

LA TEORIA DE LA REVELACION EN WOLFHART PANNENBERG

INTRODUCCION: ENCUADRAMIENTO Y PROPOSITO

Wolfhart Pannenberg cuenta entre los más grandes teólogos de la actualidad. Con él ha entrado en la teología contemporánea algo más importante que un progreso lineal o una profundización en diversas cuestiones: ha entrado un modo alternativo de hacer teología. Modo que se encuadra directamente en la evolución dialéctica del protestantismo moderno; por eso es dentro de él donde con más claridad se perfila como un cambio de fase y como búsqueda de un nuevo paradigma. Dentro del catolicismo, el cambio no resulta acaso tan sensible, y en aspectos importantes tiene incluso mucho de acercamiento. Pero sería engañarse no percibir también la diferencia: aun en los puntos de mayor cercanía, la presencia del «principio protestante» y el estilo de la propia tradición se dejan sentir con fuerza inconfundible. Lo cual, bien mirado, constituye otra prueba de que aquí se está produciendo un cambio alternativo hacia esa teología *nueva*, verdaderamente ecuménica, que todos buscamos como fruto —no como mera corrección— de la crisis histórica que dividió a la teología.

Por eso resulta tan interesante su estudio. Y también tan difícil. Porque, en rigor, no está en ningún campo: está en ese «más allá» de lo nuevo, que obliga a salir de los esquemas habituales, para afrontar la cuestión en y por sí misma.

El tema de la revelación constituye, sin duda, el punto donde esto tiene su más clara confirmación. No me atrevería a afirmar que sea él también el núcleo irradiante de donde parte y donde se apoya todo

el pensamiento de Pannenberg. Pero al menos sí es cierto que fue el punto de partida real: la publicación de las «tesis dogmáticas sobre la doctrina de la revelación»¹ constituyó el anuncio público del nuevo giro que se iniciaba en la teología. No en vano se habló, a su propósito, de «manifiesto»².

No resulta, pues, extraño que sea también en este tema donde el interés y la dificultad de la nueva postura se hacen sentir con más fuerza. Cosa que tal vez nadie haya experimentado mejor que los que hemos tenido la suerte, y el trabajo, de irlo descubriendo paso a paso por nosotros mismos desde fuera de su tradición —confesional y de lengua— y todavía sin el auxilio de las síntesis explicativas que fueron apareciendo más tarde. Hemos sentido la *fascinación* de esta postura nítida, enérgica y brillante, tan sensible a las inquietudes radicales de la cultura moderna y tan por encima de las estrecheces confesionales. Pero hemos padecido también la *incomodidad* de un pensamiento que muchas veces se escapa cuando parecía completamente captado, que niega consecuencias que parecían obvias, o que integra en su construcción aspectos que se daban ya por excluidos. De hecho, la obra de Pannenberg es, en este sentido, una fuente continua de sugerencias y una perenne raíz de perplejidades³.

A esto hay que añadir una modificación permanente y una constante matización, que no reniega de lo anterior, pero que va completándolo y transformándolo en puntos decisivos. Casi nunca resulta tan fácil como podía parecer a primera vista, comprender el fondo de este pensamiento. De hecho, observando las discusiones, se tiene muchas veces la impresión de asistir a un diálogo irreal, a dos voces, que en apariencia se entienden entre sí, pero que en realidad hablan un idioma distinto, puesto que palabras idénticas están cubriendo campos semánticos diferentes.

Ante una situación así, nada más estéril que perderse en discusiones de detalle. J. M. Robinson lo indicó indirectamente con una aguda observación a propósito de los debates iniciales:

¹ En *Offenbarung als Geschichte*, ed. por W. Pannenberg, junto con R. Rendtorff, U. Wilckens y T. Rendtorff, en 1961. Citaremos por la 4.ª ed., Göttingen 1970. Hay trad. castellana en Sígueme, Salamanca. (Citado: OG.)

² Cfr. noticia fundamental y resumen en R. GIBELLINI, *Teologia e ragione. Itinerario e opera di Wolfhart Pannenberg*, Brescia 1980, p. 40-54. (Citado: Gibellini.)

³ Ya nos habíamos ocupado de esto en A. TORRES QUEIRUGA, *Constitución y evolución del dogma*, Madrid 1977 (= número monográfico de la rev. *Compostellenum* 1976), p. 220-226. Lo allí dicho lo consideramos fundamentalmente válido, pero entre tanto creemos haber comprendido mejor a Pannenberg y aprendido mucho de su postura.

«Naturalmente Klein está sacando aquí de la postura de Pannenberg inferencias que él mismo no saca. Y sólo en un sentido secundario pueden tales inferencias, incluso cuando son válidas, desafiar seriamente a una teología que preferiría reformular su posición antes de ser constreñida a sacarlas»⁴.

Sería simplismo interpretar que Robinson está aludiendo a una mera acomodación oportunista o a una simple «estrategia de inmunización». Se trata de algo más profundo: del predominio de la *intención* —es decir, de aquello que se intuye y se busca comprender— sobre los medios y razonamientos mediante los cuales esa intención se esfuerza por realizarse teóricamente. Tal predominio impone siempre —como el mismo Pannenberg analizó a otro respecto frente a la crítica popperiana, apoyándose en la obra de Thomas Kuhn— una epistemología que podríamos llamar de «ajustamiento», más que una de simple y rotunda «falsificación»⁵. Esta segunda sólo se da cuando resulta ya evidente que los antiguos paradigmas son totalmente incapaces de responder a las objeciones, y de modificarse para asimilar los nuevos datos. (Otra cuestión es la de saber si, con el progreso de su pensamiento, no llegará a producirse algo así en la obra pannenberguiana: personalmente no me parece imposible que en este punto pueda llegarse un día a hablar de un «segundo Pannenberg».)

En todo caso, estas consideraciones van a delimitar el propósito del presente trabajo. Más que a la discusión de detalle —que no rehuiré, cuando sea necesaria—, se dirige a la concepción de conjunto. Trata de poner al descubierto la clave hermenéutica que permita comprender el dinamismo profundo de la construcción teórica, la intención de fondo que le da coherencia y determina su organización. Desde ella intentará valorar su aportación, pero también mostrar sus condicionamientos y su posible unilateralidad. Todo ello con el propósito de mostrar que tal vez sea posible recoger esa aportación, encuadrándola en una postura más comprensiva, que —sin romper con ella, sino más bien prolongando su intención— permita liberarla de su unilateralidad. Como es obvio, de ningún modo estamos seguros de lograrlo; pero creemos que, al menos, así se entabla un tipo de diálogo que es en sí mismo fecundo y sugerente.

⁴ *Revelation as Word and as History*, en J. M. ROBINSON-J. COBB Jr. (ed.), *Theology as History*, New York-Evanston-London 1967, p. 83. En idéntico sentido observa M. Seckler que Pannenberg puede afrontar a sus críticos «porque su pensamiento puede y quiere crecer con los desafíos del tema y de la crítica»: *Zur Diskussion um das Offenbarungsverständnis W. Pannenberg's*: *MüThZ* 2 (1968) 134.

⁵ Cfr. *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1973, p. 56-60.

A) EL PLANTEAMIENTO DE PANNENBERG

1. UN CONSTRUCTO SISTEMÁTICO: LA REVELACIÓN
«EN CUANTO» DEMOSTRABLE

1. Un pensamiento profundo es siempre una respuesta a un gran desafío. El de Pannenberg está determinado, sin lugar a dudas, por las grandes y decisivas preguntas que al cristianismo se le abrieron en la Ilustración. C. E. Braaten lo ha mostrado en un análisis lúcido⁶, cuyo acierto reconoció el mismo Pannenberg⁷. Hay en éste una «opción por la Ilustración»⁸, que determina lo más profundo de su pensamiento:

«La teología pannenberguiana siente agudamente la urgencia de una justificación racional de la verdad de la fe; en este sentido, es una teología estructuralmente, y no sólo cronológica o intencionalmente, post-ilustrada»⁹.

