

JUAN A. MARTINEZ CAMINO

LA «TEOLOGIA SISTEMÁTICA» DE W. PANNENBERG

W. Pannenberg (P) piensa exponer sistemáticamente toda la teología dogmática en tres volúmenes. Dedicamos estas páginas al primero de ellos, que es el que ha visto ya la luz *. El segundo recogerá la doctrina de la Creación, la Antropología y la Cristología; el tercero abarcará la Eclesiología, la doctrina acerca de la Elección y la Escatología. El que ahora comentamos incluye también tres áreas temáticas. Lo que podríamos llamar una Introducción histórico-conceptual a la disciplina de la Dogmática-Sistemática: es el capítulo 1, titulado *La verdad de la doctrina cristiana como tema de la teología sistemática* (p. 11-72). En segundo lugar, lo que solemos llamar tratado de «Teología fundamental», que se desarrollaría aquí en los tres capítulos siguientes: el 2, titulado *La idea de Dios y la cuestión de su verdad*; el 3, *La realidad de Dios y de los dioses en la experiencia de las religiones*, y el 4, *La revelación de Dios* (p. 73-281). Y, por fin, el tratado sobre Dios, tema al que se dedican los dos últimos capítulos de la obra: el 5, *El Dios trinitario*, y el 6, *La unidad y los atributos de la esencia divina* (p. 283-483).

La *Systematische Theologie* es un fruto maduro de treinta años de experiencia docente del profesor que llega precisamente cuando aparece este volumen a los sesenta de su edad. Y la docencia de P no ha sido una docencia cualquiera. Es bien sabido que no se ha limitado a repetir

* WOLFHART PANNENBERG, *Systematische Theologie. Band 1*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988, 515 p., 23 × 15,5 cm., ISBN 3-525-52185-5 (rús.) y 3-525-421184-7 (tela).

lo que otros habían pensado ya. Desde el artículo programático de 1959, *Acontecer salvífico e historia*, y de aquella especie de manifiesto teológico del grupo de Heidelberg que él editó en 1961 bajo el título de *La revelación como historia*, hasta su monumental *Antropología en perspectiva teológica* de 1983, la obra de P manifiesta la originalidad propia de un pensador que anda a la búsqueda de soluciones adecuadas a las situaciones nuevas. De modo que experiencia académica y originalidad concurren en este libro para hacer de él no sólo un manual dispuesto con claridad y pensado con una sólida trabazón de sus diversas partes, sino también una aportación con peso propio a la tarea de dar cuenta razonada en nuestros días del lenguaje sobre la realidad de Dios. No sería nada extraño que resultara ser un punto de referencia para la labor teológica de los próximos decenios.

Diremos, pues, en primer lugar, cuál es, a nuestra manera de ver, el pensamiento organizador y unificador de la obra, por qué es precisamente ése y cómo se muestra así en todas las partes del libro. En segundo lugar destacaremos algunos de los elementos que nos parecen particularmente originales. Y concluiremos con algunas observaciones de tipo crítico.

1. La idea en torno a la que P articula su pensamiento en este volumen (y, por consiguiente, también en toda su teología, puesto que para él está muy claro que «el objeto propio y englobante de la teología es Dios», 14. Cf. 482s) es que «lo verdaderamente infinito» es en realidad el Dios que se manifiesta en Jesucristo como triuno, como el amor. P desarrolla aquí lo que ya intuía en 1960 ó 1970 (cf. *Grundfragen I*, 352s, y *Gottesgedanke...*, 14s) y que formulaba después en 1981 con motivo del 150 aniversario de la muerte de Hegel: la tarea teológica de hoy habría de ser pensar «la realidad de Dios, lo absoluto», con ayuda de la «fórmula estructural» del argumento ontológico. En la *Antropología*, una obra escrita, con todo, como «proyecto alternativo a la “Fenomenología del Espíritu”» —según dice P mismo—, ha puesto las bases para dicha tarea. Allí se había tratado de mostrar cómo el hombre «es religioso por naturaleza» en cuanto que los más diversos aspectos que le constituyen como tal le ponen inevitablemente en el horizonte de lo infinito. Los análisis antropológicos habían llegado entonces a poner de relieve la legitimidad humana de la idea de infinito. Pero ¿qué dice eso de «Dios»? ¿No será acaso el espíritu humano mismo el sujeto y el objeto de la atribución de infinitud?

