

Fichero de revistas latinoamericanas	247-308
Teología	251-280
Filosofía	281-308
Índice general	309-310

## Wolfhart Pannenberg: el tema de la revelación escatológica de Dios

por Eduardo Daniel Alonso S. I.\*

### Resumen:

Para Pannenberg, la revelación de Dios en la historia es, esencialmente, una *revelación escatológica*. A lo largo de estas páginas, presentamos primero la acogida de esta impronta fundamental en sus textos programáticos y, posteriormente, desarrollamos el tratamiento de la escatología en su obra sistemática. De este modo, intentamos exponer de un modo ordenado tanto la armónica continuidad como así también la gradual profundización de los temas “Dios”, “verdad”, “revelación” e “historia” en los textos que se ubican al inicio y al final de su producción teológica.

Palabras clave: revelación, escatología, futuro.

---

## Wolfhart Pannenberg: the theme of the God's eschatological revelation

### Abstract:

For Pannenberg, the revelation of God in the history is essentially an eschatological revelation. Throughout these pages, I present first the development of this fundamental feature of Pannenberg's thought in his programmatic texts, and then the treatment of eschatology in his systematic work. I intend to show both the harmonious continuity and gradual deepening of Pannenberg's treatment of God, truth, revelation, and history over the course of his theological production.

Key words: revelation, eschatology, future.

\* Magister en Teología (USAL-Área San Miguel, Argentina) Licenciado en Teología (PUCC, Chile); Licenciado en Filosofía (USAL-Área San Miguel, Argentina) Abogado (UBA, Argentina); Profesor en la Universidad Católica de Córdoba;  
edualonsosj@yahoo.com.ar

## 1. Génesis de la teología de W. Pannenberg

Wolfhart Pannenberg nació el 2 de octubre de 1928 en Stettin; murió el 5 de setiembre de 2014, en Múnich. Adquirió su formación filosófico-teológica en diferentes Universidades europeas. En 1947 inició sus estudios de teología y filosofía en Berlín. Durante los años 1948 a 1949 estudió filosofía en Gotinga bajo la dirección de Hartmann. En 1950 se trasladó a Basilea para estudiar teología bajo la dirección de Barth. Desde 1951 a 1957, se estableció en Heidelberg donde terminó sus estudios con la tesis doctoral sobre la predestinación en Duns Escoto, bajo la dirección de Schlink, y la consiguiente habilitación para la docencia que presentó en 1955 sobre la doctrina de la analogía en la teología escolástica.

Durante este tiempo en Heidelberg, su búsqueda intelectual cada vez más concentrada en la pregunta sobre la verdad de la revelación cristiana y su relación con la historia, lo hizo acercarse a Karl Löwith que, desde la perspectiva filosófica, indagaba sobre los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia, y a Gerhard von Rad que, desde la exégesis veterotestamentaria, intentaba presentar de un modo coherente la historia de la salvación, a través de las tradiciones que subyacen en la factura de los diferentes libros del Antiguo Testamento.

A la etapa transcurrida en Heidelberg corresponde la obra programática *La Revelación como Historia*<sup>1</sup>, escrita en conjunto con R. Rendtorff, U. Wilckens y T. Rendtorff, y publicada por primera vez en 1961. Le siguió una estancia en Wuppertal (1958-1960), donde Pannenberg enseñó teología sistemática en el seminario luterano. Durante este período se gestó el segundo de sus textos programáticos, el artículo “Acontecer salvífico e historia”<sup>2</sup>, el cual constituye una versión reelaborada de la conferencia dictada el 5 de enero de 1959. En ese artículo desarrolló algunas de las tesis programáticas expuestas en *La Revelación como Historia*, criticó las interpretaciones antihistóricas de la revelación y fijó posición con respecto al método histórico-crítico.

A esta altura, ya se pergeñaba lo que constituyó el empeño académico de toda su vida: la argumentación teológica que, en diálogo permanente con las

<sup>1</sup> W. PANNENBERG, R. RENDTORFF, U. WILCKENS, T. RENDTORFF, *La Revelación como Historia*, Sígueme, Salamanca, 1977. En adelante, RH. En esta obra aparecen las ideas fundamentales que Pannenberg se dedicó a desarrollar posteriormente a través de los libros *Fundamentos de Cristología* (1964), *Teología y Reino de Dios* (1967), *Teoría de la ciencia y teología* (1973) y *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica* (1983), cada uno de los cuales constituyen –por resaltar solo parte de la notable vastedad de su producción teológica–, las bases sobre las que comenzó a madurar su *Teología sistemática*, cuyo primer tomo se publicó en 1988 y el último de los mismos, el tomo tercero, precisamente el que contiene el tratamiento sistemático de la escatología, se publicó en 1993.

<sup>2</sup> W. PANNENBERG, “Acontecer salvífico e historia” en *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Sígueme, Madrid, 1976, 212-236. En adelante, ASH.

demás ciencias –de un modo privilegiado, con la filosofía–, apunta a iluminar la verdad de la fe cristiana.

Todo pareciera indicar que durante el período 1951-1960 se gestaron las ideas principales de la teología de Pannenberg. A continuación, ofrecemos una síntesis de los textos programáticos elaborados durante esos años.

### 1.1. Acerca de los textos programáticos: la revelación indirecta de Dios

De los múltiples sentidos que admite la palabra revelación (vgr., manifestación, inspiración, revelación originaria, revelación salvífica, etc.), Pannenberg se concentra específicamente en el alcance otorgado por Karl Barth: revelación como *autodesvelamiento* de Dios, es decir, la automanifestación de Dios y no así la comunicación de verdades sobrenaturales<sup>3</sup>. Esto redundante en que no se admita un medio de revelación de Dios que no sea el mismo Dios. El origen de este alcance tan radical, que excluye todo cuanto pudiera encuadrarse en eventos milagrosos o supranaturales, se remonta al idealismo alemán y, concretamente, al pensamiento de Hegel<sup>4</sup>.

Primeramente, en lo que atañe al concepto de revelación en sentido estricto, ¿puede justificarse bíblicamente su uso teológico? Y, en caso positivo, ¿cómo se ha realizado efectiva y realmente la autorrevelación de Dios? Pannenberg presenta en primer término la necesidad de probar mediante las Sagradas Escrituras esta conexión interna entre la unidad de la revelación y la estructura formal del concepto autorrevelación de Dios. Lo primero que constata es que “a primera vista, no existe pasaje alguno entre los escritos bíblicos en el cual se nos mencione terminológicamente la autorrevelación de Dios”<sup>5</sup>. A esta ausencia se le debe adicionar una distinción importante: no confundir las apariciones o epifanías veterotestamentarias, con el desvelamiento pleno de la esencia de Dios, hecho que sin duda guarda relación con su verdad.

Pannenberg repasa algunos de los tópicos en los que diversos teólogos afirman la existencia de una autorrevelación directa de Dios, tales como: a) la comunicación del nombre de Yahvé; b) la palabra de Dios; y c) la proclamación de la ley en el Sinaí.

En cuanto a la comunicación del nombre de Yahvé, autores como Barth y Vogel la consideran como autorrevelación directa dado que “la esencia de una

<sup>3</sup> Sin embargo, para Barth, este autodesvelamiento ocurre a través de la Palabra de Dios en su triple presentación: Escritura, predicación de la Iglesia y Jesucristo.

<sup>4</sup> Cf., RH, 13. La influencia de Hegel en el pensamiento teológico de Pannenberg es notoria y ha dado lugar a un arduo debate sobre su utilización adaptada a la teología cristiana. Pannenberg rescata sobre todo tres aportes de Hegel: a) la crítica al subjetivismo racionalista de Kant; b) el concepto de infinito verdadero; y c) el concepto de revelación (*Offenbarung*) como autorrevelación de Dios. Cf., W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y filosofía*, Sígueme, Salamanca, 2002, 321-330.