Este marco global determina el más concreto en el que inmediatamente se encuadra: la reacción contra la «teología de la palabra», contra su «fideísmo» y su «irracionalismo», ante todo en la versión neo-ortodoxa de K. Barth, pero también en la de Bultmann, debido principalmente a la distancia por él introducida entre los hechos históricos y su significado salvífico¹⁰. Nada repugna tanto a Pannenberg como la actitud barthiana del «come, pájaro, o muere»¹¹, que en definitiva implica un «subjektivismo irracionalista» y una «concepción autoritaria de la fe»¹². Detrás de todo esto acecha el peligro mortal de convertir a la fe en «ciega ingenuidad, credulidad o incluso superstición», reduciendo la convicción creyente a un anacrónico «*asylum ignorantiae*»¹³.

⁶ *History and Hermeneutics*, Philadelphia 1966.

⁷ *Grundfragen systematischer Theologie* I, 2, Aufl., Göttingen 1971, p. 9. Citado: *Grundfragen* I.)

⁸ P. EICHER, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, páginas 426-432.

⁹ GIBELLINI, p. 67.

¹⁰ La historia detallada de esta reacción puede verse en J. M. ROBINSON, l.c. (n. 4) p. 13-42.

¹¹ Se trata de la conocida expresión de D. BONHÖFFER, *Widerstand und Ergebung*, München 1951, p. 184.

¹² Así pinta en conferencias de divulgación el clima al que se opone: *Glaube und Wirklichkeit. Kleine Beiträge zum christlichen Denken*, München 1975, p. 8-9.

¹³ Las primeras expresiones vienen de la discusión americana (o.c., nota 4,

Frente a esto su postura es clara: hoy la revelación sólo resulta aceptable, si se puede validar ante la razón crítica y la investigación histórica. La tercera de sus tesis lo expresa con toda claridad:

«A diferencia de las apariciones (*Erscheinungen*) particulares, la revelación histórica está abierta a todo el que tiene ojos para ver. Posee carácter universal»¹⁴.

La actuación del Dios bíblico «no es un acontecimiento secreto y misterioso», que pudiese ser confundido con un «saber secreto gnóstico». Ni siquiera acontece «sólo para Israel, sino para todos los pueblos»; lo que en ella se muestra «no es imaginación de ánimas pías, sino que acontece ante los ojos de todos, y el significado que le es inherente —la revelación de la divinidad de Yahweh— se les impone también a todos»¹⁵. Por eso no se trata de un conocimiento «sobrenatural», aunque sí sea gratuito:

«Los acontecimientos que revelan a Dios y el mensaje que narra estos acontecimientos, conducen al hombre a un conocimiento que él no tiene por sí mismo. Pero estos acontecimientos tienen una fuerza realmente convincente. Cuando son percibidos como lo que son, en el contexto histórico al que por naturaleza pertenecen, entonces hablan su propia lengua, la lengua de los hechos. En esta lengua de los hechos mostró Dios su divinidad»¹⁶.

Pensar lo contrario equivaldría a «hacer de la verdad cristiana un asunto de conventículos»¹⁷.

2. Cabe afirmar que todo el proyecto de Pannenberg está movido por el deseo de dar una respuesta adecuada a esta problemática. La construcción global, las ideas particulares, las matizaciones que va introduciendo encuentran aquí su referencia primordial y su criterio decisivo. De forma clara y sintética, su programa puede enunciarse así: *elaborar una teoría de la revelación en cuanto demostrable con certeza por la razón histórico-crítica*. La formalidad «en cuanto demostrable» es decisiva, y no le resulta difícil a un examen atento advertir que todo

p. 130-131); la última de la discusión con Althaus («Einsicht und Glaube», en *Grundfragen* I, p. 235).

¹⁴ OG, p. 98.

¹⁵ OG, p. 98-99.

¹⁶ OG, p. 100.

¹⁷ *Ibíd.*

gira en torno a ese concepto *sistemático*. De ahí: «teoría de la revelación» en nuestro título.

Es decir, que no nos hallamos tanto ante un concepto inductivo de la revelación, elaborado lentamente a partir de los datos, cuanto ante una concepción ya decidida, que se quiere demostrar como válida, estructurando desde ella la comprensión misma de los datos. No pretendemos con esto descalificar la teoría, sino señalar simplemente su marcado carácter de *hipótesis* a demostrar desde el principio. Hipótesis que no es, a pesar de todo, arbitraria; pero que, más que punto intermedio de llegada a partir de una larga elaboración previa sobre el análisis concreto de los datos, es un punto de partida global, justificado como *reacción histórica* ante una teoría dominante —la teología de la palabra y su tradición— considerada insatisfactoria.

Nos parece que de este modo queda al descubierto *la clave hermenéutica fundamental para comprender la concepción pannenberguiana de la revelación*. La relación entre esta dinámica de fondo y las matizaciones con las que se va revistiendo en la discusión posterior, constituyen acaso el mejor método para comprender, en sus aportes y limitaciones, el significado del intento.

Dado que en cuestiones de cierto calado hermenéutico la fuerza explicativa es muchas veces la mejor verificación, intentaremos aplicar este principio a los dos puntos claves que constituyen tal vez los puntos neurálgicos de su aportación: 1) el carácter *indirecto* de la revelación, con su oposición radical a la concepción tradicional de la «palabra inspirada», y 2) el carácter *final*, con su drástica devaluación de toda «manifestación divina» que no sea la revelación definitiva en la resurrección de Cristo. Antes será preciso enmarcar brevemente ambos puntos en el proyecto de conjunto.

3. Aunque no estén muy definidas, cabe señalar varias *etapas* en este proyecto, atendiendo sobre todo a tomas expresas de postura ante los interrogantes y objeciones que se le van haciendo¹⁸. Tomando como punto «oficial» de partida la publicación de *La revelación como historia*, las más salientes serían:

1.^a La *etapa previa*, representada por la publicación del artículo *Acontecimiento salvífico e historia*, en 1959¹⁹.

¹⁸ Nos inspiramos principalmente en la periodización de R. GIBELLINI, p. 28-106; tenemos también en cuenta las observaciones de P. EICHER, o.c. (n. 8) p. 433-439, y *Geshichte und Wort Gottes. Ein Protokoll der Pannenbergdiskussion von 1961-1972*: Catholica 32 (1978) 321-354.

¹⁹ *Heilsgeschehen und Geschichte*: KerDogma 5 (1959) 218-237, 259-288; recogido en *Grundfragen I*, p. 22-78.

2.^a La aludida «publicación» de la teoría, en 1961.

3.^a La *discusión europea*, con dos fases: 1) la que acaba con la publicación del *epílogo a la segunda edición*, en 1963²⁰, y 2) la que sigue a esta toma de postura y que, aunque no directamente, Pannenberg recoge en importantes artículos de *elucidación hermenéutica*, reunidos luego en el primer tomo de *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, 1967²¹; también se referirá a ella en la etapa siguiente.

4.^a La *discusión americana*, subsiguiente a una visita a U.S.A. en 1963 como profesor invitado, que amplía y flexibiliza algunos aspectos y es recogida en *La teología como historia*, 1967²².