P cree que no se puede escribir hoy una Dogmática que no tenga *permanentemente* en cuenta esa que, en el mejor de los casos, podríamos llamar, como se suele, «sospecha» respecto de la realidad de Dios. De ahí que «la cuestión de la verdad de la doctrina cristiana» sea para él

«el tema de la teología sistemática». Esta no puede dar sin más por supuesto, como algo que habría correspondido resolver preliminarmente a la «teología fundamental», que el discurso cristiano sobre Dios sea verdadero (cf. 58ss). Por el contrario, es trabajo específico suyo responder en detalle a la objeción que constituye el común denominador de la postura a- o antiteológica del pensamiento moderno: «Dios» es proyección del hombre. La cuestión del «Dios» construido, por uno u otro motivo, a imagen del hombre, es decir, la cuestión del *antropomorfismo* de la idea y del lenguaje sobre Dios es, por eso, uno de los motivos que espolea a P para buscar el modo de pensar adecuadamente lo absoluto, lo «*verdaderamente infinito*» (cf. 393s, 104s, 401ss). Pero no es sólo el reto del ateísmo moderno el motivo que subyace al «hegelianismo» de P. Nuestro autor ha visto, como Hegel y más allá de él, que si se quiere plantear adecuadamente la relación Dios-mundo y, más concretamente, Dios-hombre, no es posible prescindir de la idea de la revelación: lo verdaderamente infinito ha de manifestar de por sí su verdad. De una manifestación así viven la fe y la teología cristianas. Aquí es P tan «hegeliano» como Barth: «A Dios sólo le conocemos por Dios» (cf. 12, 83, 107, 207). Esta doble motivación —la más antropológica y la más teológica— se refleja en la arquitectura de la obra.

En efecto, una vez que el capítulo primero, que hace la introducción a la disciplina teológica dogmática, ha planteado cómo «en la exposición sistemática de la doctrina cristiana es su verdad lo que está en juego», sin que esto quiera decir «que sea el propio teólogo dogmático la instancia que decide sobre esa verdad», puesto que una tal decisión «le corresponde a Dios mismo» (66), las otras dos áreas temáticas explicitan, e incluso visualizan en el cambio de método que se da de una a otra en el capítulo sobre la revelación (cf. 214s), por qué esa «decisión» le corresponde a Dios, cómo la toma y cómo le corresponde a la teología caer en la cuenta y dar cuenta de ello.

Los capítulos 2 y 3, que tratan respectivamente la temática de una «teología filosófica» (216) como «dilucidación de la idea de Dios y de su relevancia en la comprensión que el hombre tiene de sí mismo» (215) y la temática de la religión y las religiones como «testimonio de la realidad de Dios» (215), hacen avanzar la investigación sobre la verdad de la doctrina cristiana hasta un punto en el que se podrían dar por justificadas dos cosas. Primero, «que la idea de Dios es parte *esencial* de una comprensión adecuada del hombre sobre sí mismo» (105). Y, segundo, que la conciencia de que «lo infinito en el sentido propio de la palabra es sólo uno e idéntico con el único Dios» no se adquiere más que en el proceso «de la experiencia del mundo y de los poderes que actúan en él sobrepasando las cosas que se dan en su ámbito», es decir,

