

## LA TEOLOGIA DE W. PANNENBERG INTERPRETADA POR M. FRAIJO Crítica de una crítica

1. En el libro que motiva nuestro comentario Manuel Fraijó (F.) se ha propuesto presentar, ante todo a los lectores de habla española (cf. 14), «las claves fundamentales del pensamiento de Pannenberg» (202) o, como dice en otro lugar, «el armazón del sistema» pannenbergiano visto desde «el ángulo del sentido de la historia» (236). Es la tarea, ya de por sí ambiciosa, a la que alude el subtítulo de la obra. Pero en realidad hay más. Es éste uno de los rarísimos casos en que un libro da más de lo que su portada promete.

Nos ofrece la versión castellana de la carta en la que W. Pannenberg (P.) responde a lo largo de casi veinticinco páginas (263-286) a veintituna preguntas de F. sobre su biografía y obra teológicas. No es la primera entrevista de este tipo que se le hace al teólogo münichés (recuérdese, p. ej., la de R. GIBELLINI en su libro *Teologia e ragione. Itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg*, o la de U. RUH: *Herder Korrespondenz* 35 [1981] 182-189). Pero si Pannenberg se explaya aquí en respuestas particularmente iluminadoras de su pensamiento es, sin duda alguna, porque las preguntas no tienen desperdicio, pues están formuladas con conocimiento real de la materia, con profunda simpatía por el interlocutor y por el tema y con una distancia crítica no disimulada. Todo ello a la vez, sí, porque en F. se juntan el conocedor, el admirador y el crítico de P. Tal vez sea ésta la razón por la que

---

\* MANUEL FRAIJÓ, *El sentido de la historia. Introducción al pensamiento de W. Pannenberg* (Academia Christiana 32), Ediciones Cristiandad, Madrid 1986, 328 p., 13 × 20,5 cm., ISBN 84-7057-387-X.

le ha salido un libro que en su conjunto —sin contar ya la aportación de esta valiosa entrevista— es algo más que una «introducción»: un complejo y serio intento de diálogo radicalmente crítico.

2. La obra consta de cuatro partes principales: I. *¿Quién es Wolfhart Pannenberg?*, II. *Teología y filosofía en el pensamiento de Pannenberg*, III. *Historia y sentido*, IV. *Apuntes críticos*. Bajo el título de *W. Pannenberg enjuicia su propia teología* les sigue la entrevista a la que nos hemos referido ya. Y, por fin, reseñas bibliográficas casi exhaustivas de las obras de y sobre Pannenberg.

Las tres primeras partes son fundamentalmente una presentación de la obra teológica de P. Pero por todos lados resuena ya en ellas «la gran objeción a la totalidad» (217) que F. le hace a la obra pannenbergiana, a cuyo desarrollo explícito dedica la parte cuarta.

Se trata realmente de una objeción radical dirigida a las bases mismas de la tarea de P. Si no le entendemos mal, F. cree observar en su interlocutor una «confusión de planos» que «no ayudaría a pensar con claridad ni a fortalecer fundamentadamente la esperanza» (249). Pannenberg, como G. Caffarena y, en general, los creyentes, aun movido por una razón utópica profundamente humanista, confundiría el deseo con la realidad (cf. 155ss., 195 232s.). Porque, «además de constatar la sed» (155), además de rastrear y describir admirablemente el hecho innegable de que «el hombre y la realidad poseen estructura proléptica» (217), «cree en la fuente» (155), piensa que «hay algo que anticipar» (217). F. se confiesa «incapaz» (233) de tal «opción por el sentido» (229, n. 69). Pues, en el fondo, esa «opción» carecería de apoyo suficiente en la realidad, no sería sino un «sueño(s) legítimo(s) y noble(s)» (249). Razón: «la negatividad es una presencia; las posibles reparaciones transhistóricas son, por ahora al menos, pura ausencia» (249).

