud de su inserción en el sentido global del que vive cada dato particular, hace patente su carácter racional. Gran parte de los misterios cristianos son por ello perceptibles en su verdad aún al margen de la fe (como también repite frecuentemente). Todo objeto particular alcanza desde este punto de vista relevancia teológica. Y todo contenido dogmático adquiere dignidad y relevancia ante la razón.

La teología es ciencia universal porque está en condiciones de considerar la realidad y la historia en su conjunto desde Dios, que aporta la unidad a todo lo que existe. Y puede confrontarse por ello con las exigencias críticas de la razón. Esta universalidad y estas pretensiones de verdad vienen confirmadas por el estudio científico de la antropología. Esta muestra (aunque muchas veces los métodos científicos no lo pongan de manifiesto) que la estructura del hombre posee una apertura constitutiva a Dios y que la dimensión religiosa es esencial en la identidad del ser humano. Ahí se encuentra el espacio de lo universal humano en el que la teología puede actuar con entera convicción y sin ningún tipo de complejos. Ha encontrado el horizonte y los presupuestos desde los que puede mostrar la razonabilidad y la universalidad de la realidad de la que habla. Por ello puede renunciar a su tradicional procedimiento en base a principios dogmáticos o en base a la autoridad de un Dios que actuaría al margen de (o por encima de) la realidad.

La dimensión religiosa, a la que hemos hecho mención, no existe en la pura abstracción o en la pura subjetividad humana, sino en las mediaciones históricas que son las religiones de la humanidad. La verdad de Dios sólo deja percibir su presencia y su objetividad, sólo se hace accesible, en la relatividad de la experiencia y de la reflexión histórica, en las religiones. Son las religiones históricas, y no las experiencias religiosas individuales, las que se han de considerar como las formas que expresan la experiencia de la realidad divina dentro de la totalidad de sentido de la realidad que se ha experimentado. *Las religiones son el lugar en que se percibe explícitamente la automanifestación particular de la realidad divina* en la experiencia humana.

Cada religión se presenta como una anticipación, que aún debe ser clarificada y confirmada a lo largo de la historia, de modo definitivo en el final de la historia. La ciencia de las religiones constituye el marco en que tiene que encontrar su lugar también la teología cristiana en todas sus disciplinas.

Es constitutivo de la finitud del conocimiento teológico que la idea de Dios sea hipotética: tiene que encontrar su demostración en el seno de la experiencia que el hombre tiene del mundo y de sí mismo. Dios no se ofrece como un objeto entre otros, pero sí se ofrece junto a los otros objetos de la experiencia, y por ello es accesible no de modo directo, sino sólo indirectamente. Alcanza la validez intersubjetiva cuando se hace relevante para que los hombres comprendan el mundo y se comprendan a sí mismos. Hay que demostrar por ello que todo está determinado por esa realidad divina que aporta una unidad a todo lo real (vía y ámbito en el que la filosofía y teología se encuentran en el problema de Dios). A pesar de todo el sujeto humano nunca está en condiciones de determinar definitivamente el verdadero significado de las cosas y acontecimientos mientras la historia continúe. Mientras la historia sea un proceso todavía abierto no se puede establecer un juicio concluyente, que será establecido solamente por el futuro escatológico. En el decurso de la historia sólo son posibles anticipaciones provisionales del final de la historia y por ello decisiones provisionales. Ello hace que la teología no se pueda entender como el desarrollo de una verdad que le es dada a priori y como algo ya acabado, sino que se encuentra abierta al conjunto de la realidad y expectante del final de la historia.

4.- Una teología que supera a la filosofía

Frente a Hegel, que pretendía por medio de la filosofía y del concepto superar o absorber a la teología y a la revelación, piensa Pannenberg que es la teología la que supera a la filosofía: si Dios se manifiesta en el conjunto de la realidad y de las religiones, es la teología la verdadera filosofía. Como ciencia universal, la teología no necesita ni una teología natural ni unas premisas que sirvan de plataforma previa al trabajo teológico. La función filosófica queda integrada en el discurso teológico, que de este modo adquiere todo él una dimensión filosófica.

Esta posición muestra que el proyecto de Pannenberg no puede ser considerado como racionalismo teológico. Ante todo porque la religión cristiana es la que ofrece el contenido explicativo del conjunto de la realidad. Pero además porque el ámbito de la reflexión autónoma no se impone como un absoluto. La Iglesia y su tradición cristiana es la matriz y el suelo nutricio de la fe que hace surgir la teología. La confesión de fe, en cuanto acto de Iglesia, y la praxis religiosa, no la mera especulación, constituyen una auténtica novedad permanente en medio de las diversas culturas. Es, finalmente, Jesucristo el que ofrece la certeza de una seguridad anticipada en el seno de la historia.