<sup>5</sup> RH., 17.

cosa o una persona vive en su nombre”, razón por la cual, con la comunicación del nombre de Yahvé, se comunicaría también su esencia. Lo mismo ocurriría con el nombre de Jesucristo en el Nuevo Testamento. Pero Pannenberg discrepa con este parecer porque el conocimiento del nombre dista mucho de un conocimiento pleno de la esencia divina, tal como lo exige el concepto de revelación en sentido estricto<sup>6</sup>. La palabra de Dios comprendida como revelación presenta para Pannenberg la misma objeción anterior: no tiene a Dios mismo como contenido y, por ende, no puede tener el carácter de una autorrevelación directa<sup>7</sup>. En lo tocante a la proclamación de la ley en el Sinaí, contra la dialéctica Ley-Evangelio propia de la teología de Elert, que parece subsumir en la misma una suerte de revelación directa de Dios, Pannenberg vuelve a insistir que “la autoridad de la ley se funda en la autoridad de Yahvé” tanto así como el Evangelio “no es por sí mismo palabra revelatoria sino que remite a la revelación acontecida”<sup>8</sup>.

Pannenberg arriba a una conclusión preliminar consistente en que ya no se puede hablar de autorrevelación directa de Dios, con raigambre bíblica, ni en relación al nombre de Dios, ni en relación a su palabra, como así tampoco en lo atinente a la ley o al Evangelio. Por ende, la autorrevelación de Dios es indirecta “en el espejo de su acción histórica”, ello con base en la experiencia central del pueblo de Israel testimoniada por la Sagrada Escritura. Es en la historia donde Dios habla y opera dándose a conocer como su actor principal y poniendo al hombre como su tema por excelencia<sup>9</sup>.

Aquí conviene aclarar lo que Pannenberg enfatiza al momento de presentar sucintamente la problemática de la autorrevelación indirecta de Dios a través de la historia. En la distinción entre autorrevelación directa e indirecta, lo central es el *contenido* de la revelación y no la existencia o ausencia de una *mediación*: “La distinción entre comunicación directa o indirecta no depende de que la comunicación acontezca a través de un mediador. No se trata de la mediatez o inmediatez del acto de comunicación, sino solo de que el *contenido* de la comunicación coincida inmediatamente o solo mediatamente con su *intención*”<sup>10</sup>. Por eso dirá luego que “la revelación indirecta se caracteriza por no tener directamente a Dios como *contenido*” y, consecuentemente con ello, que “los hechos, como obras de Dios, arrojan una luz sobre Dios mismo, remitiendo hacia él, comunican indirectamente algo sobre el mismo Dios”<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> RH, 18.

<sup>7</sup> Cf., RH, 20.

<sup>8</sup> RH, 21.

<sup>9</sup> Cf., RH, 21.

<sup>10</sup> RH, 22.

<sup>11</sup> RH, 23.

### 1.1.1. La primera tesis programática: la revelación indirecta de Dios en el espejo de su obrar histórico

Lo dicho nos sirve para presentar la primera de las tesis programáticas sobre la doctrina de la revelación: “según los testimonios bíblicos, la autorrevelación de Dios no se ha realizado de una forma directa, algo así como en la forma de una teofanía, sino indirectamente, a través de las obras de Dios en la historia”<sup>12</sup>. Esta tesis, como así también las restantes, presupone y asume en forma sistemática los estudios exegéticos previos de R. Rendtorff (vgr., “Las concepciones de la revelación en el antiguo Israel”<sup>13</sup>) y de U. Wilckens (vgr., “La comprensión de la revelación en la historia del cristianismo primitivo”<sup>14</sup>).

Pannenberg demuestra, con las categorías exegéticas imperantes en aquel momento, que los textos fundamentales de Ex. 14, 31 y cc., dedicados a consignar la acción salvífica de Yahvé a favor de Israel y en contra del yugo del faraón, ponen de manifiesto que el vínculo religioso del pueblo se centra en el poder soteriológico mediante el cual Yahvé revela su divinidad. Se trata de hechos concretos, de intervenciones de la divinidad en la historia. El Éxodo presenta como acontecimiento histórico unitario tanto la salida de Egipto como la ocupación de la tierra. Ambos eventos adquieren la significación de automanifestación de Yahvé en la historia a través de sus acciones. Los profetas del exilio babilónico, sin embargo, centraron su interés en la reconstrucción de Sión, en la instauración del juicio y en la manifestación del poder divino de Yahvé a todos los pueblos del mundo; Ezequiel y el Deuterocanónico, son claros ejemplos de ello. Los textos apocalípticos prosiguen esta comprensión veterotestamentaria de la revelación del poder de Dios en la historia aseverando el final de los tiempos y la aparición de su gloria a los ojos del mundo, reinaugurando con un nuevo énfasis la esperanza profética en su accionar definitivo. De hecho, la pasión, muerte y resurrección de Jesús como autorrevelación escatológica de Dios, se comprenden en el contexto de este horizonte de sentido<sup>15</sup>.

### 1.1.2. Las restantes tesis programáticas

Las demás tesis programáticas que Pannenberg desarrolla en *La revelación como Historia* se asientan sobre esta primera que acabamos de exponer. La segunda tesis dice: “la revelación no tiene lugar al comienzo, sino al final de la historia revelante”<sup>16</sup>. Para el Deuteronomista la historia termina con la ocupación de la tierra, pero con la crisis del Reino de Judá, la expulsión y el exilio, el género profético fija el acontecimiento salvífico en el futuro. La apocalíptica judía agudizará aún más este giro. De ahí que Pannenberg afirme que Dios “tiene

<sup>12</sup> RH, 47.

<sup>13</sup> RH, 29-54.

<sup>14</sup> RH, 55-116.

<sup>15</sup> Cf., RH, 118, 119.

<sup>16</sup> RH, 123.

una historia en el tiempo” y que su gloria “se traslada al final de todo acontecer”. En Jesús de Nazaret se ha dado anticipadamente el final de toda la historia porque, en virtud de su resurrección, se anticipa el destino de la humanidad y, a partir de ésta, el destino de la creación entera. La urgencia de llevar el evangelio a los gentiles es inherente a esta revelación escatológica de Dios. Por eso Pannenberg dice que “a partir del acontecimiento de Cristo explicitado para todos los pueblos, se puede ver que el Padre de Jesucristo ya ha sido el único Dios verdadero desde los inicios de Israel, más aún, desde la creación del mundo”<sup>17</sup>.

La tercera tesis dice: “a diferencia de las apariciones particulares de la divinidad, la revelación histórica está abierta a todo el que tenga ojos para ver. Tiene carácter universal”<sup>18</sup>. Aquí se trata de dejar en claro que la revelación no es un saber oculto solo destinado a algunos elegidos, ni necesita de ninguna inspiración pneumática adicional tendiente a explicar la fe en ella sobre una base autoritativa que, a la vez que impide el diálogo con las demás ciencias humanas, la confina al ámbito del subjetivismo pietista. El conocimiento de la revelación no se puede explicar entonces por la vía sobrenatural; la universalidad de la revelación se hace posible gracias a “la fuerza convincente” de los hechos a través de los cuales Dios se revela. En definitiva el cristiano –dice Pannenberg–, “arriesga su confianza, su vida y su futuro a una sola carta, en que Dios se ha revelado en el destino de Jesús. Este presupuesto tiene que serle tan seguro como posible”<sup>19</sup>.

La cuarta tesis dice: “la revelación universal de la divinidad de Dios no se realizó todavía en la historia de Israel, sino solo en el destino de Jesús de Nazaret, en cuanto en dicho destino aconteció anticipadamente el fin de todo acontecer”<sup>20</sup>. La manifestación de Yahvé en sus obras, a pesar de las fluctuaciones que pueden notarse en el Antiguo Testamento, nunca fue definitiva para Israel, “fue continuamente superada por nuevos acontecimientos, nuevos hechos históricos en los cuales Yahvé se mostraba de formas nuevas”<sup>21</sup>. Lo propiamente definitivo viene de la mano del final de todo acontecer en el que Dios se autorrevela plenamente. Solo en Jesucristo se ve anticipadamente el fin y, sobre todo, acontece efectivamente (lo que no ocurre con la literatura apocalíptica), “pues en él, en la resurrección de los muertos, ha acontecido ya lo que está próximo a todos los hombres”<sup>22</sup>.