Ante esta realidad sería necesario tener el «coraje» (249) suficiente para no tratar de «crear [...] otro escenario en el que se recuperarán las causas perdidas» (234). Pannenberg carecería, al parecer, de ese coraje. De ahí su admirable empeño por describir la estructura anticipativa de la realidad de tal modo que pueda «engranar» en ella la idea cristiana del «Dios del futuro» (cf. 168) de cuya verdad estaría «convencido de antemano» (185). Este sería el trick más generalizado hoy en «la teología de todos los continentes» (129). Usan y abusan del futuro, «el escenario privilegiado de los sueños» (249), para ocultar su miseria: que «no es posible “verificar” los contenidos de la fe cristiana en el ámbito de la historia humana» (129). Pero el «precio» que «supone inscribirse en el registro de los cristianos» sería ni más ni menos que el de sucumbir a «una especie de engaño colectivo» (122) que conllevaría un

menoscabo de la dignidad del hombre, muy en particular de los «sufridores» (208) concretos de la negatividad de la historia; pues al crear ese otro escenario «el sufrimiento queda degradado a penúltima representación» (121). Sólo un engaño colectivo de este tipo haría explicable la credulidad de Pannenberg ante «unos cuantos versículos, escritos por un convertido del siglo I [...] llamado Pablo» (185) sobre la resurrección de Jesús.

F. afirma que carece de un «proyecto alternativo», que es consciente de estar sustituyendo «algo noble y atractivo por la nada» (233). Pero de hecho, como lo «noble y atractivo» era en el fondo una noble y atractiva *ilusión*, no parece tener grandes reparos en esbozar un cierto proyecto o programa de la mano de Nietzsche y de Sartre: «Si Dios existe —sea cual sea la imagen que se tenga de él— el hombre no es libre; y, si el hombre es libre, no puede existir Dios. Si el hombre ha de otorgar sentido a la historia, deberá hacerlo en solitario» (151). «La solución tendremos que buscarla entre nosotros, sin recurrir a la trascendencia» (210). «¿Por qué no puede ser el hombre la instancia última [...]?» (259). Pues sí, según una «bella» frase de G. Caffarena, «la Humanidad se merece que exista Dios; [...] también se merece que no *alumbremos precipitadamente* lo divino» (257. Sub. mío).

3. Pues bien, a pesar de todo lo dicho —que no es poco— el estudio de F. refleja también una evidente simpatía por la obra de Pannenberg «y de tantos otros pensadores de similar tendencia. Alguien tenía que hacer lo que ellos están realizando» (151). ¿Por qué —se pregunta uno— si la «gran objeción a la totalidad» va en serio? Una pregunta que no tiene fácil respuesta. Pero el hecho es que F. elogia a P. incluso —creo yo— a veces hasta exagerar un poco. Sus obras serían un «alarde» de información, rigor y elaboración teórica (cf. 68, 205s, etc.). Un auténtico fuera de serie: no habría «ningún otro teólogo de este siglo en el que todo esté tan perfectamente “trabado”» (25), ningún otro «más reconciliado con la filosofía» (51) que él —un «novum absolutum» (53)—, «ningún otro [...] que haya estudiado tan minuciosamente la génesis del hombre de nuestra época» (205).

Es posible que la admiración que reflejan éstas y otras alabanzas —aparte su innegable fundamento objetivo— provenga de que F. ha encontrado en P. un *modo* de hacer y de entender la teología que, no siendo ciertamente «agónico» (12), quiere romper radicalmente con todo dogmatismo. F. lo ha captado certeramente: P. cree que la raíz última de la crisis de la religión en el mundo moderno hay que buscarla en el dogmatismo (cf. 228). Pero esto no *tiene* por qué seguir siendo así. El cristianismo puede y debe ser abierto y tolerante. Y no menos

la teología, cuya función sería confrontar las tesis que mantiene la fe con la experiencia que cada generación hace del mundo, es decir, tratar refleja y reflexivamente aquellas tesis como hipótesis. La teología ha de ser por eso «problemática», ha de estar siempre dispuesta a la discusión de todos sus presupuestos «en un diálogo franco y exigente» (141s) —como F. le reconoce al mismo P.— con cualquier corriente de pensamiento.