5.^a La *discusión católica*, que distinguimos un poco artificialmente de la 3.^a por atender más que nada a su toma de postura ante el diálogo abierto por I. Berten, en 1969²³.

Posteriormente habrá todavía publicaciones importantes, pero que no introducen variaciones substanciales. Señalemos principalmente: *Teoría de la ciencia y teología*, 1973²⁴; *Fe y realidad*, 1975²⁵, que son, como realza el subtítulo, «pequeñas aportaciones al pensamiento cristiano», de carácter divulgativo, pero con alguna precisión importante; el segundo tomo de *Cuestiones fundamentales*, 1980²⁶, con muy sugestivas profundizaciones de tipo dogmático y precisiones interesantes, sobre todo alrededor de la cristología.

4. Lo significativo es que la que hemos considerado idea clave —«la revelación en cuanto demostrable con certeza por la razón histórico-crítica»— atraviesa, determinándola, toda la evolución, y aparece con todo vigor desde el primer momento.

Puede decirse que ya en 1959 está fundamentalmente completo el programa. Pannenberg se propone recuperar la historia, con todas las consecuencias: «La historia es el horizonte más comprehensivo de la teología cristiana», es la afirmación que abre el artículo²⁷. Ni la teología existencial de Bultmann y Gogarten, que «diluye la historia en la historicidad de la existencia»; ni la tesis de Kähler y Barth, que hace «su-

²⁰ OG, p. 132-148.

²¹ Cit. en nota 7.

²² Cit. en nota 4.

²³ *Histoire, révélation et foi. Dialogue avec Wolfhart Pannenberg*, Bruxelles 1969; citaremos por la ed. alemana *Geschichte, Offenbarung und Glaube*, München 1970. Para otros autores cfr. GIBELLINI, p. 104-106, y P. EICHER, a.c. (n. 18).

²⁴ *Wissenschaftstheorie und Theologie*, cit. nota 5.

²⁵ Cit. nota 12.

²⁶ *Grundfragen systematischer Theologie II*, Göttingen 1980.

²⁷ L.c., p. 22.

prahistórico» al contenido de la fe —para ponerla al abrigo de la crítica histórica—, son ya sostenibles²⁸. Ni siquiera es suficiente el avance que suponen las posiciones histórico-salvíficas de E. Kinder, W. Künneth y P. Althaus, que «subrayan la significación de lo histórico como *conditio sine qua non* de la fe, pero sin encontrar la revelación de Dios en lo en sí mismo constatable históricamente»²⁹. Es preciso exponerse de cuerpo entero a la historia crítica, evitando todo «supranaturalismo», pues «cómo obra Dios y cómo ha ido fundando la continuidad de la historia, sólo puede enseñarlo la misma historia»³⁰. El autor es consciente de la novedad de su posición:

«Una tal teología de la historia se distingue del habitual pensamiento histórico-salvífico por el hecho de que quiere ser por principio verificable históricamente»³¹.

Para conseguirlo, hay un punto de partida indispensable: la demostración de que el Dios único y creador que determina la totalidad de lo real se ha manifestado, sólo es posible en el horizonte de la *historia universal*³². Y la dificultad crucial de absolutismo que amenaza a todo proyecto de concepción total —Kierkegaard contra Hegel—, tiene ya ahora solución mediante un concepto clave que más tarde elaborará sin ocultar el entusiasmo de su descubrimiento: la *prolepsis*³³, o anticipación del final de la historia en el acontecimiento concreto de la resurrección de Cristo, que adelanta lo definitivo sin cerrar el futuro:

«La historia no queda anulada. Más bien, precisamente porque el fin de la historia ya está presente, es posible una comprensión de la historia como un todo»³⁴.

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ *L.c.*, p. 62.

³⁰ *L.c.*, p. 75.

³¹ *L.c.*, p. 76. Todas estas ideas son profundizadas y radicalizadas en su recepción de la obra de G. VON RAD, cfr. *Kerygma und Geschichte*, en *Grundfragen I*, p. 79-90.

³² *L.c.*, principalmente p. 66-75.

³³ Cfr. *Hermeneutik und Universalgeschichte*, en *Grundfragen I*, p. 91-122 (especialmente p. 116-122), y *Über historische und theologische Hermeneutik*, *ibíd.*, p. 123-158. Sobre el tema cfr. R. BLÁZQUEZ, *La resurrección en la cristología de Wolfhart Pannenberg*, Vitoria 1976, p. 94-124.

³⁴ *L.c.*, p. 43.

De este modo, Pannenberg consigue un brillante y sólido *constructo sistemático* que le permite afrontar el nuevo programa. Encuadrada en la historia universal, la revelación cristiana resulta ya demostrable y dispuesta a la confrontación tanto con las exigencias de la razón histórico-crítica como con la competencia de las demás religiones. De momento, da incluso la impresión de un cierto optimismo hermenéutico del «hecho bruto» —las precisiones vendrán más tarde— y de un entusiasmo demostrativo que posteriormente deberá rebajar en muchos puntos. Véase una observación a propósito de Karl Jaspers, tangencial, pero que por lo mismo muestra bien ese entusiasmo inicial:

«Que el acontecimiento en que se funda la fe debe ser también accesible al 'conocimiento empírico' (*empirischer Einsicht*), al menos en principio, fue mostrado arriba. Que Jesucristo es el 'eje' de la historia porque es su perfección (*Vollendung*) ya iniciada, lo encontrará confirmado también empíricamente un cristiano. Este ha de confiar en que la marcha de la historia lo seguirá confirmado en su convicción. Y llegará el día en que la confirmación empírica del conocimiento cristiano de Jesucristo como perfección de la historia será reconocido, a gusto o a contragusto, por todos los hombres»³⁵.

Esto puede dar una idea de la fuerza con que la concepción de la revelación en Pannenberg ha sido modelada por su inclusión en ese constructo: tiene que poder mostrarse en los *hechos* mismos, para ser accesible al método histórico-crítico, y tiene que definirse desde el *final* de la historia, para que sea posible una demostración definitiva. Son justamente los dos puntos anunciados.

2. REVELACIÓN «INDIRECTA» Y PALABRA INSPIRADA

1. El primero fue, efectivamente, el punto de partida. El autor no se cansará de repetir tanto el *propósito* —la revelación tiene que justificarse por sí misma; no presupone la fe, sino que la funda— como el *modo*: deberá justificarse en los hechos mismos de la historia, sin «suplemento» de palabra o inspiración, que la sustraerían al control crítico, haciéndola arbitraria y autoritaria. Basta con tener ojos y querer ver: la revelación está patente en los hechos objetivos. De entrada —como se deja notar en el artículo de 1959— parece incluso tratarse de los

³⁵ L.c., p. 73, nota 66.

hechos sin más, tal como resultan reconstruibles por la historia crítica. La antítesis con la teología de la palabra sería así perfecta, y tal vez este fuese el «tipo ideal» (*Idealtyp*: Weber) del proyecto originario.

La insistencia en el carácter *indirecto* de la revelación está relacionada con esta eliminación de la necesidad de la palabra. Cuando se parte espontáneamente de una concepción no-verbalista de la revelación —no tan marcada por la «sola Scriptura» ni por la inflación neo-ortodoxa de la palabra—, puede no percibirse bien la punta de esta insistencia. Por eso conviene aclararla con cierta detención.

En el trasfondo histórico está la concepción de la «antigua ortodoxia protestante», que concebía de un modo literal la inspiración como una «comunicación directa» de contenidos por parte de Dios³⁶. Lo que se pretende excluir es, pues, una revelación concebida como palabra de Dios que *habla* por la boca del profeta o *dicta* las palabras de la escritura. Dicho de otro modo que muestra acaso mejor el peligro que teme Pannenberg: se pretende excluir que el profeta —o el predicador o el teólogo— pueda pensar que «Dios habla por su boca»³⁷.