La quinta tesis dice: “el acontecimiento de Cristo no revela la divinidad del Dios de Israel como un suceso aislado, sino solo en cuanto es un miembro de

<sup>17</sup> RH, 126.

<sup>18</sup> RH, 127.

<sup>19</sup> RH, 130.

<sup>20</sup> RH, 132.

<sup>21</sup> RH, 133.

<sup>22</sup> RH, 133.

la historia de Dios con Israel”<sup>23</sup>. Aquí lo central es la coherencia de la revelación en tanto Jesús de Nazaret se hace comprensible solo a partir de la historia y de las tradiciones de Israel, en continuidad con la Alianza que en su persona se hace extensiva a todos los hombres. Su acontecimiento revelatorio realiza y consuma prolepticamente el *éschaton*. Así lo entendieron los testigos directos de su resurrección, por eso afirma Pannenberg que “la resurrección de Jesús no es solo la corroboración divina de la pretensión de Jesús”, sino fundamentalmente que “el fin ha irrumpido ya en el destino de Jesús y que, por consiguiente, Dios se ha revelado en él”<sup>24</sup>.

La sexta tesis dice: “en la formación de concepciones extrajudías de la revelación en las iglesias cristiano-paganas se expresa la universalidad de la auto-revelación escatológica de Dios en el destino de Jesús”<sup>25</sup>. En la quinta tesis quedó claro que la apertura de la revelación a todos los pueblos tiene su base en “el carácter escatológico de la revelación del Dios de Israel” lo cual hizo que la predicación del evangelio a los paganos tuviera la urgencia propia de la proximidad de los últimos tiempos que Cristo representa anticipadamente de manera definitiva. En este marco, la idea gnóstica de la revelación parece haber jugado una funcionalidad específica para comunicar este acontecimiento único, “era el medio para enunciar el significado escatológico del acontecimiento de Cristo allí donde no podían ser comprendidos los presupuestos apocalípticos”<sup>26</sup>. La predicación cristiana se valió de la influencia gnóstica y la asimiló de una forma apenas consciente para anunciar a todos los pueblos “la universalidad y definitividad de la revelación de Dios en el destino de Jesucristo”<sup>27</sup>.

La séptima tesis dice: “la palabra de Dios se relaciona con la revelación como predicción, como precepto y como relato”<sup>28</sup>. Pannenberg afirma que la historia no debe confundirse con un conjunto de hechos (vgr., “bruta facta”), sino que su devenir se encuentra ya siempre signado mediante la constante comprensión, la esperanza y la memoria<sup>29</sup>. La palabra de Dios como promesa se vincula con la experiencia histórica de Israel, en la que Yahvé confirma en los hechos las palabras promisorias o condenatorias precedentes. Las visiones y audiciones proféticas no constituyen un directo autodesvelamiento de Dios porque “solo la forma como Dios cumple sus promesas revela su divinidad”<sup>30</sup>, indirectamente a

<sup>23</sup> RH, 137.

<sup>24</sup> RH, 138.

<sup>25</sup> RH, 140.

<sup>26</sup> RH, 141.

<sup>27</sup> RH, 143.

<sup>28</sup> RH, 145. La edición española traduce erróneamente la palabra alemana *Vorhersage* por “predicación”, cuando en realidad es “predicción”. J. MARTÍNEZ GORDO, “Wolfhart Pannenberg: conocer es anticipar. La revelación como anticipación o prolepsis”, en *Lumen*, 60, (2011), 43.

<sup>29</sup> Cf., RH, 143-146.

<sup>30</sup> RH, 144.

través de su obrar histórico. La palabra de Dios como precepto, es decir, ley y mandamiento, “no tiene en sí misma un carácter revelatorio”<sup>31</sup>, sino que refieren la autoridad de Yahvé; esto “se prolonga en el cristianismo primitivo con la característica de que no solo la ley veterotestamentaria sino ocasionalmente también los preceptos de Jesús son designados como palabra de Dios. En dichos contextos se presupone siempre la autoridad de Jesús como portador de la autoridad del mismo Dios”<sup>32</sup>. La palabra de Dios como kerigma, es “la palabra proveniente de la revelación escatológica de Dios”<sup>33</sup>, que recoge la predicación apostólica y ha de ser entendida como “relato del acontecimiento en el cual se ha revelado Dios, como relato del destino de Jesús”<sup>34</sup>.

En síntesis, las siete tesis del libro *La Revelación como Historia* pueden resumirse del modo siguiente: la revelación indirecta de Dios en el espejo de su acción histórica (tesis primera), concibiendo la historia como totalidad, posibilita que solo al final de la historia pueda ser conocida absolutamente la divinidad de Dios (tesis segunda). El paralelismo entre verdad y realidad o entre revelación e historia remite a la universalidad de la automanifestación del Dios único y verdadero (tesis tercera), cuya plenitud escatológica anticipada se realizó en el destino de Jesús (tesis cuarta), no como un suceso aislado sino como miembro de la historia de Dios con Israel (tesis quinta). La iglesia primitiva asumió esta tradición y se valió de un modo no premeditado de la gnosis para expresar la universalidad de la autorrevelación escatológica de Dios en el destino de Jesús (tesis sexta), actividad que se condensa en el kerigma cristiano capaz de contener la herencia veterotestamentaria de la palabra de Dios como promesa y precepto (tesis séptima).

### 1.1.3. Acontecer salvífico e historia

El segundo de los textos programáticos, el artículo “Acontecer salvífico e historia”, como quedó dicho antes, corresponde a la etapa que va desde 1958 a 1960, en la que Pannenberg enseñó teología sistemática en el seminario luterano de Wuppertal.

En el mencionado artículo, Pannenberg deja claro que: i) Israel experimentó la realidad como historia que tiende a su fin, dado que ésta se constituye a partir de la tensión entre la promesa conferida y su efectivo cumplimiento. Esta conciencia se agudizó aún más con la profecía y la apocalíptica judía que hicieron depender de la acción futura de Yahvé la consumación de la creación en su conjunto<sup>35</sup>. ii) El componente escatológico del Nuevo Testamento está en continuidad con la conciencia histórica veterotestamentaria, de ahí que Jesús es la

<sup>31</sup> RH, 144.

<sup>32</sup> RH, 144, 145.

<sup>33</sup> RH, 145.

<sup>34</sup> RH, 145.

<sup>35</sup> Cf., ASH, 214, 215.

revelación de Dios únicamente a la luz de las esperanzas de Israel<sup>36</sup>. iii) Afirmar la conciencia histórica de Israel deviene en poder afirmar la historicidad del acontecimiento de Cristo, existe una continuidad de las promesas aún dentro del cambio de sus contenidos (vgr., la salvación pasa desde una toma de postura frente a la ley, a una toma de postura frente a la persona de Jesús), lo cual dice sentido acerca de la unidad misma de la historia<sup>37</sup>. iv) Así como no son aceptables las interpretaciones ahistóricas del Antiguo y Nuevo Testamento, tampoco lo son las que circunscriben la salvación a un plano suprahistórico. La conciencia histórica del poder salvífico de Dios se hace capaz de distinguir su actuación en el tiempo y en el espacio del mundo<sup>38</sup>. v) Jesucristo es la irrupción anticipada del *éschaton*. El acontecimiento anticipado del fin en medio del devenir del tiempo, es decir, Jesucristo mismo, no suprime la historia sino que permite entenderla como una totalidad abierta al futuro<sup>39</sup>. vi) Las investigaciones propias de la crítica histórica pueden ser asumidas por la teología, en tanto ésta, a partir de su misión de exponer en toda su complejidad la revelación histórica de Dios, no puede ignorar el aporte de las demás ciencias en la comprensión y acogida que la razón hace de la verdad en cuanto tal<sup>40</sup>.