Este modo de tratar el tema teológico ha subyugado a F. y le ha movido —creo yo— a estudiar con atención y cercanía la obra pannenberiana. Tanto más cuanto que el tema de la teología, aun cuando habría que «suspenderla» en cuanto tal, sin llegar a «abolirla» (258s), seguiría siendo humanamente ineludible: la firmeza, aun desmedida, de la *pregunta* por el sentido (cf. 240).

Y, tal vez por ello, F. ha visto con justeza aspectos del pensamiento de P., que se les han escapado a otros ilustres críticos. Por ejemplo, la fidelidad fundamental de P. a K. Barth (147), su sentido «pastoral» (46) y «eclesial» (21), que su «concentración racional» no es racionalismo (43), su actitud también crítica frente a Hegel (102ss), etc. Pero ¿ha *comprendido* F. realmente a P.? Creo que no. Me parece que a su «gran objeción a la totalidad» corresponde una gran incompreensión de fondo, que se manifiesta en importantes omisiones y deslizamientos en su interpretación.

4. Es F. mismo quien nos da la pista para una opinión así, cuando nos dice que la lectura de un reciente (1981) artículo autobiográfico de P. ha supuesto para él una auténtica «sorpresa»: «nunca hubiéramos sospechado —escribe— que en los orígenes de un sistema teológico tan eminentemente racional, se encontraba una experiencia de esa índole» (25). Pues sí que se encuentra, y no sólo en el origen cronológico, sino también en el lógico. La teología de P. parte y ha partido siempre de una *experiencia religiosa*. Resulta difícil de entender por qué se le ha escapado a F. este dato fundamental. A no ser que sea porque tal vez estuviera —«de antemano»— demasiado seguro de que todo lo trans-histórico es de momento «*pura ausencia*» (249. Sub. mío). P. *tiene* ciertamente otra experiencia: la de su presencia. Y si se le quiere comprender no bastará con leerle desde el propio «vacío experimental» (255). La experiencia religiosa *está* ahí. Por cierto que no sólo en P. Y éste, lejos de creer «que la teología no «pued(e) operar con ella» (220), la considera un elemento básico de su definición: «Theologische Aussagen sind Hypothesen über Wahrheit und/oder Unwahrheit von Ausprägungen des religiösen Bewusstseins» (*Wissenschaftstheorie...*, 336). De modo que no se puede de ningún modo decir que «Pannenberg hace bien en *pres-*

*cindir* de este aspecto de la realidad» (222. Sub. mío). Porque no prescinde en absoluto de él, sino que lo coloca a la base del discurso teológico, eso sí, de una determinada manera: como tesis que se convierte para éste en hipótesis.

La fe cristiana es una de esas «configuraciones» de la conciencia religiosa. Y de ella parte, en el sentido dicho, la teología cristiana. Ahora bien, buena parte de la tarea teológica de P. va encaminada precisamente a mostrar cómo se puede saber de la implicación de Dios en la realidad no sólo porque «lo afirma la revelación cristiana» (222) —como parece interpretar F.—. Por el contrario, el hecho de la experiencia religiosa es más abarcador que el de su configuración histórica en el cristianismo. Una buena descripción de dicha experiencia aparece en un texto aducido por F. como «clave» (125). Y lo es. Pero ¿no resulta ya delatador de la incomprensión fundamental de la experiencia religiosa y de su lugar en el pensamiento pannenbergiano, el hecho de que el buen traductor y conocedor del alemán que es F. nos ofrezca justamente aquí una versión imprecisa, en la que resulta diluida, si no irreconocible, la fuerza con la que P. dibuja ni más ni menos que el carácter de *presencia arrebatadora*, que tiene lo transhistórico en la experiencia religiosa? Compárese la traducción de F. en la p. 124 con el original: «In dem Augenblick nämlich, wo uns durch ein einzelnes Ereignis das Ganze der Wirklichkeit, in der wir leben und um die uns in unserm Leben geht, *ergreift*, da *erfahren* wir in dem einzelnen Geschehnis ein göttliches Wirken» (*Grundfragen...*, I, 194. Sub. míos).