Eso implicaría: o una «representación gnóstica de la revelación», que imagina a Dios hablando directamente para contar sus secretos; o, como de modo afín a ella piensa la «moderna teología personalista de la palabra», una «autocomunicación directa de una persona a un tú»³⁸. Trasfondo que aparece también claro al trasluz de la disputa —tan instructiva en muchos aspectos— entre W. Zimmerli y el pannenberguiano R. Rendtorff acerca de si Dios se «demuestra» (*Erweiswort*) en la historia, como piensa el segundo (en el sentido de que el hombre cae en la cuenta de quién es Dios descubriéndolo en sus actuaciones y poniendo luego *como consecuencia* en su boca las palabras «yo soy Yahweh»); o de si, como piensa el primero, se «da a conocer directamente» (*Erkenntnisformel*): yo soy Yahweh que hago estas cosas en las cuales me podéis conocer³⁹.

2. Ahora bien, si esta exclusión de la palabra resultaba justa en lo que pretendía positivamente —presentar una revelación no arbitraria

³⁶ OG, p. 16.

³⁷ *El futuro de la religión* (ed. por E. SCHILLEBEECKX y T. SCHOOF), Salamanca 1975, p. 197; cfr. p. 196-17, donde, en diálogo, aparece su viva reacción contra las «formas autoritarias de transmisión» del cristianismo.

³⁸ OG, p. 14.

³⁹ Expresado de un modo simple; cfr. W. ZIMMERLI, «*Ich bin Jahwe*». *Geschichte und Altes Testament*, en *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum A. T.*, München 1961, p. 11-40; R. RENDTORFF, *Die Offenbarungsvorstellungen im Alten Israel*, en OG, p. 21-41, y *Geschichte und Wort im A. T.*: EvTh 22 (1962) 621-649. Cfr. buenos resúmenes en J. M. ROBINSON, l.c. (n. 4), p. 42-62, y GIBELLINI, 43-46, 56-62.

y no autoritaria—, no resultó tan acertada en la realización de su alternativa. De hecho, hay sobre todo una circunstancia que implica, en el fondo, por parte de Pannenberg un reconocimiento de esta deficiencia y un intento de corrección. Se trata de la re-introducción de la palabra en el hecho por medio de la «historia de la tradición» (*Überlieferungsgeschichte*):

«Los acontecimientos de la historia hablan su propia lengua, la lengua de los hechos; pero esa lengua sólo se hace audible en el contexto de tradición y de espera en que acaecen los sucesos»⁴⁰.

El profundo significado de este hecho fue subrayado enérgicamente por G. Klein⁴¹ y J. Moltmann⁴², entre otros: dejando de lado la cuestión de si esto implica o no una superación de la teología de la palabra, o de si supone una mutación en la postura de Pannenberg, de lo que no cabe duda es de que aquí se ha producido uno de esos «ajustamientos» profundos del sistema, que indican un punto sensible del mismo.

Entró, con certeza, en juego una profundización hermenéutica, tal como aparece en las publicaciones a partir de esos años. Pero la causa principal ha sido, muy probablemente, la constricción sistemática: el esquema inicial *promesa-cumplimiento* no se mostró tan apto para la «demostración» buscada como al principio pudo parecer, porque —las palabras son sintomáticas— «para un juicio histórico los ‘cumplimientos’ bíblicos no se ensamblan tan sin fisuras a las promesas como lo quiere la dogmática bíblica de la historia»⁴³ (y, cabría añadir, como lo necesitaba el sistema). La honestidad intelectual de Pannenberg está en reconocerlo así: la «historia de la tradición» será el nuevo recurso⁴⁴, pero al aflojar el «sistema» muestra también su debilidad y acaso su no necesidad (es decir, como pretendemos, que cabe integrar su intención desde una comprensión distinta).

⁴⁰ OG, p. 112; cfr. 112-114 (tesis 7.^a).

⁴¹ Esp. en *Theologie des Wortes Gottes und die Hypothese der Universalgeschichte. Zur Auseinandersetzung mit W. P.*, München 1964, p. 13.

⁴² *Teología de la esperanza*, Salamanca 1969, p. 104-105.

⁴³ *Grundfragen I*, p. 9.

⁴⁴ I. BERTEN (o.c. nota 23) resalta bien la importancia del cambio. Señala que, mientras la «historia de la tradición» es un «concepto sistemático» (p. 81), la promesa-cumplimiento es una «estructura» concreta, que remite al «sentido» actual y se apoya en la «fidelidad» real de Dios (p. 80-81); cfr. 79-83. En su respuesta Pannenberg no niega esto, sino que se limita a insistir en su valor sistemático (p. 134; cfr. p. 133-135). Cfr. también las observaciones de H. Th. GOEBEL, *Wort Gottes als Auftrag. Zur Theologie von R. Bultmann, G. Ebeling und W. Pannenberg*, Neukirchen 1972, p. 200-201.

Además hay que señalar que la introducción de la nueva categoría descansa en una abstracción. La «historia de la tradición» funciona primariamente para comprender la revelación *ya constituida*: para fundar su evidencia y su demostrabilidad. Pero, a pesar de alusiones esporádicas, su uso da siempre por supuesta la cuestión fundamental de la revelación *in fieri*, es decir, del surgir originario de la experiencia reveladora: los hechos demuestran la revelación porque se comprenden en el contexto de la tradición, *pero no se analiza de verdad cómo se forma ese contexto*. Pannenberg afirma sin más: «En relación con el correspondiente contexto de tradición en que se insertan, los acontecimientos tienen su significado original, dado ya con su lugar histórico»⁴⁵; y poco más adelante: «La captación 'espontánea' (*unbefangene*) de los acontecimientos que revelan a Dios se dirige justamente a su situación en el contexto histórico, a su *significado original mediado por el contexto de tradición* dentro del que acaecieron»⁴⁶.

Subrayamos nosotros, porque ¿es esto tan claro? Que el contexto *medie* el significado original, constituye la justa insistencia del autor; pero cómo haya aparecido ese significado *original*, queda sin pensar, y ese es justamente el misterio de la revelación, lo nuevo y específico que la caracteriza. Dicho de modo concreto: que nosotros hoy, desde la tradición bíblica, logremos *también* ver en el destierro babilónico la mano del Señor, es lo que nos explica Pannenberg; pero la pregunta que no afronta es la otra: ¿por qué muchos israelitas de entonces —la mayoría— vieron ahí la «derrota de Yahweh» ante los dioses babilónicos y abandonaron su fe en él, mientras que unos pocos —Jeremías, Ezequiel, los continuadores del libro de Isaías, el grupo P...— descubrieron un nuevo y más profundo modo de su presencia, ayudando también a los demás a descubrirlo y haciendo avanzar la revelación?

3. Estas observaciones no pretenden afirmar que la teoría pannenberguiana haga imposible una explicación. Detectan el hecho de que no la ofrece expresamente. Y no la ofrece, porque cae fuera de la dinámica de su constructo sistemático: al querer probar que la revelación es «demostrable» —por lo demás ese es el problema real con que se encuentra un pensamiento tan marcado por una honda preocupación apologetica como el suyo—, da por supuesto el hecho de la revelación ya constituida. El problema aparece cuando se le cuestiona precisamente ese supuesto. Se nota entonces la incomodidad de su postura y la carencia de un adecuado lugar sistemático para esa cuestión. Se nota ya

⁴⁵ OG, p. 137.