De todo lo dicho hasta ahora queda claro que los tópicos de revelación e historia están indisolublemente ligados, desde el comienzo mismo de su búsqueda intelectual, a la noción de verdad. Pero, ¿qué pensaba Pannenberg acerca de la verdad? ¿Cómo explicar brevemente su noción de verdad en este estadio de su camino? Las respuestas a estas preguntas se remontan al 24 de noviembre de 1961, fecha en la que ya había iniciado su etapa de enseñanza en la Universidad de Maguncia y brindó una conferencia en Berlín sobre el tema de la verdad. El artículo que contiene las ideas allí vertidas se publicó en 1962 bajo el título: “¿Qué es la verdad?”<sup>41</sup>

### 1.2. ¿Qué es la verdad?

En primer lugar, para Pannenberg la verdad es indefectiblemente *verdad de la totalidad*. Por lo tanto, lo que ésta sea debe necesariamente mostrarse en el tiempo. Como verdad de la totalidad, capaz de abarcar toda otra verdad parcial, su esencia se deja vislumbrar en la historia; debe reportar coherencia unitaria a todo el conjunto de lo real. Es por este motivo que Pannenberg anhela dilucidar el poder que la fe cristiana posee para abarcar la totalidad de la realidad y su unidad. De ahí que el modo en que Occidente fue comprendiendo la verdad es

<sup>36</sup> Cf., ASH, 220.

<sup>37</sup> Cf., ASH, 226.

<sup>38</sup> Cf., ASH, 227.

<sup>39</sup> Cf., ASH, 234.

<sup>40</sup> Cf., ASH, 237-251.

<sup>41</sup> W. PANNENBERG, “¿Qué es la verdad?”, en *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Op. cit., 53-76. En adelante, QV.

propriadamente una *historia* que dice sentido acerca de su esencia. A este respecto, Pannenberg afirma que “la tensión entre la idea griega de verdad y la idea israelita de verdad determina la historia entera de la comprensión de la verdad en Occidente hasta el día de hoy”<sup>42</sup>. En segundo lugar, la verdad como *totalidad* e *historia* cuenta con un componente de *futuridad* que es característico de la verdad hebrea, es decir, la prioridad que en ella tiene la confianza en la fidelidad de Dios constituye su historicidad, “solo mediante el futuro es como ésta habrá de manifestarse”<sup>43</sup>.

En tercer lugar, lo que posibilitó *el tránsito de la verdad griega a la verdad hebrea* concebida como totalidad e historia en tensión hacia el futuro de la promesa de Dios, fue *el mensaje bíblico cristiano*: “Él es el que transformó la postura del hombre en el mundo. Como imagen de Dios, en adelante habrá el hombre de dominar el mundo, no ya acomodarse a él sumido en veneración”<sup>44</sup>.

En cuarto lugar, *la verdad es un proceso abierto*. Pannenberg entiende que la tesis hegeliana de la verdad como proceso “que solo al final se hace visible qué sea verdad de la totalidad”, es conforme a la comprensión bíblica de verdad<sup>45</sup>. Pero discrepa con Hegel en un punto fundamental: mientras éste último clausura el futuro en un sistema dialéctico cerrado que “no toma con seriedad la contingencia del acontecer”, Pannenberg lo rescata como la nota esencial de la historia y, por ende, tanto de la verdad como así también de la realidad. Dice que “la comprensión bíblica cristiana de la verdad afirma que la revelación definitiva de Dios ha acontecido ya en Jesús, sin embargo –a diferencia de Hegel– permanece dándose la apertura del futuro”<sup>46</sup>.

En quinto y último lugar, el destino de Jesús tiene un carácter *proléptico* porque, si bien Él es la revelación definitiva del Dios de Israel como Dios de la creación, lo acontecido con su resurrección de entre los muertos es el *éschaton* al que tiende la historia. En Jesucristo sucedió anticipadamente el destino de la humanidad y –a partir de la humanidad– el destino de la creación entera; el mismo consiste sin más en hacer participar al hombre de la vida divina sobre la base de la comunión con Cristo. Por eso Pannenberg considera que “la unidad de la

<sup>42</sup> QV, 54, 55. La palabra utilizada por los griegos para verdad es *aletheia*. Señala un permitir que algo salga a la vista, un desocultamiento. La verdad griega se da en identidad consigo misma, es invariable, está por encima del tiempo y se opone a todo cambio. La palabra hebrea para verdad es *emet*. Remite a mantener algo firme y sustentarlo; señala una solidez inquebrantable. La verdad hebrea consiste en algo que tiene que ir aconteciendo en la realidad enfocada como historia, se da en medio de los cambios y contingencias de la existencia. Mientras *aletheia* se devela al logos como conocimiento cogitativo, *emet* se muestra solo a partir de la confianza en la fidelidad de Dios y es capaz de abarcar en ella toda otra verdad.

<sup>43</sup> QV, 58.

<sup>44</sup> QV, 65.

<sup>45</sup> Cf., QV, 72.

<sup>46</sup> QV, 73.

verdad solamente queda constituida mediante la revelación proléptica de Dios en Jesucristo”<sup>47</sup>.

En definitiva, resulta claro que “Dios”, “verdad”, “revelación” e “historia” son los ejes dinámicos del proyecto teológico de Pannenberg. Más aun, cada uno remite indefectiblemente a los demás, se copertenece como en un ensamble. A continuación, mostraremos cómo se relaciona esto con el tratamiento sistemático de la escatología.

## 2. La escatología sistemática dentro del marco general de la obra

Según Pannenberg, “el pensamiento que busca la verdad tiene que ser sistemático si es que quiere responder a la unidad de la verdad, a la armonía de todo lo que es verdadero entre sí”<sup>48</sup>. Por ello, la teología sistemática se presenta como el proyecto capaz de tratar toda la materia teológica, y desarrollar, probar y confirmar todo su contenido<sup>49</sup>.

La verdad surge, más bien, de la exposición sistemática de la teología. En ese sentido, la dogmática se distingue de la proclamación eclesial de la fe, en que es una disciplina científica dentro de la teología académica erudita, cuyo objeto es “exponer compendiada y coherentemente el contenido doctrinal de la Escritura o de los artículos de fe”<sup>50</sup>.

Los capítulos que se destacan en el primer tomo de la *Teología Sistemática*, son los que contienen tanto la explicación de las personas trinitarias como centros autónomos de actuación (Cf. capítulo V), como así también la unidad de Dios a partir de dicha diversidad (Cf. capítulo VI). A su vez, esto se asienta sobre la materia precedente: de la idea de Dios en el uso humano del lenguaje y en la formulación de conceptos, se focaliza la atención en el fenómeno religioso. A partir de allí, Israel aparece como titular de una conciencia histórica que lo distingue del resto de los pueblos antiguos; la elección de un pueblo, la constitución de una alianza, el otorgamiento de una tierra, son los hechos centrales del Pentateuco<sup>51</sup>. La Sagrada Escritura muestra que la revelación de Dios fue, para Israel, una revelación de índole escatológica: su justicia y su verdad iban a manifestarse a todas las naciones en el final de los tiempos. Así, la verdad de la historia como totalidad queda reservada al final de todo acontecer. En este

<sup>47</sup> QV, 75.

<sup>48</sup> W. PANNENBERG, *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, Sígueme, Salamanca, 1993, 355.

<sup>49</sup> Cf., W. PANNENBERG, *Teología Sistemática*, I, UPCO, Madrid, 1992, 19. En adelante, TS, I. Esta definición de Buddeus, es transcrita especialmente por Pannenberg porque expresa con precisión el objetivo de toda su empresa sistemática.