¿Dónde quedan en la traducción los conceptos que he subrayado? Cierto, la cosa no tendría mayor trascendencia, si no fuera porque esos conceptos son ignorados sistemáticamente en la interpretación que F. hace de P. Y porque por eso puede escribir que, según P., «sólo podemos hablar de Dios al final de la historia» (125. Sub. mío), cuando lo que precisamente pretende P. es mostrar que es lícito hablar *ya ahora* de él bajo determinadas condiciones (Cf. *Wissenschaftstheorie...*, 347s; *Anthropologie...*, 272; etc.).

El «vacío experiencial» (225) que F. —y, por supuesto, muchos con él— parece sufrir ante el hecho religioso, no sólo le lleva a no comprender la postura de fondo de P. Incomprensión que, por cierto, no se soluciona con la confesión de sorpresa o de un «no saber cómo pronunciarse» ante los cabos que quedan sueltos, ni mucho menos, con inesperadas acusaciones de «insinceridad» (cf. 39). Dicho vacío sería también, en mi opinión, el responsable de que F. parece ignorar el papel primordialísimo que P. le concede a la religión, y a la religión histórica

institucionalizada, en concreto a la Iglesia, en sus análisis de la cultura y del ateísmo modernos.

Es cierto que «Feuerbach no es *totalmente* refutable» (147. Sub. mío). Como bien apunta F., también P. le reconoce su parte de razón. Pero, ¿es tan evidente que «nadie podrá probar nunca que no es el hombre el autor de su universo religioso» (147)? Tal vez fuera así si se da tan por sentado, como F. parece hacerlo, que lo transhistórico es «pura ausencia».

F. parece haber visto que todo el trabajo antropológico de P. va encaminado a mostrar que, en contra de la afirmación fundamental de Feuerbach y de sus muchos e ilustres seguidores, la idea de Dios no es una proyección cualquiera, sino «fundamental» (145). Tan fundamental, que sin ella resultaría imposible comprender lo que es el hombre. No se puede negar la sed sin negar al hombre mismo. F. parece incluso haberle otorgado una cierta credibilidad a los análisis antropológicos que conducen a P. a esta conclusión. Lo hemos notado ya más arriba: hay acuerdo en que la sed, la pregunta radical o la estructura anticipativa, son innegables en el hombre. Sin duda que no le pasará desapercibido a F. que esta postura antropológica está ya de por sí a años luz de la feuerbachiana.

Pero lo que F. no parece haber apreciado justamente es que lo dicho no es más que el presupuesto (cf. *Gottesgedanke...*, 16) de la respuesta que P. da a la teoría atea de la proyección. Con ello no se ha mostrado más (¡ni menos!) que la necesidad de la *idea* de Dios. F. parece no haber notado que el *quid* de la respuesta de P. está en algo que él ni siquiera menciona en todo el libro, es decir, en que el acceso a la *realidad* de Dios ha de realizarse, según el teólogo de Munich, en un movimiento que tiene la *forma* del clásico argumento anselmiano llamado ontológico. F. no habla del argumento ontológico más que de pasada y como de una curiosidad histórica (cf. 159); o, en otro contexto totalmente distinto, con un significado diverso del habitual (cf. 190). Pues bien, creo que se trata de algo central en el sistema pannenbergiano (Cf. *Wissenschaftstheorie...*, 302; *Gottesgedanke...*, 14s y *Grundfragen...*, I, 5, nota 2; II, 104). ¿Por qué?

Precisamente porque así se salva el concepto mismo de Dios como la realidad determinante de *todas* las cosas, es decir, también del conocimiento que de él pueda tener el hombre (cf. *Wissenschaftstheorie...*, 311, nota 615 y *Anthropologie...*, 89). Y si se «salva» no es algo que se deba ni al creyente ni mucho menos al teólogo. En este caso lo que se habría «alumbrado apresuradamente», o con todo sosiego, podría ser cualquier cosa, pero no Dios. Con lo cual estamos de nuevo ante la cuestión de la experiencia religiosa y de las religiones, como sus diversas

configuraciones históricas (no como meros testigos de la permanente presencia de la temática religiosa en la historia de la Humanidad: cf. 146). Ellas son los archivos que dan fe de la *presencia* del Absoluto. Su movida historia es la del camino de la revelación, que la divinidad va haciendo de sí misma. Un camino que, si bien marcado definitivamente en el acontecimiento de Jesucristo, sigue abierto todavía.