Pannenberg atribuye una función irrenunciable a la mediación eclesial de la fe. Y por ello es por lo que el ecumenismo resulta una tarea inaplazable: sin el esfuerzo ecuménico no será posible hablar de Dios al mundo de hoy de un modo convincente. En la génesis del ateísmo moderno ha actuado el debilitamiento de la función mediadora de la Iglesia a causa de su desgarramiento interno. Por eso la recomposición de la unidad visible de la Iglesia es un imperativo teológico de primer orden. Sólo una Iglesia unida podrá testimoniar la revelación de Dios en la historia.

5.- Revelación como historia

Los puntos anteriores no permiten agotar, como hemos dicho la reflexión teológica en la generalidad de la experiencia religiosa. En ese contexto *la realidad de Dios*, tal como se manifiesta en la historia, y concretamente *en Jesucristo*, es la que debe ser perfilada, presentada

y recuperada, como *asunción y superación de la idea filosófica o religiosa de Dios*, en coherencia con la experiencia humana en general, más aún, como su auténtica verdad. No se trata, por tanto, de un salto indebido o arbitrario hacia el punto de vista dogmático, sino la conclusión lógica de lo que venimos diciendo.

Pannenberg se opone con fuerza a la “teología de la Palabra” que venía dominando la teología protestante de la época (Barth, Bultmann). Las alusiones mismas de la Escritura al hablar de la revelación van mucho más allá de las meras palabras (sin que por ello deje de incluirlas): *a la historia*. La historia ha superado a las palabras (aunque las integre) en su capacidad para acoger la automanifestación de Dios.

Ello viene exigido por el hecho de que *la revelación* en sentido propio (como hizo ver Hegel) debe ser comprendida *como autodesvelamiento* del Absoluto. Dios, en todo lo que revela, se está revelando a sí mismo. Es un aspecto relativamente novedoso que ofrece la tradición bíblica. Esto es lo que otorga su carácter único y singular al concepto cristiano.

Esto implica a su vez que la auténtica revelación de Dios no puede producirse más que *indirectamente a través de las obras de la historia*, no puede suceder jamás a través de la comunicación directa de su contenido, sino bajo la forma de la alteridad, a través de lo que es diverso del contenido mismo. La historia a través de la que Dios se *auto-revela* debe ser tomada *en su totalidad*, no en los eventos singulares. La auténtica auto-revelación no puede ser más que única, por lo que sólo la totalidad de la historia constituye la totalidad del actuar/revelarse de Dios. Esta perspectiva permite, de un lado, evitar el sobrenaturalismo (que se apoya en intervenciones puntuales milagrosas) y, de otro, la limitación a un sector limitado de la realidad (pues engloba el conjunto de la realidad y está abierto a todo el que tenga ojos para ver).

Sólo al final de todo acontecer puede ser Yahvé revelado de modo definitivo y público como el Dios uno y único (por eso toda afirmación teológica permanece como provisional e hipotética hasta ese momento). Entonces la gloria de Dios se manifestará a todos los pueblos y a todos los ojos, en su dimensión auténticamente universal. Ello implica otra consecuencia, que obliga a elaborar una *ontología escatológica*, una *visión de la realidad desde el futuro*. La revelación de Dios se traslada al futuro, pues sólo entonces se podrá manifestar la divinidad de Dios en toda su gloria, pero en virtud de los presupuestos que hemos desarrollado hay que decir que ello vale para toda la realidad y todos los seres. Solamente el final revelará absolutamente la realidad verdadera de todo lo que existe en el presente. El futuro en su pleno sentido es la potencia de Dios, del amor creador y salvador que todo lo envuelve, que pone en el ser a cada cosa, pero desde lo que está llamada a ser en el futuro, en la consumación. Dios actúa como futuro, como aquél que está viniendo continuamente para dar significado y valor a todo lo que existe en el presente. Este carácter de Dios califica intrínsecamente a la historia como historia siempre abierta a algo nuevo, a las sorpresas del amor de Dios. De este modo se supera la metafísica de impostación griega, en base a una relación nueva entre ser e historia. Y por ello adquiere todo su relieve la categoría de *anticipación*: es la revelación en el presente de lo que una realidad alcanza sólo en su consumación.

La revelación de la divinidad de Dios, no patente aún en la historia de Israel, se anticipa desde el futuro (prolépticamente, es decir, como anticipación) en el destino de Jesús. La cristología por tanto vive, de un lado, del conjunto del pensamiento de Pannenberg, y de otro actúa como clave de bóveda que engarza coherentemente todos sus elementos.