en el proceso de «la historia de la religión» (128). Así se ha puesto la base para responder, por una parte, a la moderna crítica atea de la religión que considera que la idea de Dios no es un producto esencial del espíritu humano, sino aberrante y expurgable. P argumenta desde la experiencia, filosóficamente articulada («pruebas de Dios»), que el hombre tiene de sí mismo y del fenómeno religioso. Lo hace, naturalmente, refiriéndose en puntos claves a ideas desarrolladas más ampliamente en sus anteriores obras de tipo «fundamental»: en las p. 125s, a la problemática de la «identidad», que había sido el tema-guía de la *Antropología*; en 171s remite a los análisis que había hecho en aquel mismo libro sobre la «religión»; y en 180s, a los que había expuesto en *Teoría de la ciencia y teología* sobre la cuestión del «sentido». Pero con estos capítulos P responde también, por otra parte, a quienes, desde la teología, creen que sólo la revelación cristiana es capaz de decir con acierto algo acerca de Dios. Es verdad que «si se le compara con la concreción del Dios de la religión, el concepto metafísico de lo absoluto resulta deficitario. Incluso el nombre “Dios” le corresponde al concepto de absoluto sólo en virtud de su relación con la religión». De ahí que «tampoco la metafísica pueda hacer un juicio definitivo sobre la existencia (*Dasein*) de Dios» (193). No sería, por tanto, posible una «teología fundada puramente en la razón»: «no se puede esperar ya de la teología filosófica un conocimiento autónomo de la existencia y de la esencia de Dios» (120). Sin embargo, «sí que sigue siendo posible desde la filosofía “un concepto marco para definir qué sea lo que merece ser llamado ‘Dios’ ”» (120. Cf. 378, 426). Y ese concepto es el de lo «verdaderamente infinito o absoluto», una de cuyas funciones será actuar como punto de referencia crítico de las «finitizaciones» antropomorfas que las religiones harán de la divinidad (cf. 192s).

Al capítulo sobre la revelación, el tercero, le corresponde en la construcción del texto una «función de transición» (216). Porque con él se va a pasar a «tematizar expresamente la experiencia histórica de los hombres como muestra del poder y de la divinidad de los dioses» y, en particular, de que «el Dios de la Biblia [...] se ha manifestado en Jesucristo como el Dios único de todos los hombres» (215). De este modo se pasa, por así decir, de la búsqueda de la verdad «desde abajo», que ha caracterizado a los capítulos anteriores, a un intento de reconstrucción de la verdad que viene «de arriba». O sea, que de la tematización «de la idea de Dios como dato o resultado (*Befund*) de la práctica lingüística y de la producción conceptual humanas» y de la «afirmación de la realidad de Dios en el mundo de las religiones» (214s) se pasa ahora a la exposición «de una reconstrucción sistemática de la doctrina cristiana desde su punto de partida en la revelación histórica de Dios

que ella misma afirma» (215). Este paso viene «exigido» ya «desde abajo» puesto que tanto la «idea de Dios» de la filosofía como la «realidad divina» de las religiones están abocadas a la idea de revelación: es Dios mismo quien ha de «decidir». La teología haciendo dicha reconstrucción pone a prueba la verdad de la pretensión de la doctrina cristiana de ser «la» decisión de Dios sobre su verdad. Y lo hace analizando la «coherencia» de esa pretendida y determinada «decisión» con la experiencia «desde abajo» de lo «verdaderamente infinito» (cf. 215 y 62s, donde se recoge la teoría de N. Rescher sobre la verdad como coherencia). Se puede decir todavía que el capítulo 4 es además «de transición» en otro sentido menos formal o metodológico. Porque en él se explica un «paso que ha tenido lugar en la historia misma de la religión y no sólo en la reflexión actual de la teología» (214), es decir, la constitución progresiva de la idea de revelación como manifestación de la divinidad única del Dios de Israel hecha a través de su actuación histórica. Sobre la base de esta concepción de «la revelación como historia», que es ya ella misma el primer paso de la reconstrucción de la doctrina cristiana, presenta P la idea cristiana de Dios como la «asunción y superación» (*Aufhebung*) histórica de la idea filosófica o religiosa de Dios (cf. 204s, 429, 480).