La forma del pensamiento de P. en este punto sería, pues, la de un argumento ontológico historizado. Si hay sed, el agua ha de ser necesariamente pensada. Pero bien pudiera ser que no la hubiera o no la hubiera siempre y para todos. P. cuenta explícitamente con esta posibilidad teórica de una ilusión irremontable y, en este sentido, constitutiva del ser humano (cf. *Wissenschaftstheorie...*, 311; *Grundfragen...*, I, 279s, 352; etc.). Pero para añadir enseguida que el hombre se encuentra desde siempre en «trato fáctico» con la fuente, es decir, con la raíz de su integralidad personal, con la unidad unificadora de su mundo (*Grundfragen...*, I, 283, 379; etc.). Así lo documenta la experiencia religiosa atestiguada en las diversas religiones. Es una experiencia —valga aquí para definirla la cita aducida, con F., más arriba— que parece que sigue siendo hoy posible para el hombre con antenas para ella. P. la describe más concretamente como la experiencia de la libertad. Pues en ella *se encuentra* el hombre consigo mismo, cuaja su personalidad (cf. *Gottesgedanke...*, 26s).

O sea, que el P. viene a decir que es Dios mismo el que le asegura al hombre su *presencia* cuando éste, aun en medio de la fragmentariedad y dislocación en que se encuentra en el mundo, hace la experiencia de su dinámica unidad personal. Una experiencia que, por definición, no se da solamente en la intimidad del individuo, sino en interacción permanente con su medio vital y social. Por eso, es decir, porque la problemática de la persona es hoy un vehículo ineludible de la experiencia religiosa (cf. *Gottesgedanke...*, 27, 42ss), P. ha dedicado muchas páginas al tema, no sólo en su última gran obra de Antropología. No vemos que F. se haga eco de ellas.

Pero la experiencia religiosa no tiene que ver solamente con la constitución de la persona. P. insiste también en que la religión es la base del «orden social verdadero» (cf. la misma entrevista con F., p. 281). Aquí habría, pues, otro gran campo en el que la divinidad se hace presente a los hombres. Un análisis de las diversas sociedades históricas bajo el punto de vista de su base religiosa, sería incluso el nivel en el que la teología se podría hacer cargo de su objeto de manera más «concreta» (cf. *Wissenschaftstheorie...*, 406). Es la tarea que habría de realizar una «teología de la historia», cuyas categorías fundamen-

tales serían las de «promesa», «elección» y juicio» (cf. *Die Bestimmung des Menschen*, 92).

En el libro que acabamos de citar P. ofrece algunos estudios en esta dirección. Es cierto que apenas si son más que un inicio. Pero eso no explica por qué F. parece ignorar totalmente esta temática. Pues su gran relevancia en la teología de P. se muestra también en por lo menos otros 36 artículos dedicados al tema de sociedad, derecho, política y religión, sin contar con los capítulos correspondientes de la *Anthropologie*. No parece, pues, exacto decir que P. aborde los temas de teología política «sólo esporádicamente»; de lo que, en cambio, sí que no cabe duda es de que lo hace «en una dinámica diferente de la de Metz» (206).