<sup>50</sup> TS, I, 18.

<sup>51</sup> “La función de la palabra mítica de narrar el acontecimiento originario de la fundación del orden actual del mundo y de la vida es asumida y sustituida por el relato de los hechos salvadores de Dios cuando elige a Israel”. TS, I, 276.

sentido, Jesucristo es la revelación escatológica de Dios en línea con la conciencia histórica veterotestamentaria que descubre a Dios como el poder del futuro (Cf., capítulos I al IV).

El capítulo que se destaca en el segundo tomo de la *Teología Sistemática*<sup>52</sup>, es el dedicado al tema de la creación. Solo demostrando que Dios es Creador (en consonancia con su idea, esto es, *el poder que lo determina todo*<sup>53</sup>), se puede pensar el destino de la humanidad y –a partir de la misma–, de la creación entera en el *éschaton*: el tiempo marcha hacia la eternidad (Cf. capítulo VII). A partir de la historia de Jesús se corrobora también la unidad de Dios: la unidad de Jesús con el Padre aparece ratificada a lo largo de toda su actuación pública y confirmada con el hecho extraordinario de su resurrección de entre los muertos. La encarnación del Hijo es la autorrealización de Dios en el mundo (Cf., capítulo X). La divinidad de Jesús se proyecta a la reconciliación del mundo por Él; tal tarea implica a cada una de las personas trinitarias (Cf., capítulo XI). La encarnación del Hijo se asienta en que el mundo en que vivimos es un mundo creado por el único Dios del cual Jesús es revelación plena y, a raíz de su resurrección de entre los muertos acontecida en el tiempo y en el espacio de ese mundo, Él anticipó (de ahí la utilización del término *prolepsis* para explicar el carácter de este hecho extraordinario como *hecho revelatorio*) el destino de la creación, llamada desde siempre a participar de la vida divina (Cf., capítulo VII). La noticia de la autorrealización de Dios en el mundo, es decir, la noticia que trae el Evangelio, consistente en la afirmación de la divinidad de Jesucristo, no solo se asienta sobre la capacidad del mundo creado para recibir esa verdad, sino, particularmente, en la apertura del hombre como ser esencialmente orientado hacia la comunión con Dios (Cf., capítulo VIII). Jesucristo constituye también la revelación del hombre: Él es el autor de una humanidad renovada (Cf., capítulo IX).

Uno de los capítulos más importantes en el tercer tomo de la *Teología Sistemática*<sup>54</sup>, es el dedicado al tema de la escatología. Cierra todo el recorrido sistemático, coronando la revelación histórica de la divinidad en el advenimiento absoluto de su verdad, esto es, el final de la historia –aún pendiente–, en el que la segunda venida de Cristo (en gloria y majestad, porque traerá consigo la instauración del reinado del Padre), consumará la creación en la vida divina, venciendo definitivamente las fuerzas del pecado y de la muerte (Cf. capítulo XV). La consumación absoluta del reinado de Dios en el mundo, es decir, el tema propio de la escatología, como el *todavía no* de cuanto esperamos en la fe,

<sup>52</sup> W. PANNENBERG, *Teología Sistemática*, II, UPCO, Madrid, 1996. En adelante, TS, II.

<sup>53</sup> Pannenberg afirma que con la palabra *Dios*, se señala a “aquel poder que determina todo lo que existe”. Esto justifica que la teología sistemática, atendiendo a la universalidad que le es propia, se realice bajo una doble tensión entre: i) “la fidelidad a la revelación de Dios en Jesucristo, tal como se testimonia en la Escritura”; y ii) “toda verdad en general”. Cf., W. PANNENBERG, “La crisis del principio de Escritura”, en *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Op. cit., 15.

<sup>54</sup> W. PANNENBERG, *Teología Sistemática*, III, UPCO, Madrid, 2007. En adelante, TS, III.

está precedida en el tiempo por la efusión del Espíritu que, a su vez, conforma la Iglesia y conduce la historia hacia el reinado del Padre mediante la glorificación del Hijo (Cf. capítulo XII). Así como la escatología no es solo colectiva sino también individual y abarca el horizonte completo de la historia, la comunidad de los fieles, mientras la historia se desarrolla, no excluye la salvación del individuo (Cf. capítulo XIII). Esto deviene, tal como aconteció con Israel, en la elección de un pueblo, el pueblo de Dios que es la Iglesia: el proceso abierto de la historia está transido por la categoría teológica de la elección (Cf. capítulo XIV).

A continuación, resaltaremos los contenidos más relevantes del capítulo sistemático dedicado a la escatología; por último, señalaremos los puntos de contacto con los textos programáticos.

### 2.1. Escatología y soberanía de Dios

Clemente de Alejandría se refería al día octavo –en forma análoga a Henoc 71, 15–, como el día de la nueva creación, en correspondencia al primer día en el que Dios hizo surgir la luz “por la que todo se ve y todo recibe su herencia” (*Stromata*, VI, 16, 138). Lo llamaba “el primitivo origen de todo lo que surge”; de este modo, el *éschaton* era comprendido como “principio creador del proceso del mundo en su conjunto”<sup>55</sup>. El tema decisivo de la escatología es el reinado de Dios. En el *último día*, Dios consumará su poder sobre toda su creación<sup>56</sup>. El carácter salvífico de la materia de que se trata en la escatología se vincula, entonces, con la soberanía de Dios. Pero, según Pannenberg, en el desarrollo ulterior de la teología, la idea del reinado de Dios como núcleo de la expectativa escatológica de futuro quedó relegado a un segundo plano. El luteranismo antiguo, por ejemplo, pronto pasó a tematizar el juicio final como instancia en la que se decidirá la salvación de cada individuo, bajo los signos de una aniquilación escatológica del mundo<sup>57</sup>. Pannenberg discrepa con este enfoque e insiste en que con el reinado escatológico se decide en la historia la verdad de la revelación: “la verdad de la revelación de Dios en Jesucristo depende, pues, de la efectiva irrupción del futuro del reino de Dios, y se afirma y predica en el presente bajo el supuesto de su venida”<sup>58</sup>. Más adelante, refiriéndose al acontecimiento salvífico del *éschaton*, dice: “Dios, pues, quedará definitivamente probado que

<sup>55</sup> Cf., TS, II, 158. Esto aparece también claramente expresado al comienzo del capítulo sistemático que estamos estudiando: “Con el futuro escatológico, entra en el tiempo la eternidad de Dios, y desde él está creadoramente presente a todo lo temporal que precede a este futuro. Y es que el futuro de Dios es el origen creador de todas las cosas en la contingencia de su existencia y, a la vez, el último horizonte para el significado definitivo y, así, para la esencia de todas las cosas y acontecimientos. En el camino de su historia en el tiempo, las cosas y los hombres existen solo por anticipación de lo que serán a la luz de su último futuro, el advenimiento de Dios” (TS, III, 548, 549).

<sup>56</sup> Cf., TS, III, 545.

<sup>57</sup> Cf., TS, III, 547.

<sup>58</sup> TS, III, 549.

es su Creador como futuro del mundo y de su consumación. Por ello, es el autor de la existencia y la esencia de todas las cosas a una con que es su último futuro”<sup>59</sup>. La consumación absoluta del reinado de Dios conlleva la victoria definitiva sobre el pecado y la muerte.