Los capítulos 5 y 6 reconstruyen, pues, la idea de Dios que se desprende de la revelación cristiana mostrando cómo en ésta queda asumida y superada la idea general de Dios de tal manera que se nos presenta un Dios no antropomorfo, sino verdaderamente infinito (cf. 429, 480). El primero de ellos describe la gestación de la idea trinitaria de Dios. P pone particular énfasis en subrayar cómo el punto de arranque de ésta idea es la revelación histórica de Dios en Jesucristo y no una determinada concepción del ser de Dios a partir de la cual se pudiera «deducir» de alguna manera su trinidad: no es deducible ni desde el concepto de «espíritu» (cf. 313ss) ni desde el concepto de «amor» (323ss). La distinción de las tres personas divinas no se manifiesta en realidad más que en la «mutua autodistinción» (*wechselseitige Selbstunterscheidung*) que se da entre ellas en el acontecimiento de Jesucristo. Precisamente en la irreductibilidad de este dato de la revelación histórica de Dios, su manifiesta trinidad, estaría la clave de la «decisión» de Dios sobre su todavía «oculta unidad» (368). El último capítulo del libro describe, en efecto, la unidad de la Trinidad como aquélla en la que encuentra explicación «la paradoja que encierra» el concepto de verdaderamente infinito. Una paradoja que «él mismo no puede resolver, sino que tan sólo formula como tarea y como reto para el pensamiento: pues no dice más que lo infinito tiene que ser pensado como negación, como oposición a lo finito, pero, al mismo tiempo, como incluyendo en

sí mismo ese su opuesto» (433). La unidad trinitaria es una unidad «viva», que no excluye la pluralidad, sino que está, por el contrario, constituida por ella (cf. 417, 421). Es una unidad muy distinta de aquella otra a la que se llega sólo por la vía de la argumentación con el principio de causalidad (cf. 378ss, 394, 427). A la trinitaria se llega, según P, por otro camino: el de la percepción de la «actuación» por la que Dios «repite» «su divinidad eterna en su relación con el mundo» (422). No es, pues, una acción pensable como la propia de un sujeto finito (cf. 420); es acción de un «sujeto» tan *sui generis* como el que resulta de la «comunidad de vida» (421) del Dios que «se realiza a sí mismo» en su relación trinitaria con el mundo (cf. 422). En virtud de esta «actuación» de Dios es posible reconocer los atributos que definen cómo Dios es uno, es decir, su esencia divina. Desde aquí P, siguiendo a H. Cremer, organiza su doctrina de «los atributos divinos» distinguiéndolos según un criterio de «lógica de la proposición» (425): por un lado, los que corresponderían al «preconcepto de “Dios en general”» (426), es decir, de «aquel» del que *se habla* en la Escritura proponiendo especificaciones acerca de él desde su actuación reveladora y, por otro lado, los que se le atribuyen específicamente desde esta revelación. Los primeros no son, según P, sino «ilustraciones y concretizaciones de la estructura de lo verdaderamente infinito» (441): eternidad, omnipresencia y omnipotencia son otros tantos aspectos de la idea de infinito que, en su articulación trinitaria, «se realizan plenamente» (449. Cf. 445). La idea bíblica correspondiente a la de verdaderamente infinito es la de «santidad de Dios» (432s). Todos estos atributos podrían ponerse bajo la caracterización joanea de Dios como «Espíritu». Por su parte, los atributos específicos de la revelación bíblica, cuales son los de bondad, gracia, justicia, fidelidad, paciencia y sabiduría, no serían sino explicitaciones de la otra definición de Juan: «Dios es amor». Esta definición «nos dice de qué tipo es el Espíritu cuyo “soplo” (Jn 3,8) llena la creación entera y de cuya energía procede la vida de todas las criaturas: es la fuerza del amor que “dejar ser” a lo otro» (461). «El amor divino en su concreción trinitaria [...] incluye en sí la tensión entre infinito y finito sin eliminar la diferencia. Es aquella unión de Dios con su criatura que se basa en que su amor afirma desde la eternidad a la criatura en su particularidad y, por eso, elimina, sí, su apartamiento de él, pero no la diferencia que media entre ellos» (481).

La reconstrucción del testimonio bíblico sobre el ser de Dios como el amor no puede ser una «demostración de que este Dios sea realmente el eterno, omnipresente y omnipotente origen y plenitud del mundo, el Infinito que rige y abarca desde el fondo todas las cosas» (476). Esto es algo que está reservado a la «futura implantación completa de su

Reino». Mientras tanto, esa seguirá siendo una cuestión discutida (*strittig*). «Tampoco la teología tiene aquí nada que hacer. La teología no puede sustituir a la fe. Pero puede intentar aclarar cómo la fe [...] se sabe en legítima alianza con la verdadera razón» (477).