6.- Una cristología desde abajo

También en el estudio de la cristología Pannenberg intenta recuperar toda la densidad de la historia. No se puede reducir a soteriología (como en Bultmann) ni se debe partir del significado de Jesús para nosotros o de la experiencia salvífica actual (Schleiermacher, escuela

de Erlangen). La fe y la confesión eclesial debe apoyarse en el Jesús histórico mismo tal como lo puede descubrir la investigación histórica. Tampoco en este campo la fe puede dispensar del ejercicio de la razón. Su significación para nosotros no tiene valor más que en la medida en que se apoye en la identidad de Jesús, en quién fue realmente. La dogmática tiene el deber de explicar la necesidad objetiva intrínseca del desarrollo cristológico en el Nuevo Testamento. La cristología debe comenzar por el hombre Jesús, planteándose como cuestión primera su unidad con Dios.

La identidad última y radical de Jesús no se puede encontrar más que en la afirmación de su divinidad. Esta afirmación tampoco puede quedar al margen de la investigación histórica. En esto se diferencia la postura de Pannenberg explícitamente de la postura de la teología liberal. Esta se interesaba por el Jesús histórico, pero dejaba al margen la cuestión de su divinidad. ¿Cómo puede tal afirmación dogmática ser accesible a la razón y a la investigación histórica? Aquí se despliegan aportaciones fundamentales de Pannenberg, que serán en buena medida asumidas por la teología actual: a partir de las pretensiones de Jesús, de su relación peculiar con el Padre y del carácter proleptico de la resurrección.

Jesús a lo largo de su vida levantó determinadas pretensiones de autoridad, que sin embargo parecen desmentidas por su fracaso histórico, dado que murió en la cruz. La resurrección, sin embargo, confirma las pretensiones de Jesús y el carácter de su relación con el Padre y por ello de su divinidad. La resurrección de este modo pasa a constituir el eje central de la cristología y el fundamento de la fe.

La resurrección de Jesús fue comprendida inmediatamente como la confirmación por parte de Dios de sus pretensiones y de su reivindicación de un señorío pleno. La resurrección, para ser plenamente comprendida en cuanto eje vertebrador de la cristología y elemento constitutivo de la identidad de Jesús, debe ser valorada desde tres aspectos, a partir de los cuales queda legitimado hablar de la divinidad de Jesús.

En primer lugar, se debe afirmar que la resurrección puede ser afrontada por el historiador en el foro de la razón. Hay indicios suficientes para admitir la realidad de las experiencias pascuales y de la verdad de su contenido. Su carácter singular, carente de paralelos, no puede ser rechazado a causa de los prejuicios de las leyes naturales, que no dejan espacio para la novedad y lo imprevisto.

La resurrección de Jesús alcanza su pleno relieve desde el contexto apocalíptico propio de la cosmovisión de la época, porque implica una visión general de la realidad y de la historia y porque vive de la expectación del futuro, de los últimos acontecimientos, del futuro absoluto. Por eso la resurrección de Jesús es considerada y valorada como un evento del fin, como una anticipación del futuro absoluto.

En consecuencia, en la resurrección de Jesús *se anticipa* la divinidad real del Dios que resucitó a Jesús, precisamente porque es anticipación de lo definitivo. Por eso se convierte en la garantía que aporta certeza a todas las afirmaciones (en principio hipotéticas) de la teología y de la fe.

A partir de todo ello se puede llegar a la conclusión definitiva, legitimable también ante la razón: la resurrección de Jesús es el fundamento histórico de la “unidad de revelación” y de la “identidad de esencia” entre Jesús y Dios, es decir, de su divinidad. Entre Jesús y Dios hay identidad de esencia en cuanto que *la realidad de Jesús es la realidad misma de la auto-revelación de Dios*. Al haber optado por una cristología desde abajo, no se puede arrancar de la idea de la encarnación del Logos, porque en tal caso caeríamos en el sobrenaturalismo y en el autoritarismo, sin que se aporten razones que conduzcan a reconocer la divinidad de Jesús.

A partir del hombre Jesús y de sus relaciones con el Dios de Israel a quien llamó “Padre”, su divinidad y su encarnación se encuentran al final del recorrido. Seguir esta vía histórica y

empírica es lo que permite hablar de una “filiación indirecta”: a base de la relación filial de Jesús y el Padre, tal como se confirmó en la resurrección, podemos afirmar que en Jesús resucitado Dios ha revelado su divinidad de un modo definitivo y total. Por el carácter escatológico de ese acontecimiento se muestra que no puede darse ninguna otra automanifestación ulterior de Dios que vaya más allá de ese acontecimiento. Dado que el acontecimiento revelatorio es de tal intensidad que no puede separarse de la esencia misma de Dios, y ello significa que Jesús, en su condición de Hijo, participa en la esencia de Dios. La revelación de Dios no sólo acontece en Jesús sino que es Jesús. *El es la auto-revelación de Dios.*