⁴⁶ OG, p. 138, subrayado nuestro.

en la disputa con Althaus y se hace más palpable en la discusión americana, como habrá todavía ocasión de señalar con más detalle.

Pannenberg es siempre claro y preciso cuando rechaza la *palabra* o la *inspiración* concebidas como «suplemento» de un significado que no está en los hechos. Deja de serlo en cuanto, excluido eso, les busca a pesar de todo un rol que parece innegable. Aparece entonces en él una doble tendencia. Por una parte, trata de minimizar y hacer marginal su influencia, reduciéndola al papel psicológico de «eliminar prejuicios» que impiden ver la verdad evidente⁴⁷, o de influir positivamente en la «imaginación» para aumentar la «disponibilidad» de aceptar y de abrir los ojos para ver⁴⁸. Por otra, cree reconocerse sin más en la postura del oponente, siempre que se comprenda de modo que no implique ese «suplemento» que él busca ante todo rechazar:

«¿Es necesaria (la inspiración) únicamente porque el significado inherente a los acontecimientos no es sin más captado, aunque es fundamentalmente mostrable (*grundsätzlich aufzeigbar*) desde los mismos hechos? En ese caso la inspiración no añade ningún contenido al acontecimiento, y si Althaus se refiere únicamente a esto, entonces no hay oposición entre nosotros»⁴⁹.

Un párrafo así resulta enormemente significativo. Porque es verdad que al calor de un diálogo serio y profundo se ha producido un acercamiento real: Althaus quiere realmente ofrecer una explicación en la que la necesidad del Espíritu no es un «añadido», sino que su actuar «no es otra cosa que la palabra misma que se hace efectiva»⁵⁰; y Pannenberg quiere efectivamente que en su explicación haya lugar para una auténtica «iluminación» y para el reconocimiento de que la llegada del hombre a la fe es un «regalo de Dios»⁵¹. Pero si eso es verdad al nivel de intenciones, no lo es tanto al nivel de realizaciones sistemáticas:

⁴⁷ *Grundfragen* I, p. 232-234.

⁴⁸ «Response to the Discussion», en o.c. (n. 4) p. 236-237. (Citaremos: *Response*.)

⁴⁹ *Grundfragen* I, p. 231. Cfr. también: «Las reflexiones hechas hasta aquí no pretenden rechazar que —no en vistas a la verdad del contenido del mensaje de Cristo, pero sí en vistas a la realización anímica de su reconocimiento— es necesaria una iluminación, pero que lo que es verdadero por sí se le aparezca también como tal a un hombre» (ibíd., p. 232).

⁵⁰ *Offenbarung als Geschichte und Glaube. Bemerkungen zu W. Pannenberg's Begriff der Offenbarung*: ThLZ 87 (1962) 321-330, en p. 327. Cfr. también las observaciones —que se remiten a Althaus— de G. MUSCHALEK - A. GAMPER, *Offenbarung in Geschichte*: ZKTh 86 (1964) 180-196, esp. p. 191-194.

⁵¹ *Grundfragen* I, p. 232.

Althaus tematiza la gratuidad de la gracia con un estilo —Dios obra «como y cuando quiere», y «la posibilidad de la increencia también está fundada en el modo de la revelación de Dios»⁵²— que recuerda demasiado lo arbitrario y autoritario, y que hace exclamar a Pannenberg: lo «encuentro espantoso»⁵³; por su parte, Pannenberg hace aquí concesiones e inicia intuiciones que no recoge en su sistema (ni tal vez quepan en él como tal «sistema»)⁵⁴.

Pero sobre esto volveremos más tarde. Ahora interesa dejar constancia de cómo desde el tema de la *palabra* se abre un espacio para una concepción que recoja la intención de Pannenberg, sin necesidad de recurrir a su sistematización. Cosa que posiblemente resulte todavía más clara desde el segundo punto que vamos a abordar.

3. REVELACIÓN «FINAL» Y REVELACIONES NO CRISTIANAS

1. En efecto, el carácter constructo de la teoría se deja sentir con especial insistencia en la propiedad de *final* que Pannenberg pretende unir indisolublemente al concepto de revelación. Hasta el punto de que en su presentación inicial la argumentación acaba moviéndose en círculo: define la revelación como «auto-revelación», que como tal sólo se puede dar en cuanto *revelación total* al final de la historia, y *desde ahí* niega el carácter de revelación a toda manifestación de Dios que no sea total, aunque en algún punto tenga que forzar los datos y se resienta la coherencia de la argumentación⁵⁵. Vale la pena detenerse en este punto.

El ensayo inicial de «Revelación como historia» deja ver con claridad esa estructura circular. Consciente de su innovación, Pannenberg se esfuerza en dar por supuesta la nueva definición, tratando de conferirle legitimidad histórica. La introduce de modo indirecto, apoyándose en el filósofo Hegel y en el teólogo Barth: subraya la «notable unanimi-

⁵² A.c. (n. 50), p. 327-328.

⁵³ *Grundfragen* I, p. 233, nota 11.

⁵⁴ Cfr. esp. *ibíd.*, p. 234.

⁵⁵ Indudablemente, un autor tiene derecho a definir sus conceptos; pero éstos tienen muchas veces una concreción —y, por tanto, también una legitimidad— histórica, que puede hacer peligrosa, o por lo menos incómoda y ambigua, una definición que rompa demasiado abruptamente con el «uso» normal. Porque entonces el significado adquirido y el significado innovador tienden a confundirse en el diálogo, de modo que lo que pudiera ser sólo disputa de palabras, acaba teniendo consecuencias de contenido. Gran parte de la discusión acerca de la teoría de Pannenberg está lastrada de este equívoco. Por eso aquí nos esforzamos por mantener distintos el nivel del *sistema* y el de la *intención*.

dad», el «hecho de la extensión general» del concepto de revelación como «auto-revelación» (*Selbstoffenbarung*)⁵⁶. A partir de Hegel muestra cómo este concepto implica el desvelamiento *total* de la «esencia» (*Wesen*) de Dios⁵⁷. Y a partir de Barth deduce su carácter *único*⁵⁸.

El modo indirecto de la introducción del concepto contrasta con la energía con que insiste en que sólo así se da revelación «en sentido estricto», en su «concepto estricto», «en sentido pleno y exclusivo»⁵⁹. Sentido que implica como condición de posibilidad la identidad entre Dios y el «medio de su revelación». Pero esa condición sólo se cumple en Cristo⁶⁰. La consecuencia se impone entonces por sí misma: *revela-estricta sólo puede serla la auto-revelación de Dios en Cristo (resuscitado)*.

2. Como es obvio, este concepto deja fuera de sí la «revelación» de las religiones no bíblicas y la del mismo Antiguo Testamento. El autor no se arredra y admite la consecuencia, afirmando que en esos casos se trata de «manifestaciones», o, justamente, de «revelaciones» (en plural: luego, no de *la* revelación). Y de revelaciones hablan precisamente los teólogos que «no toman el concepto en el sentido estricto de Barth»⁶¹ (quien, curiosamente, de blanco principal del ataque de la teoría pasa aquí a norma, si bien también él mismo «amenaza de algún modo esta intuición fundamental con la afirmación de que la 'figura' de la revelación significa también un ocultamiento») ⁶². En realidad, ni en los «medios creaturales» de las religiones ni en las «acciones divinas» del Antiguo Testamento se da revelación, porque en ninguno de los dos casos hay identidad esencial con Dios⁶³.