2. No podemos detenernos apenas más que en enumerar tres aspectos de la obra que consideramos originales, dejando para otra ocasión su comentario más detallado. En primer lugar nos parece original la misma articulación global de los temas que acabamos de referir. Podría ayudar a precisar el modo en que deba ser entendida la relación entre teología y filosofía. El esfuerzo —confesado (cf. 8)— de P por superar planteamientos simplistas en este campo se muestra incluso en la disposición de la materia, que responde a una asignación contrabalanceada de «funciones»: la función de los capítulos «fundamentales» es despejar el sentido de la *idea* de «Dios»; por eso se les concede ir a la cabeza del libro. Ahora bien, la función auténticamente fundamental, en el sentido de fundante, le corresponde, en opinión de P (cf. 72), a lo que viene en segundo lugar: la manifestación de la *realidad* de Dios que asume y supera aquel primer concepto abstracto y necesariamente provisional (*Vorbegriff*). De ahí que el tratado de Dios propiamente dicho comience, en el capítulo 5, con la manifestación histórica del Dios trinitario en su revelación bíblica y no con la doctrina sobre «Dios uno». La primera impresión que este proceder podría suscitar de que en realidad lo primero, es decir, la cuestión de «la idea de Dios en general», resultaría así oscurecido por un cierto entusiasmo bíblico, queda en seguida eliminada cuando a la hora de tratar de los atributos de Dios, «la idea de Dios» vuelve a tomar en cierta manera la iniciativa: se les da paso primero, por motivos «de lógica», a los atributos que corresponden a dicha idea y sólo después, aunque de nuevo con categoría de concreción última, a los específicos de la revelación bíblica.

Otro aspecto que me gustaría subrayar aquí como original es el tratamiento que P hace de la cuestión de la «personalidad» de Dios. P quiere distanciarse de la tendencia moderna a identificar persona y sujeto. No le convencen las soluciones que aportan K. Barth, K. Rahner o E. Jüngel, porque las considera demasiado tributarias de la idea moderna de sujeto (cf. 321ss y 347). Y anda a la búsqueda de categorías con las que expresar la unidad de Dios que le permita ir más allá de lo que él llama «el monoteísmo pretrinitario de la “subjetividad”» (325). Cree que la categoría bíblica adecuada para ello sería la de «espíritu», entendido en conexión con el concepto de «campo de fuerza» de M. Faraday. Sobre este tema promete más precisiones en la doctrina de la creación (cf. 414). La relevancia de este asunto para una teología que quiera dar respuesta a la acusación de antropomorfismo es evidente. No en vano

ha sido la aplicación de la idea de persona a la divinidad uno de los puntos de arranque de la crítica moderna de la religión (cf. 401s).

Digamos, por fin, que nos parece que P aporta también algo a la clarificación de la cuestión de la relación entre Trinidad inmanente y Trinidad económica. Pretende desarrollar la afirmación rahneriana de la identidad de ambas (cf. 355s) y avanzar «en dirección semejante» (357, nota 208) a la de J. Moltmann y E. Jüngel. Se trataría de pensar la cuestión que este último «destacó el primero, refiriéndose al ejemplo de la crucifixión de Jesús», de en qué sentido se da «una dependencia de la divinidad del Padre respecto del curso de los acontecimientos del mundo de la creación» (357). Para ello P se vale del concepto de *autorrealización* (*Selbstverwirklichung*). En su opinión, aunque es un concepto muy usado en la antropología moderna, en realidad sólo estaría empleado con propiedad en la teología porque en el caso del hombre «el yo está todavía en camino de llegar a ser él mismo» (422); en cambio, de Dios se podría decir con propiedad que «se realiza a sí mismo viniendo al mundo» (423), puesto que El sí que está desde el principio en posesión de su identidad. En este marco categorial es donde, según P, habría que entender el «despojo del Hijo» (Flp 2,6), que, en cuanto «suprema manifestación de la omnipotencia de Dios», es «al mismo tiempo autorrealización de la divinidad del Dios trinitario en su relación con el mundo que surge de aquel salir de sí mismo» (455). Esto no querría decir que Dios necesite de alguna manera del mundo, pues esa relación de desprendimiento sucede ya «en la comunión eterna del Padre con el Hijo» y, por tanto, «el poderío de Dios no es que surja de su relación con el mundo, sino que tiene su fundamento en su vida trinitaria» (455), es decir, en su eternamente lograda identidad trinitaria, a la que pertenece desde siempre el rasgo ex-tático. Tampoco quiere decir, sino que más bien excluye, que se pueda «hablar indiferenciadamente de una “muerte de Dios” en la cruz» (341). Pero lo que sí significa es que «la cruz pone en cuestión no sólo el poder divino de Jesús, sino también y al mismo tiempo la divinidad del Padre que había sido predicado por él. En este sentido hay que hablar de una *con-pasión* del Padre con el sufrimiento del Hijo» (342). Que la divinidad del Dios-Amor, e incluso su existencia, sigan siendo discutibles hasta que se dé la realización plena del destino del mundo en el presente del Reinado de Dios, es algo que va unido a este modo en el que El se relaciona con el mundo (cf. 423).