En función de lo dicho, se puede por tanto hablar legítimamente de la divinidad de Jesús, manteniendo a la vez la unidad y la diferencia. Es legítimo igualmente hablar de la preexistencia, de su eternidad. Pero no es necesario sin embargo mantener la conceptualización de Calcedonia, que empujaría a entender la encarnación como “composición” o “dualidad” de naturalezas: *en Jesús hombre* no tenemos la naturaleza divina atemporal sino al *Hijo de Dios*. Esta convicción de fe queda suficientemente expresado en su proclamación como “verdaderamente Dios y verdaderamente hombre”.

7.- La Trinidad desde la historia de Jesús

Ante la confesión trinitaria la preocupación fundamental del autor es conciliar el monoteísmo trinitario con la historia de Jesús. Para ello intenta arrancar del dato escriturístico de la relación de Jesús con el Padre para conjugarlo con el principio atanasiano según el cual el Padre no existió nunca sin el Hijo. Para ello mantiene el principio de revelación conforme al cual las formas o manifestaciones plenas de Dios son esencialmente idénticas con el mismo Dios transcendente: *Dios se revela como es en sí mismo*. Por eso no asume el criterio tradicional que defendía la unidad de las acciones de Dios hacia fuera, pues haría imposible el conocimiento real de la Trinidad en la historia. Más bien habría que mostrar que la doctrina trinitaria es el modo más adecuado para concebir la unidad de Dios.

El criterio central ha de ser la perfecta reciprocidad entre las Personas (concepto que mantiene Pannenberg) frente a las tendencias que lo eluden o relativizan: se constituyen mediante sus relaciones recíprocas, comunicándose de este modo y participando así mutuamente la divinidad, si bien bajo modalidades diversas. Se opone por ello a la tendencia protestante a concebir la doctrina trinitaria como facultativa e igualmente a las posiciones tradicionales que conciben a Dios como un único sujeto (principio achacable tanto a la analogía antropológica cuanto a la línea que une a Hegel con Barth y Rahner).

Pannenberg descubre la legitimidad del dogma en el hecho de que es *explicitación del sentido interno de la historia de Jesús*, tan radicalmente marcada por la reciprocidad con el Padre. La idea central del Reino de Dios incluye ese rasgo de la reciprocidad: a Jesús le ha sido dado todo poder, si bien él no se lo apropia, pues reconoce enteramente la soberanía del Padre, por cuanto le obedece y se autodiferencia en cuanto hombre, da toda la gloria al Padre y por esta vía recibe la plenitud de la divinidad, recibe el Reino y lo realiza. Jesús es por tanto radicalmente el Hijo. *Esta autodiferenciación no puede carecer de implicaciones eternas.*

Acerca del Espíritu, rechaza el *Filioque* porque no expresa claramente la reciprocidad, y prefiere destacar la relación de glorificación. De este modo cada Persona divina se relaciona a la esencia divina a través de la mediación de las otras. Por ello retoma la caracterización de las Personas divinas como relaciones subsistentes, porque recogen adecuadamente la afirmación “Dios es Amor”: no un sujeto que tiene amor sino el Don mismo del amor, de modo que las Personas son poseídas por el Amor en su reciprocidad..

Bibliografía

Offenbarung als Geschichte (1961; *Revelación como historia*, Sígueme, Salamanca 1977); *Was ist der Mensch?* (1962); *Grundzüge der Christologie* (1964; *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca 1974); *Grundfragen systematischer Theologie* (1967; *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976); *Thesen zur Theologie der Kirche* (1970); *Theologie und Reich Gottes* (1971; *Teología y Reino de Dios*, Sígueme, Salamanca 1974); *Gottesgedanke und menschlicher Freiheit* (1972); *Wissenschaftstheorie und Theologie* (1973; *Teoría de la ciencia y teología*, Cristiandad, Madrid 1981); *Das Glaubensbekenntnis* (1975; *La fe de los apóstoles*, Sígueme, Salamanca 1975); *Ethik und Ekklesiologie* (1977; *Ética y eclesiología*, Sígueme, Salamanca 1985); *Anthropologie in theologischer Perspektive* (1983; *Antropología en perspectiva teológica*, Sígueme, Salamanca 1993); *Christliche Spiritualität. Theologische Aspekte* (1986); *Metaphysik und Gottesgedanke* (1988; *Metafísica e idea de Dios*, Caparrós, Madrid 1999); *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte* (1996); *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Sígueme, Salamanca 1999); *Systematische Theologie I-III* (1988ss; *Teología sistemática*, Madrid 1992-1996).