## 2.2. Muerte y resurrección

Desde la perspectiva antropológica, la finitud se evidencia en el carácter roto de nuestra experiencia del tiempo. Barth había hecho hincapié en que la finitud no solo se explica mediante el límite inherente a la vida temporal (vgr., “tiempo que acaba”), sino también mediante la experiencia del tiempo como escindido entre pasado, presente y futuro. Según Pannenberg, “esta ruptura nos está siempre arrebatando la totalidad de nuestra vida”<sup>60</sup>. Sin embargo, Pannenberg insiste en que, desde la teología, “hay que distinguir entre finitud y mortalidad”<sup>61</sup>, porque “no aceptar la propia finitud es lo que entrega al pecador a la muerte”<sup>62</sup>. La muerte aparece, entonces, como consecuencia directa del pecado. A efectos de aclarar la autoafirmación que opera en el hombre como negativa a aceptar a Dios como Otro que, a su vez, ejerce sobre el tiempo un gobierno que no vulnera su libertad como creatura autónoma, Pannenberg presenta la diferenciación entre el yo (determinado por el egoísmo del *amor sui*), y el mí-mismo (que se caracteriza por su propensión al todo de la vida). Mientras el yo se empeña en “la loca ilusión de su infinitud y su ser como Dios”, el mí-mismo asume “el todo finito de la existencia” en la que el final se integra como “factor de identidad”<sup>63</sup>. En relación a esta realidad, las dos formas de expectativa de resurrección que nos ofrece la Escritura consisten en, por una parte, presentar la resurrección como idéntica a la salvación que aguarda a los justos en el día del juicio y, por la otra, presentarla como preámbulo o condición previa para dicho juicio<sup>64</sup>. Evidentemente, no se trata en absoluto de la misma cosa. Pannenberg hace notar que, aunque en la historia de la teología primó la segunda forma, la Escritura nos presenta la resurrección escatológica con un marcado carácter soteriológico en el que, además, la acción del Espíritu reviste una importancia capital<sup>65</sup>.

<sup>59</sup> TS, III, 558, 559.

<sup>60</sup> TS, III, 579.

<sup>61</sup> TS, III, 578.

<sup>62</sup> TS, III, 579.

<sup>63</sup> TS, III, 581.

<sup>64</sup> Cf., TS, III, 586, 587.

<sup>65</sup> “Para el acontecimiento escatológico de salvación que es la resurrección de los muertos, la acción del Espíritu es, en todo caso, fundamental. Ahora bien, la resurrección significa, según Pablo, *transformación* a una vida nueva (1 Cor. 15, 51s), de donde se sigue una relación entre la acción del Espíritu y el tema del juicio: sin transformación, lo mortal no puede alcanzar parte en la inmortalidad (cfr. 1 Cor. 15, 30)”. TS, III, 641.

La resurrección de entre los muertos como acontecimiento escatológico-salvífico de futuro, se confronta con problemas de difícil resolución en lo que atañe a la existencia del alma separada del cuerpo, a la doctrina de la retribución inmediata después de la muerte y a cómo debería entenderse tal resurrección cuando se la piensa en conjunción con la continuidad de la identidad personal individual que, en este mundo, está signada por la temporalidad. En relación a la existencia del alma separada del cuerpo, hay que decir que Pannenberg es bastante crítico con la aceptación irreflexiva de esa idea<sup>66</sup>, no obstante, hace notar que la teología cristiana utilizó la misma echando mano de la doctrina platónica acerca de la inmortalidad del alma y la combinó con la fe bíblica en la resurrección corporal. Pero, ¿cómo se explica una combinación tan marcadamente heterogénea? Según Pannenberg, el alma inmortal “hace las veces de principio de continuidad entre esta vida y la futura. Para que pudiera realizar esta función fue por lo que la teología cristiana antigua acogió la idea griega de la inmortalidad del alma y, al mismo tiempo, la modificó en el sentido de que, como principio vital, está destinada solamente a este único individuo”<sup>67</sup>.

Sin embargo, Pannenberg alude a la doctrina católica sobre el purgatorio y enseguida se pregunta por la cuestión antes señalada de la perdurabilidad de la identidad personal ante las nuevas experiencias de una vida más allá de la muerte, experiencias que se ubican necesariamente *antes* de la resurrección final. Dice: “¿tales nuevas experiencias acaso no convertirían al hombre en otro hombre distinto?”<sup>68</sup> Pronto arriba a la conclusión de que, en lo que respecta al estado intermedio entre la muerte y la resurrección, “no logra, pues, la idea del alma garantizar la identidad de la vida futura con la vida terrenal que parece exigir el pensamiento de la resurrección de los muertos”<sup>69</sup>. Gisbert Greshake, en el ámbito de la teología católica, postula la resurrección “como un acontecimiento que ocurre al individuo ya en el instante de la muerte”<sup>70</sup>, pero —según el parecer de Pannenberg—, ello está en contradicción con la fe cristiana en la segunda venida de Cristo y en la resurrección de los muertos como acontecimiento capaz de conjugar la escatología individual con la escatología colectiva: “el nexo de consumación salvífica individual y consumación de toda la humanidad es un factor esencial de la esperanza bíblica de futuro”<sup>71</sup>.

<sup>66</sup> “Son pues, profundamente ambiguas las representaciones de una vida más allá de la muerte y los motivos que brotan de ellas. Tienen un lado al que efectivamente alcanza la crítica de Ludwig Feuerbach y Friedrich Richter al ilimitado egoísmo que soporta las esperanzas de más allá de la muerte y, sin embargo, en estas representaciones se exterioriza también una conciencia más o menos oscura del divino destino que marca a los hombres desde su creación”. TS, III, 579.

<sup>67</sup> TS, III, 593.

<sup>68</sup> TS, III, 595.

<sup>69</sup> TS, III, 595.

<sup>70</sup> TS, III, 596.

<sup>71</sup> TS, III, 597.

La muerte aparece entonces, por una parte, como una realidad que compete a la teología dado que es consecuencia directa del pecado y, por la otra, no resulta admisible su confusión con la mera finitud, condición que es inherente a todas las creaturas. La marca del hombre es la responsabilidad que le cabe frente a la realidad de Dios y, ante la noticia del Evangelio, esa responsabilidad se confronta con la armonía o la disonancia que su propia vida terrena produzca en la instancia definitiva del *éschaton*<sup>72</sup>.

### 2.3. Reino de Dios y final del tiempo

El asunto de la escatología es la consumación perfecta y final de toda la realidad creada<sup>73</sup>. Esto significa que la eternidad de la vida divina, la absoluta transparencia de la verdad de Dios, consumará el tiempo, dándole a éste su propio final. Dice Pannenberg: “Y no sirve para nada trasladar el final al más allá de la historia. La existencia del hombre como ser histórico solo tiene fin y meta cuando esa consumación es ella misma acontecimiento histórico y, como tal, el final de la historia”<sup>74</sup>. De manera que la escatología no es ni supra ni intrahistórica, sino que asume la historia desde la soberanía de Dios<sup>75</sup>. El tiempo no puede darse a sí mismo su propio final; análogamente, el hombre no puede darse a sí mismo su propia salvación. Por ende, tanto el hombre como el tiempo convergen en el futuro de Dios. La relación entre tiempo y eternidad corre paralela a la relación entre lo finito y lo infinito:

La dificultad de unir con el pensamiento del final del tiempo la representación de la vida -aunque sea de la vida eterna- desaparece cuando se piensa que *el final del tiempo no es la nada sino Dios*. Como lo finito está delimitado por lo infinito, así el tiempo y lo temporal están delimitados por la eternidad. El final de lo temporal -y también el final del tiempo y de la historia en general- significa entonces el paso a la eternidad. Lo que puede significar participar de la propia vida eterna de Dios. Si el paso a la eternidad tiene de hecho ese sentido positivo, es cosa que se decide en el juicio en que la existencia temporal se confronta con la eternidad de Dios. En la medida en que la eternidad se contrapone al tiempo, su relación con el tiempo tiene de hecho la forma de juicio<sup>76</sup>.

Consecuentemente con este destino final en el que el Reino de Dios es comprendido como entrada de la eternidad en el tiempo<sup>77</sup>, Pannenberg afirma

<sup>72</sup> Cf., TS, III, 578: “Que solo nos hagamos conscientes de nuestra finitud en conexión con el saber sobre nuestra muerte inminente, tiene que ver con que la realización de nuestra vida se independice frente a Dios, que es la característica del pecado humano”.