3. Son muchos los teólogos, no sólo protestantes, sino también católicos, que están hoy de acuerdo con la tesis fundamental de P de que sólo la revelación es fuente adecuada del conocimiento de Dios como Dios, de su realidad divina. Los problemas y las divergencias surgen a la hora de precisar qué se entendería por «adecuada», es decir, en qué

sentido o en qué grado la revelación presupone otras fuentes de conocimiento «menos adecuadas». La solución que P ofrece a esta cuestión es, como acabamos de apuntar, original y matizada, pero, a nuestro modo de ver, no está exenta de algunas dificultades. Fijémonos en la que nos parece fundamental.

Tras la discusión de los últimos años se va perfilando como claro que no se puede esperar de la «teología filosófica» «un conocimiento autónomo de la existencia y esencia de Dios». P no sólo lo subraya con energía, sino que trata de explicarlo como consecuencia del carácter histórico de la razón que, a su vez, se corresponde con y se deriva del carácter histórico de la revelación. De ahí la imposibilidad de una «teología natural». Pero no menor es su insistencia en la presencia en el hombre de un «conocimiento natural de Dios» que «hay que distinguir nítidamente del fenómeno de la “teología natural”» (87). Es este «conocimiento natural», que radica en su estar colocado en el horizonte de lo infinito y que se articula como tal en las religiones (cf. 131 y 325), el que, como decíamos antes, hace del hombre un «ser religioso por naturaleza». Pero este «conocimiento natural» es, según P, de alguna manera «abstracto» en cuanto que todavía no está «asumido y superado» en la revelación escatológica de Dios en Jesucristo (cf. 143 y 429ss). Ahora bien, no deja de resultar llamativo que, a pesar de su «abstracción» y de su «provisionalidad», la «idea de Dios» que corresponde a dicho conocimiento natural pueda actuar en realidad —según propone P— como «concepto marco» capaz de juzgar a las religiones e incluso a la posible revelación escatológica de Dios mismo. Hasta tal punto parece ser esto así que la idea abstracta de lo divino como infinito resultaría a la hora de la verdad «más segura» que la realidad concreta de Dios como amor. ¿Cómo se puede interpretar si no la afirmación de que la reconstrucción de la revelación divina por la teología no puede mostrar que «ese Dios [el revelado como el amor] sea efectivamente [...] el infinito que rige y abarca íntimamente todas las cosas»? (476) ¿No se está dando aquí como más por sentada la idea de lo infinito que la realidad de Dios como amor? ¿Cómo es que se enreda la equilibrada solución pannenberiana en esta especie de contradicción? ¿No será que la afirmación de que «la idea de Dios sólo adquiere realidad en las religiones positivas» (119), habría que matizarla más aún de lo que P lo hace?