Por otro lado, hay un tema de «teología de la historia» que habría de ser considerado como una de las claves de todo el sistema de P. Nos referimos a las guerras de religión que siguieron a la Reforma. Aquella ruptura sangrienta de la unidad de la Iglesia es considerada por P. como «juicio» de Dios sobre la deformación dogmática y autoritaria del mensaje cristiano (cf. *Die Bestimmung...*, 110). El apartamiento de la fe cristiana y religiosa en general de la cultura europea moderna habría sido consecuencia de este «fracaso» del cristianismo, que le hizo incapaz de realizar su cometido como religión. Es una tesis repetida hasta la saciedad (cf. la misma entrevista ofrecida por F., p. 269 y, a modo de ejemplo, *Wissenschaftstheorie...*, 399, 442; *Die Bestimmung...*, 11s, 106s, 123, etc.; *Gottesgedanke...*, 85ss; *Anthropologie...*, 13, 17, 126, 161, etc.; o el artículo aparecido en castellano en *Anales Valentinus*, 1 [1975] 215). En el libro de F. no encontramos ni mención de este tema. Es la omisión tal vez más significativa de la incomprensión a la que nos venimos refiriendo. Y por eso opina F., erradamente, según creo, que para P. el ateísmo moderno sería un «inmenso malentendido teológico», fruto de una falsa teología de «determinados teólogos» (150). La confianza de P. en la teología es grande, pero no tanta. Todos los errores teológicos a los que se refiere F., ciertamente criticados por P. —como la separación inadecuada Dios/mundo, cf. 137—, y otros que él no menciona, pero no menos importantes para P. —como el problema de antropomorfismo—, sin el «catalizador» de los conflictos religiosos del XVII no hubieran sido suficientes para dar a luz la cultura secularista moderna. La religión no está en manos de los teólogos ni de los filósofos, ni siquiera, en definitiva, de los creyentes. Si Feuerbach, a pesar de su «chata» antropología, tuvo y, al parecer, tiene tanto éxito, ello se debe, en última instancia, a la dicha «catástrofe histórica» sufrida por el cristianismo moderno.

Sin duda que en relación con la minusvaloración de la importancia que tiene en el pensamiento de P. el hecho religioso y su instituciona-

lización histórica, habría que entender otra ausencia en la obra que comentamos: la del tema «Iglesia» como factor relevante para el acceso a/y conocimiento de Dios.

5. No es posible bajar aquí a más detalles sobre la interpretación y crítica que F. hace de P. Pero permítanseme todavía dos observaciones: una «técnica» y otra «personal».

No habría estado mal que una introducción en español al pensamiento de Pannenberg hubiera ofrecido una lista completa de sus trabajos disponibles en nuestra lengua. Aunque por lo general las traducciones dejan bastante que desear, la bibliografía pannenbergiana en castellano cuenta ya con 16 títulos diversos. No resulta satisfactorio que algunos de ellos, ni siquiera todos, se encuentren sólo dispersos en la bibliografía general de las obras de P. La lista de libros traducidos que el editor ofrece en página anterior a la portada es ciertamente una ayuda, pero no resuelve del todo esta pequeña deficiencia.

A la bibliografía general de P., por su parte, le faltan 26 de los 241 títulos que, por lo que sé, componían la obra pannenbergiana completa antes de la publicación del libro de F. En cambio adolece de repeticiones, a mi modo de ver, innecesarias, pues reseña también, sin criterio que me resulte claro y por lo general sin advertirlo, algunas traducciones, reediciones que no aportan novedades y trabajos idénticos publicados en diversos lugares bajo títulos diferentes. La ordenación de los títulos según el año de su publicación es útil, pero tiene algunos errores.

El tenor de este comentario podría dar la impresión de una burda falta de respeto ante la situación de «desesperación de fondo» (250) desde la que F. confiesa haber escrito su crítica de P. Lo que en realidad he buscado ha sido ante todo mostrar mi desacuerdo con su pretensión de haber «enumerado las claves fundamentales del pensamiento de Pannenberg» (202). Como fundamentación, apenas si he podido aquí más que aportar algunas referencias a la obra de P., que habría que completar y entender mejor en su contexto. Una buena ayuda para ello podría ser el excelente artículo de J. M. RUBIO FERRERES, *La mediación antropológica de Dios y la dimensión teológica de la antropología en W. Pannenberg*, *Communio* 18 (1985) 181-214.

Por lo demás, creo que la pasión, es decir, el sufrimiento por la verdad, que testimonian las páginas de F., merece, más incluso que el respeto, una solidaridad sin restricciones. Salidas al problema humano sólo se encontrarán desde ella. ¿No empezaría ya así de hecho el sufrimiento a ser en realidad y *por ventura* «una penúltima representación»?

JUAN A. MARTÍNEZ CAMINO