De este modo Pannenberg logró algo fundamental para su propósito: «La relación entre la unidad de la revelación y la estructura formal del concepto de 'auto-revelación'»⁶⁴. Es decir, que la revelación (= auto-revelación) implica en su mismo concepto el ser una manifestación *única y total* por parte de Dios. Pero es también consciente de que no resulta tan fácil justificar este concepto, y reconoce que «la divergencia de las soluciones remite a profundas dificultades en la cosa misma»⁶⁵.

⁵⁶ OG, p. 7-11.

⁵⁷ OG, p. 89.

⁵⁸ OG, p. 9-11.

⁵⁹ OG, p. 10.9.17.

⁶⁰ OG, p. 9-10.

⁶¹ OG, p. 10.

⁶² OG, p. 11.

⁶³ OG, p. 10.

⁶⁴ OG, p. 11.

⁶⁵ OG, p. 11.

De hecho, los datos bíblicos ofrecen evidente resistencia a tal encuadramiento. Y Pannenberg va a necesitar una dialéctica tan hábil e inteligente como artificiosa, para vencer esa resistencia. Si antes se apoyó en la *auto-revelación* para fundar su carácter *único*, ahora da la impresión de querer destruir ese concepto eliminando el componente *auto*, que sugiere espontáneamente la idea de comunicación directa de la intimidad. Porque ya sabemos que esta comunión directa iría contra otro interés fundamental del autor: el carácter *indirecto*, necesario para la demostración mediante la historia. La marcha del razonamiento está determinada por estas preocupaciones.

De entrada, ante la falta de una palabra bíblica para el concepto de «auto-revelación», parece querer buscar por todos los medios indicios que confirmen por lo menos su significado. Pero lo que de hecho busca no es el significado que de modo espontáneo sugiere la palabra, sino el que pide la hipótesis sistemática previamente elaborada. Todo el esfuerzo va encaminado a mostrar que la Biblia no habla nunca de *auto-revelación*, porque ni en el Nuevo ni en el Antiguo Testamento las palabras que significan revelación tienen en ningún lugar, «sin añadido ulterior, a Dios por objeto»⁶⁶.

Esto no le resulta difícil mostrarlo cuando se trata de acciones históricas o aun de muchas narraciones de «recepción de la palabra profética»⁶⁷. Pero cuando eso no resulta tan fácil —como en las *apariciones* o en la revelación del *nombre* en Ex 3—, escapa de un modo curioso a la dificultad: ahora ya no argumenta con que no revelan *directamente* a Dios, sino con que no son revelación *plena* ni manifestación de la *esencia*⁶⁸. El círculo es claro: a la plenitud se había llegado desde el

⁶⁶ OG, p. 12. Si a algún lector le parece artificiosa nuestra lectura «sintomática», vea cómo en este párrafo Pannenberg está suponiendo que auto-revelación sugiere revelación directa de la propia intimidad: «Pero en los escritos bíblicos a primera vista no se habla en ninguna parte terminológicamente de auto-revelación. Esto vale ante todo del N. T. Las palabras griegas que se traducen por 'revelar' no tienen en ningún lugar del N. T., sin añadido ulterior, a Dios por objeto. Dios revela siempre 'algo' o a 'alguien', nunca directamente a 'sí mismo'. Una formulación de este tipo se encuentra por primera vez en Ignacio (Magn. 8,2) [= «... que hay un solo Dios, el cual se manifestó a sí mismo por medio de J.C., su hijo, que es palabra suya»: A.T.Q.]. En una investigación de las palabras hebreas (...) el resultado no es esencialmente distinto» (p. 12).

⁶⁷ OG, p. 12.

⁶⁸ Nótese el razonamiento: «*Ciertamente* tradiciones muy antiguas de Israel dan noticias de apariciones de Yahveh, que fundan la institución de un lugar de culto o introducen determinadas comunicaciones importantes. Pero el que se aparece no necesita en modo alguno estar revelado en su *esencia*. *Yo no quisiera* (ich möchte nicht...) *por eso* designar tales manifestaciones como revelación, tal como por desgracia es corriente en la ciencia de las religiones, sino que a ese estado de cosas

concepto de *auto-revelación*, y ahora desde el concepto de plenitud se argue contra los datos que apoyan ese *auto-*.

3. Naturalmente, no interesa insistir en esto como punto directo de discusión⁶⁹. Porque además es claro que a Pannenberg no le sería difícil, mediante una consideración crítica de la Biblia, mostrar el carácter indirecto de esos acontecimientos reveladores⁷⁰, en cuanto revestimiento narrativo en forma directa de experiencias interpretativas. Lo que interesa es lo que esto tiene de «síntoma» de la constricción sistemática, que le exige hacer *indirecta* toda la revelación bíblica —para que resulte «demostrable» por la historia— y mostrar así que *sólo al final* se puede dar «revelación estricta».

Tal es el objeto de la última parte de la *Introducción*. Si Dios sólo se puede revelar en los hechos de la historia, únicamente podrá manifestarse con plenitud en la totalidad de la misma: sólo desde el final de la historia cabe hablar de revelación. También ahora trata de mostrar que esta concepción no es nueva: tiene su origen en el idealismo. Pero sucede que esta tradición no pudo resolver las dos aporías fundamentales de tal concepción: 1) cómo un acontecimiento *único* puede constituir la revelación plena de Dios; 2) cómo, admitiendo que en Cristo se da tal acontecimiento, cabe admitir todavía un *progreso* sin negar la absolutez del cristianismo⁷¹.

Estas son, con toda evidencia, las preguntas a las que pretendía llegar, pues es justamente ahí donde pretende realizar su aportación. Por eso las deja como una especie de hueco abierto en el cual —en un proceso equivalente al género bíblico de «inclusión»— encajará con toda justeza la propia teoría de la resurrección, como *prolepsis* o anticipación de la totalidad final, abierta, a pesar de todo, al futuro⁷².

le aplico el término manifestación. Por manifestación *entiendo yo*, por tanto, una aparición de Dios, que no es, sin embargo, apertura de su *esencia*» (OG, p. 12; subrayados nuestros).

⁶⁹ Cr. observaciones interesantes en K. GROBEL, «Revelation as Resurrection», en o.c. (n. 4) p. 135-175 (que provocan la respuesta de Pannenberg a que aludiremos a continuación) y F. KONRAD, *Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie*, München 1971, p. 284-286.

⁷⁰ Lo que no significa que *indirecto* impida una manifestación *auténtica* (aunque parcial) de la intimidad divina, como indicamos más adelante.

⁷¹ OG, p. 18-20.

⁷² Lo reconocerá expresamente en la p. 143, al señalar: «se trata aquí [en la *prolepsis*] más bien del punto fontal de nuestro intento de una nueva concepción del concepto de revelación»; remite expresamente a la p. 106, donde, en efecto, trata de solucionar «las aporías del concepto idealista de revelación», que había presentado sintéticamente en la p. 20. Hay, pues, una secuencia esencial: p. 20.106.143.

Pero si la lógica del sistema global queda así asegurada, el precio en la asimilación de los *datos* parece excesivo. Como queda dicho, en fuerza de su concepto teórico, Pannenberg necesita negar el carácter de revelación auténtica a todo el proceso bíblico anterior a Cristo. Y lo curioso es que se lo niega por principio de acomodación sistemática, sin pretender negarle el contenido real. De ahí la ambigüedad de la situación y la dificultad para el diálogo, siempre oscilante entre las palabras comunes y los contenidos diversos.