Esa afirmación se basa en un supuesto que, a nuestro entender, no está suficientemente aclarado en el pensamiento de P: el supuesto de que entre «idea» y «realidad» es, en principio, posible una separación total. Esta posibilidad parece además ser para nuestro autor una posibilidad real. Pues afirma que si bien es verdad que la «religiosidad

natural» no es, como sostienen las críticas ateas de la religión, «una ilusión en principio superable» (105), puesto que el ser humano no puede menos que «elevarse a la idea de lo infinito y absoluto» (119), tampoco significa una «prueba de la existencia de Dios en sentido estricto» (106). «Pues sobre esta base no se puede excluir que precisamente su disposición para la religión haya podido envolver a la humanidad en una ilusión natural» (172). P lo había repetido ya en otros lugares, en los que expresa tal vez con mayor claridad por qué piensa en una posible «ilusión natural»: «se podría tratar aun de una ilusión compulsiva, inevitable e irremontable [...] si a la idea de Dios no le correspondiera nada fuera de nosotros» (*Wissenschaftstheorie und Theologie*, p. 311. Cf. *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, p. 25). Parece claro que es la radical separación entre idea y realidad la que hace posible este modo de pensar.

¿Qué queremos entonces decir? ¿Propugnamos volver a un Dios «probado» primero por la «razón natural» y «aclarado» simplemente luego por la revelación? No. El esquema fundamental del pensamiento de P nos parece acertado. Pero echamos en falta en él una aclaración de estos aspectos. Tal vez fuera necesario desarrollar el sentido en el que la idea de Dios estaría *siempre* referida a una realidad *en cuanto* siempre está en relación con una religión positiva. Por este camino, sin que la revelación histórica se viera obligada a ceder nada de su función decisiva para el conocimiento de Dios, sería tal vez posible salvar la dificultad que plantea el hecho de su «sometimiento» a un conocimiento al parecer más seguro, pero, al mismo tiempo, tan incomparablemente más abstracto que parece reducirse a lo puramente *in intellectu*. La distinción que P introduce en esta obra entre «conocimiento natural de Dios» y «teología natural» (cf. 86s, 120s) apunta en la dirección que acabamos de señalar: «la comprensión provisional de Dios» que «presupone» el lenguaje cristiano sobre el Dios trino no es «la de la teología filosófica, sino la de la religión» (325. Cf. 131). Pero lo que, a nuestro entender, no está suficientemente aclarado es precisamente el significado de esta última distinción entre religión y filosofía.

Todavía dos observaciones para terminar. El logro mayor de este libro es, en nuestra opinión, la gran profundidad con la que se responde a la interpelación fundamental de la moderna cultura atea a la teología. Una respuesta que se desarrolla positivamente ante el lector no al modo de una rápida réplica de tipo apologético, sino como un despliegue de las virtualidades que entraña la rica tradición cristiana sobre Dios. Es una gran virtud de P hacer fructífera la investigación y exposición detallada y rigurosa de la historia del dogma y de las ideas teológicas y filosóficas en el horizonte de la búsqueda de soluciones para los pro-

blemas de hoy. La pregunta que nos hacemos a este respecto es si no hubiera resultado esclarecedor haber tratado también, de modo más desarrollado, algo que sólo se toca ocasionalmente: me refiero a un estudio de los condicionamientos históricos del surgimiento y desarrollo de la cultura secular atea. Las ideas de P respecto del papel jugado en este terreno por las guerras de religión que siguieron a la ruptura de la unidad de la Iglesia después de la Reforma merecen, a mi entender, un desarrollo mayor. Muy probablemente se reserve este desarrollo para otro lugar de la *Systematische Theologie*, como pudiera ser la Eclesiología o la doctrina sobre la Elección. Pero en el área de «teología fundamental», tratada en este volumen, habría habido un lugar, que de hecho no ha sido cubierto, para ese tema: el de la Iglesia como mediación histórica del conocimiento de Dios.

Está claro que las pequeñas observaciones críticas con las que terminamos este comentario son totalmente insuficientes para restar nada a lo que decíamos al principio: la *Systematische Theologie* es una obra madura que está llamada a ser punto de referencia para la teología de los próximos años. Por eso esperamos que los lectores de habla española puedan disponer pronto de una buena traducción de ella.

(Marzo 1989)