<sup>73</sup> Cf., TS, III, 605

<sup>74</sup> TS, III, 606.

<sup>75</sup> Cf., TS, III, 598: “Como Dios es el Creador del mundo, allí donde Él reina sus criaturas llegan a la meta del destino que constituye su esencia”.

<sup>76</sup> TS, III, 612, 613.

<sup>77</sup> Cf., TS, III, 622: “El futuro de la consumación es la entrada de la eternidad en el tiempo”.

que “solo desde el futuro que consuma la vida se determina la totalidad de ésta, de la misma manera que el todo de una canción solo se capta anticipando su contenido, que aún está pendiente”<sup>78</sup>. Aparece aquí la metáfora de la vida temporal como música que habrá de confrontarse con la gloria de Dios; en su armonía o en su disonancia se expresa el acontecimiento del juicio que traerá aparejado la segunda venida de Jesucristo.

### 2.4. El juicio y el retorno de Cristo

Pannenberg es enfático al exponer la relevancia que en la fe cristiana posee el retorno de Cristo en gloria y majestad. Dice: “El reino del Padre cuya cercanía predicó Jesús en la tierra y que ya irrumpió en su acción terrenal, va inseparablemente unido a la persona del Hijo y a su acción, y encontrará, por ello, su consumación cuando regrese Jesucristo en gloria”<sup>79</sup>. La fe en la segunda venida del Señor, en ocasión del fin de todo acontecer y la reconciliación absoluta del mundo creado en la eternidad de Dios, se entronca con la expectativa judía de futuro, en consonancia con los profetas del exilio babilónico y con la literatura apocalíptica: “la expectativa de su retorno se fundió con la expectativa judía del Hijo del Hombre que “vendrá sobre las nubes del cielo” (Mc. 14, 62; cfr., Dn. 7, 13) con gran “fuerza y majestad” (Mc. 13, 26), para juzgar a los vivos y a los muertos (Hech. 10, 42)”<sup>80</sup>. Esta escatología salvífica de futuro -dice Pannenberg-, está del todo presente en el discurso de Jesús de Nazaret, en el sentido de que el retorno del Mesías consistiría, naturalmente, en el retorno de su propia persona; la comunidad cristiana primitiva, en consecuencia, lo comprendió exactamente de ese modo (p. e., Mt. 10, 32)<sup>81</sup>.

Pannenberg iguala de un modo sinonímico la realidad del juicio con la irrupción de la eternidad en el tiempo y, por ende, con el acontecimiento del final del tiempo. Para él -como también para Karl Barth, por lo menos, en su primera época-, “la eternidad es el juicio”<sup>82</sup>. Pero, ¿ese juicio implica necesariamente una escatología de catástrofe, una aniquilación completa del mundo? Para problematizar aún más la cuestión, Pannenberg vuelve aquí al recurso de la metáfora musical, dice:

Todo lo verdadero concuerda en una unidad libre de contradicciones. El acorde de todos los momentos singulares de nuestra vida humana en la esfera de la eternidad de Dios, sin embargo, apenas da de sí mismo el tono puro de la armonía de lo verdadero, sino que se ha de presentar más bien como una disonancia de mayor o menor estridencia. Así, la representación de la eternidad de nuestra vida

<sup>78</sup> TS, III, 616, 617.

<sup>79</sup> TS, III, 627.

<sup>80</sup> TS, III, 627.

<sup>81</sup> Cf., TS, III, 628.

<sup>82</sup> TS, III, 628.

temporal lleva en principio más bien a la imagen del infierno que a la fe de la eterna dicha<sup>83</sup>.

De inmediato, matiza el tremendo pesimismo en torno a la idea así planteada del juicio, sobre la base de que Dios no es solo Juez y garante de la verdad, sino que también es Creador del universo. Jesús aparece como el garante de la salvación ante la “ira que viene” proveniente del juicio (1 Tes. 1, 10)<sup>84</sup>. Más aún, afirma que “la posibilidad de esta salvación en el juicio depende de la unión con Dios que, del lado de Dios, está fundada por la muerte reconciliadora de Cristo y, del lado de los hombres, por el bautismo y la fe”<sup>85</sup>.

En esta instancia se presenta el problema de aquellas personas que jamás escucharon nada acerca de Jesús porque desarrollaron sus vidas en el marco de una cultura alejada de la influencia del Evangelio: ¿cuál es entonces el criterio para la salvación?

A muchos jamás les ha alcanzado la predicación del evangelio. No puede ser lo que decida de su salvación eterna el hecho que depende de casualidades históricas y vitales de encontrarse personalmente con Jesús por la predicación de la Iglesia; sí, en cambio, el acuerdo o desacuerdo de hecho entre la conducta individual y la voluntad de Dios predicada y proclamada por Jesús. El mensaje de Jesús constituye la norma para el juicio de Dios incluso sobre los hombres que nunca se han encontrado personalmente con Jesús<sup>86</sup>.

Si el acuerdo o desacuerdo de hecho con el mensaje de Jesús es la norma del juicio sobre la humanidad, ¿en qué consiste la ventaja de los cristianos ante la eventualidad del juicio futuro?

Consiste en que en la persona de Jesús *conocen* el criterio para participar en la salvación eterna y, por tanto, también en el juicio; y además en que, por la unión de su vida con Jesucristo en el bautismo y la fe, pueden estar ya ciertos ahora de la futura participación en la salvación. En Cristo reciben ya ahora la justificación, la absolución por parte del juez futuro. Es evidente que esto presupone que

<sup>83</sup> TS, III, 629.

<sup>84</sup> Cf., TS, III, 631.

<sup>85</sup> TS, III, 630. Asimismo, en la nota 334 del capítulo que ahora estamos comentando, al tratar la contradicción interna que produce en el hombre la realidad del mal y del pecado frente al suceso del juicio en el que toda vida individual se confrontará con el fuego de la gloria divina, se pregunta si “hemos de quedar afectados por la eternidad por esta contradicción contra nuestro destino y hemos de resultar destrozados eternamente por ella”, y enseguida se responde: “ello depende de si la identidad que construimos en esta vida está abierta a Dios o cerrada contra Él. Dicho de otra manera: depende de la fe o la falta de fe del corazón. Para los creyentes Jesús es garante de que sus pecados no deciden quiénes son ellos últimamente ante Dios, sino que lo hará su pertenecer a Jesús, su estar unidos a Él”. TS, III, 659.

<sup>86</sup> TS, III, 634.

no son únicamente cristianos nominales, sino que unidos de hecho con la muerte de Cristo, mueren a su vida de pecado<sup>87</sup>.

De modo que –para Pannenberg– el mundo y la humanidad marchan inexorablemente hacia su consumación escatológica. Los cristianos se diferencian del resto en que conocen, en la persona de Jesús, el criterio para la salvación eterna, es decir, su mensaje. Veamos a continuación qué rol le cabe al Espíritu en dicha consumación.

### 2.5. La justificación de Dios por el Espíritu

Lo propio del Espíritu es la glorificación de Dios<sup>88</sup>. “Gloria y fuerza –dice Pannenberg– van juntas en la esencia y la acción del Espíritu”<sup>89</sup>. En ese marco, el don del Espíritu es para los creyentes “anticipación y garantía de su futura salvación”<sup>90</sup>. El Espíritu configura a la comunidad de los creyentes con la imagen del Resucitado y, ya desde el Bautismo, hace posible la participación en la vida divina. El estrecho vínculo entre pneumatología y escatología viene dado por la función salvífica que le concierne también al Espíritu como glorificador del Hijo en la humanidad que aguarda, mediante la fe, la resurrección de entre los muertos en el día del juicio.