4. Por eso mismo existe también una clara oscilación entre el Pannenberg que analiza los datos y el que los interpreta sistemáticamente. El primero reconoce que en la historia bíblica⁷³ —y en la misma historia de las religiones⁷⁴— hay un auténtico conocimiento de Dios, e incluso realiza gran parte de su discurso bajo idéntico preconcepto de revelación que sus interlocutores. El mismo es quien afirma desde el comienzo: «Cada actuar de Dios, cada una de sus obras, puede decir algo de Dios: puede indicar que Dios es tal que hace esto y esto»⁷⁵. Y en la discusión americana lo reconocerá de modo todavía más claro, como pronto veremos.

El problema surge cuando aparece el otro Pannenberg, el sistemático. Entonces, por veces, amenaza con borrar con la mano izquierda lo que acaba de escribir con la derecha⁷⁶. *No revelarse plenamente*, tiende a traducirse por *no revelarse* sin más: hay siempre el peligro de un deslizamiento semántico entre «no ser demostrado», «no ser revelado» y «no ser conocido»⁷⁷.

La densidad de la vida religiosa precristiana amenaza así con perderse en la gris abstractez del sistema. Que Moisés, Oseas o Isaías no gozasen todavía de la «demostración» plena de la unicidad y divinidad de Yahweh, ¿significa acaso que no lo *conocían* verdaderamente, que su *vida* religiosa no era auténtica, que su *comunión* con Dios no era real? Cuando se lee el Salmo 73: «Pero yo siempre estaré contigo, tú agarras

⁷³ Léase, p. ej., con esta óptica toda la tesis 7.ª, p. 112-114.

⁷⁴ Léase igualmente «Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte», en *Grundfragen* I, p. 252-295.

⁷⁵ OG, p. 17.

⁷⁶ Véase, por ej., este párrafo, en continuidad lógica con la cita hecha arriba en el texto: «Los acontecimientos como acciones de Dios retroproyectan una luz sobre el mismo Dios, comunican indirectamente algo acerca del mismo Dios. Claro que esto aún no significa que revelan a Dios, o, de otro modo, que Dios como su productor se revele a sí mismo en ellos. Cada acontecimiento singular, tomado como acción de Dios, ilumina tan sólo parcialmente el ser de Dios» (p. 17).

⁷⁷ Léase en esta perspectiva toda la crucial tesis 2.ª, p. 95-98.

mi mano derecha. / (...) ¿A quién tengo yo en el cielo? / Contigo, ¿qué me importa la tierra? / Aunque se consuman mi espíritu y mi carne, / Dios es la roca de mi espíritu, mi lote perpetuo» (23.25-26), ¿cabe afirmar que el autor no vive realmente en la revelación de Dios?⁷⁸ ¿No debiera anteponerse esta evidencia de hecho a toda construcción de sistema? (Aunque todo sistema tiene necesariamente algo de arbitrario, su legitimidad viene justamente de su capacidad de explicar los hechos.)

Aquí conviene recordar también algo a lo que ya se hizo alusión: el abandono demasiado drástico del esquema *promesa-cumplimiento*, para ponerlo todo en manos de la «historia de la tradición» *en cuanto* componente del sistema demostrativo. El cambio fue, como dijimos, muy importante, porque la promesa y el cumplimiento podrán no acomodarse muy bien a las leyes de la demostración lógica —dado que el segundo siempre supera inesperadamente a la primera—, pero señalan una dialéctica real y vivida en el trato del hombre con Dios: dejan ver una *revelación en acto*. Esta es siempre, desde luego, anticipación de una mayor plenitud —cosa que subraya bien el autor—; pero lo es en cuanto constituye ya ahora revelación, presencia real de Dios en la vida del hombre. Porque el que vive en la promesa de Dios, vive ya en el suelo firme de su «fidelidad», que *ya ahora* hace sólida y «verdadera» la vida del justo⁷⁹. Algo que, por lo demás, ya Pannenberg había expresado magníficamente:

«Las promesas de Dios son cumplidas por él de un modo distinto a como en su tiempo fueron entendidas por sus destinatarios (...), pero en el cambio de su contenido las promesas se mantienen»⁸⁰.

Es decir, el cambio circunstancial en la forma no anula lo fundamental, que es la fidelidad del Señor. De modo que el sentido no es pleno, ciertamente, pero de ninguna manera carece de densidad propia ni es vaciado o reducido a mera anticipación del futuro.

Todo esto explica bien la incomodidad de muchos escrituristas, que se resisten a encerrar los datos reales en esta cuadrícula teórica a la cual se les somete. Ahí radica la fuerza de las objeciones de Hesse, que P. Eicher resume así:

⁷⁸ No es casual que a propósito del v. 25 de este pasaje se pregunte Harnack si «puede ser superado el poderoso y profundo individualismo religioso de aquel salmista» (*Das Wesen des Christentums*, ed. Siebenstern 1964, p. 40).

⁷⁹ Cfr. sobre todo *Was ist Wahrheit?*, en *Grundfragen* I, p. 202-222, y *Wahrheit, Gewissheit und Glaube*, en *Grundfragen* II, p. 226-264, esp. p. 226-236.

⁸⁰ *Heilsgeschehen und Geschichte*, en *Grundfragen* I, p. 35.

«Con eso los testimonios del A.T. son relativizados en su carácter revelador desde un sistema teórico de revelación, y se hace claro que el sistemático con su categoría 'auto-revelación' no puede comprender el A.T. en y desde sí mismo, sino únicamente desde su *Wirkungsgeschichte* cristiana»⁸¹

5. Precisamente por esta presión de lo real es en el presente contexto donde Pannenberg se acerca más al reconocimiento de los datos, y donde, por lo mismo, se deja ver más claramente el *tour de force* a que intenta someterlos. No le discute a Hesse que «Israel estaba siempre viniendo de acontecimientos en los que había experimentado auto-manifestaciones de Yahweh —sean 'apariciones' de los dioses del país, que fueron más tarde entendidas como formas de aparición de Yahweh, o sean el anuncio del nombre o de la voluntad de Yahweh—»⁸². Y en la discusión con K. Grobel —prescindiendo de que aquí el énfasis está en el carácter indirecto— resulta todavía más claro. Citando la frase de éste «la acción revela al actor» y después de acotar «aunque la acción y el actor no son simplemente idénticos», aprueba totalmente la descripción que hace: «En este sentido Dios revela su voluntad, su vida, a su hijo, y *en* todo esto se revela a sí mismo»⁸³.

¿Por qué, entonces, se resiste a considerar esto verdadera revelación? Aunque a veces pudiera dar la impresión de estar empleando una mala epistemología⁸⁴, la razón real, prácticamente expresa, es el sistema. A la cita de Hesse opone —con acento marcadamente personal—: «De ningún modo sería yo capaz de ver esto precisamente como un desvelamiento de la 'esencia' de Yahweh»; y después de razonarlo, dice con toda

⁸¹ A.c. (nota 18), p. 333. El art. de HESSE es: *Wofhart Pannenberg und das A.T.*: ZSTh 7 (1965) 174-199, que remite también a G. FOHRER, *Prophetie und Geschichte*: ThLZ 89 (1964) 481-500. Cfr. también las reflexiones de SCHWEITZER, resumido por J. M. ROBINSON, l.c. (n. 4), p. 18-19.

⁸² *Response*, p. 234, nota 12.

⁸³ *Ibíd.*, p. 235.