Para los creyentes, la luz de la gloria de Dios que se manifestará en el día final es una sola cosa con el fuego purificador del que habla Pablo en 1 Cor. 3, 14: “Y la calidad de la obra de cada cual la probará el fuego”. Para aquellos que están unidos a Cristo desde una profunda y sincera conversión del corazón, el fuego del juicio será ocasión de la liberación total “de las escorias del pecado y la muerte”;

<sup>87</sup> TS, III, 635. Evidentemente se trata de un aspecto controvertido en el pensamiento de Pannenberg porque, ¿cómo pueden aquellos que no *conocen* el mensaje de Jesús conformar su vida con éste para salvarse de la condenación eterna, si se acepta que el único criterio de la salvación pasa precisamente por ese mensaje? Y además, ¿no se estaría con ello depreciando la relevancia que tiene la fe en Jesús como salvador y juez, relevancia de la cual da abundante cuenta el Nuevo Testamento, diciendo que la ventaja de los cristianos solo pasa por el hecho de que *conocen* el mensaje? El conocimiento absorbe de nuevo la adhesión a Cristo mediante la fe. Se trata de una constante en Pannenberg, ello a pesar de lo ya apuntado acerca de cuanto se expresa en la nota 334. Pannenberg pasa por alto un texto paulino que resulta clave frente a esta problemática, Rom. 10, 14-15: “¿cómo invocarán a aquél en quien no han creído? ¿Cómo creerán en aquel a quien no han oído? ¿Cómo oirán sin que se les predique? Y, ¿cómo predicarán si no son enviados?”. La palabra es aquí evidentemente esencial no solo para suscitar la fe en Jesucristo como predicación apostólica y para relacionarse con Él a través de la súplica confiada, sino para hacerlo presente en su propia divinidad. Este aspecto de la fe en Jesucristo a través de la palabra como forma revelatoria y del modo en que la fe se fragua en el hombre religioso, tan fundamental para la teología cristiana (repárese, p. e., en Gál. 3, 26: “todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús”), no pareciera revestir más que una incidencia marginal en la propuesta sistemática de Pannenberg.

<sup>88</sup> Cf., TS, III, 642.

<sup>89</sup> TS, III, 643.

<sup>90</sup> TS, III, 640.

en cambio, para los que rechazan a Dios, ese mismo fuego será para ellos el juicio, es decir, el fuego que pondrá en evidencia la miseria de una identidad personal que ha decidido alejarse de su último destino<sup>91</sup>.

El Espíritu que desde los comienzos es dador de vida, prepara y dispone la creación para su consumación escatológica. El retorno de Cristo atravesará y colmará la creación (cf. Lc. 17, 24), a la vez que pondrá de manifiesto el amor insondable de Dios que conduce a sus creaturas hacia la reconciliación con Él por la fuerza de su Espíritu. Pannenberg reitera lo que antes había expresado en cuanto a la metáfora musical, diciendo que “la fuerza de su Espíritu logra la transformación de la disonancia del juicio en la paz del reino de Dios y la armonía polifónica de la alabanza de Dios que saldrá de la boca de la creación renovada”<sup>92</sup>.

Solo en el *éschaton* se evidenciará “la demostración definitiva de la existencia de Dios, a la vez que la aclaración definitiva de la índole de su acción y su esencia”<sup>93</sup>. La justificación llevada a cabo por el Espíritu acaba con el ingreso de la eternidad en el tiempo, es decir, adquiere su instancia definitiva con el arribo al destino divino por parte de la creación en su conjunto pero, el amor de Dios hacia el hombre no es por causa de ello menos evidente ahora de lo que lo será en *el último día* porque “el anticiparse a sí mismo” del futuro de Dios produce el tiempo: “el amor de Dios produce tiempo, actúa en el tiempo y se hace así presente en el tiempo”<sup>94</sup>.

### 3. Conclusión

La armónica continuidad entre los textos programáticos de Pannenberg, elaborados al comienzo de su vida académica, y el ulterior desarrollo sistemático, correspondiente a la etapa de madurez de su pensamiento, resulta sorprendente cuando se repara en que las ideas centrales de su propuesta teológica fueron en su mayor parte delineadas entre 1951 y 1960, es decir, cuando apenas tenía entre veintitrés y treinta y dos años de edad.

La primera de las tesis programáticas, la cual afirma la autorrevelación indirecta de Dios a través de sus obras en la historia, le permite supeditar la revelación directa, esto es, la manifestación absoluta de la esencia divina, al final de todo acontecer. A su vez, ello guarda relación con que la verdad como totalidad –de acuerdo con Hegel–, solo pueda hacerse visible al final de su proceso en el tiempo. Este asunto fundamental es retomado en el capítulo sistemático dedicado a la escatología, al momento de desarrollar el tema del Reino de Dios conjuntamente con el final del tiempo. El final de la historia estará dado por el paso a la eternidad o, lo que es igual, por la entrada de la eternidad en el

<sup>91</sup> Cf., TS, III, 643.

<sup>92</sup> TS, III, 648.

<sup>93</sup> TS, III, 649.

<sup>94</sup> TS, III, 662.

tiempo. El tiempo no genera su propio final, sino que éste le viene otorgado por la soberanía de Dios que conduce a la creación hacia la reconciliación plena con Él.

Esta impronta de futuridad está en armonía con el dato bíblico, dado que Israel experimentó la realidad como historia que tiende a su fin. Los profetas del exilio babilónico y la apocalíptica judía, tematizaron el fin de la historia conjuntamente con la resurrección de entre los muertos, la instancia del juicio y la evidencia universal de la gloria de Yahvé como el Dios de todas las naciones. El componente escatológico del Nuevo Testamento está en continuidad con esta consciencia histórica veterotestamentaria: Jesús es la revelación de Dios a la luz de las esperanzas de Israel. Con su resurrección de entre los muertos, acontecida en el espacio-tiempo del mundo, operó en forma proleptica el destino de la humanidad y, a partir de ésta, el destino de la creación entera. De ahí que Pannenberg afirme que Jesucristo constituye la irrupción anticipada del *éschaton*, por cuanto en Él sucedió anticipadamente el destino de la humanidad. El asunto de la escatología es la consumación perfecta y final de la realidad creada.

El poder que *determina todo lo que existe, el poder del futuro*, se ha revelado prolepticamente en virtud de la resurrección de Jesús de Nazaret. Este acontecimiento se ubica en perfecta continuidad con la conciencia histórica veterotestamentaria. Pannenberg afirma enfáticamente que la resurrección de Jesús sucedió en el espacio-tiempo del hombre y que, justamente por ese hecho de la historia revelante, la revelación de Dios es esencialmente escatológica. La realidad en su totalidad, ontológicamente, participa del carácter proleptico de la resurrección de Jesús; ésta no vino a agregar un elemento extraño a la creación. El sentido viene siempre desde el futuro. “Dios”, “verdad”, “revelación” e “historia” son el ensamble del futuro.

Por ende, la evidencia universal de la verdad de Dios en Jesucristo está reservada para el *último día*, es decir, se concentra en la *parusía*, en el juicio y en la resurrección de la humanidad. La verdad que se anticipa provisionalmente en la historia, no puede, en su instancia definitiva, dejar de asumir y superar la historia. En eso consiste su epifanía, en ser concreta y efectivamente real. El destino de Jesús anticipa el destino de la humanidad y, con ésta, el destino de la creación entera. El futuro del hombre se une de este modo con el futuro de Jesús. El hombre espera resucitar *en Cristo*, en el *último día* y la resurrección de Cristo está inconclusa hasta tanto no acontezca la resurrección de su pueblo. De este modo, la revelación escatológica de Dios en la historia muestra primeramente la provisionalidad de la realidad. La historia no ha llegado a su fin. El hombre no ha arribado aun a su destino. Hoy, en el diario discurrir de este eón, la resurrección de Jesús permanece incompleta aunque, desde la eternidad de la vida de Dios, la realización de su reinado sea el presente continuo de su gloria.

Artículo recibido en septiembre de 2014. Aprobado por el Consejo Editor en noviembre de 2014.