⁸⁴ En nuestro trabajo (cit. n. 3) señalábamos a este respecto lo extraña que resulta su insistencia en el conocimiento de la «esencia» (*Wesen*), indicando que «sólo una gnoseología esencialista u objetivista —o determinadas necesidades sistemáticas— pueden minusvalorar o incluso descalificar un conocimiento personal por el hecho de dárseles en la mediación de la historia y en la relatividad del modo cognoscitivo humano» (p. 224). «Tal modo de hablar de la *esencia* responde, en nuestro parecer, más a una necesidad sistemática que a una gnoseología objetivista (Pannenberg demuestra gran sensibilidad y cultura filosófica)... Además, ¿puede admitirse, aun dentro de sus presupuestos, que la totalidad de la historia pudiera revelar la 'esencia' de Dios? ¿No equivaldría eso a absolutizar la historia, haciéndola infinita?» (p. 224, nota 55).

claridad: «Por esta razón *yo limito el concepto* de revelación al de auto-confirmación de Yahweh a través de sus obras...» Más aún: comprende que «el hecho de que Hesse encuentre auto-revelación directa de Yahweh en el A.T. está conectado con su definición más amplia del concepto de revelación»; y reconoce que este concepto distinto es el que los hace llegar a «resultados diferentes», haciendo notar el derecho de cada uno a la propia definición⁸⁵.

4. LA CRISIS INTERNA DEL SISTEMA

1. De nuevo, todo esto suscita la pregunta de por qué Pannenberg persiste en un concepto tan difícilmente concordable con los datos por él mismo reconocidos. Naturalmente, su opción no obedece a un capricho. Pero la cercanía de lo real deja al descubierto con inusitada claridad el interés que mueve todo el sistema. Si rechaza la aplicación que la ciencia de las religiones —y, añadamos nosotros, la que el «uso» teológico más normal, a pesar de su recurso a Barth y al Idealismo— hace del concepto de «revelación», es porque precisa un concepto especial de la misma: tal que resulte «capaz de ser convincente para nuestra actual comprensión de la existencia, como la auto-confirmación que la Divinidad hace de su realidad»⁸⁶. O más claramente: «Otras formas de auto-manifestación no son capaces de convencernos a nosotros hoy de la divinidad del que apareció en un tiempo pasado; sólo pueden ser convincentes para aquellos que fueron receptores inmediatos de tales experiencias»⁸⁷. De hecho, en la citada discusión con Hesse, ésta es la razón final que aduce para no considerar «revelación» a las manifestaciones véterotestamentarias: «Además, al menos para nosotros como no-israelitas, la divinidad de Yahweh no es convincente sobre la base de esas auto-manifestaciones testimoniales en el A.T.»⁸⁸.

Más claro no se podía expresar lo que nosotros hemos considerado clave hermenéutica fundamental: la revelación *en cuanto* demostrable.

Con todo, el contraste entre el sistema y los datos hace también que

⁸⁵ Cambiamos los subrayados. Arguye: «¡Pero por lo menos no debiera convertir esto en una acusación contra mí!» Evidentemente, pero Hesse no está atacando un «concepto sistemático»: el modo de hablar de Pannenberg —empleando en sentido distinto palabras de «uso» realmente distinto—, le hace sentir cuestionada la *realidad* de la revelación.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 231.

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 232.

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 234 nota. Aparece claro que el interés sistemático —convincente para nosotros no-israelitas, para nosotros hoy— prima sobre el dato real, el vivido entonces.

se patentice con fuerza un aflojamiento del primero, dejando traslucir por entre la ruptura del rigor la posibilidad de una sistematización distinta. Pannenberg introduce en este contexto concesiones terminológicas que, vistas por un lado, hacen más justicia al realismo de su pensamiento de fondo, y, vistas por el otro, pudieran iniciar un cambio de paradigma.

2. Concede, en efecto, que, puesto que «acontecimientos particulares pueden anticipar la totalidad de todos los acontecimientos», cabe hablar de «*revelaciones anticipadas* (o mejor: anticipaciones de la única revelación)»⁸⁹. Y si en otros momentos el concepto de «anticipación» parece devaluado a mero preanuncio que queda fuera de lo anticipado, a esta revelación «provisional y anticipadora» le llama expresamente *parcial*, en el sentido de parte interna y real de la misma revelación:

«Una tal revelación parcial permite que la divinidad de Dios aparezca únicamente bajo un *aspecto* finito en un caso dado. Puesto que la revelación en sentido pleno tiene que ver con la totalidad de los acontecimientos, el concepto de 'parte' se presta para la caracterización de estas anticipaciones provisionales de esta revelación, especialmente en vista de su pluralidad y de la propia unilateralidad, que busca completarse con otros aspectos parciales»⁹⁰.

Resulta claro que *ésto* y no otra cosa es lo que la mayoría de los teólogos quieren significar cuando hablan de *revelación auténtica* ya en el Antiguo Testamento (y en las religiones), pues a nadie se le puede ocultar su carácter de *anticipación* parcial abierta a la plenitud de Cristo. Pero entonces surge por última vez la pregunta de si *lo que quiere decir y salvaguardar* Pannenberg necesita el estricto corset sistemático a que lo somete. Tanto más cuanto que él mismo, llevado por la discusión, fue reconociendo, con ejemplar honestidad intelectual y con claridad creciente, que la *certeza demostrativa* que buscaba —auténtico motor de todo el intento— resulta en definitiva imposible.

Ya en la conclusión de la discusión americana, en respuesta principalmente a las (excesivas) acusaciones de W. Hamilton, rebaja de modo evidente las pretensiones: «Naturalmente nuestro conocimiento histó-

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 240.

⁹⁰ *Ibíd.* En realidad, toda la argumentación basada en el carácter «no total» y «no revelador de la esencia» estaba ya suponiendo esto. Por eso tiene razón al decir: «he hablado de una tal revelación provisional y anticipadora también como de revelación 'parcial'» (*ibíd.*).

rico de esta historia de Jesús es sólo probable»⁹¹; se trata de «un camino precario y provisional», con profundas dificultades, que se acentúan precisamente en la resurrección de Jesús, es decir, en el centro de todo el sistema⁹².

Sobre todo el diálogo con el católico I. Berten constituye al respecto un giro de muchos grados en el conjunto, y no deja ninguna obscuridad sobre este punto concreto:

«... la afirmación de la resurrección de Jesús como acontecimiento histórico no debe significar que su facticidad está por encima de toda duda. Más bien es todavía discutible y, por lo tanto, también la significación de Jesús como revelación de Dios. Además la significación plena de la resurrección de Jesús, más acá de la resurrección universal de los muertos, no es aún definitivamente cognoscible, ni siquiera para el mismo pensamiento cristiano. Así en este doble aspecto, tanto respecto de la facticidad de la resurrección de Jesús como respecto a su significación plena, el conocimiento cristiano es todavía provisional. Está caracterizado por la anticipación, esto es, por la captación anticipada (*Vorgriff*) de la verdad definitiva de Dios reservada para el *éschaton*. Frente a él son posibles otras perspectivas y juicios, tanto dentro como fuera de la comunidad de los cristianos, en base a otras anticipaciones de la verdad definitiva, desde las cuales la resurrección de Jesús es vista como increíble o de significación subordinada, aun admitiendo el hecho. Tal pluralidad de perspectivas e interpretaciones no hace, con todo, arbitraria la elección entre ellas. Las diversas concepciones no son sin más igualmente válidas»⁹³.

Con más claridad, en 1975, en un libro destinado al gran público, afirmará sintéticamente:

«Sin embargo, hoy doy un juicio más diferenciado acerca del grado de certeza teórica que se puede alcanzar, que el que dejaban entender mis primeras formulaciones. En el entretiem po se

⁹¹ *Ibíd.*, p. 273.

⁹² *Ibíd.*, p. 275. Hay que tener en cuenta que su libro *Fundamentos de Cristología* (1964), Salamanca 1974, quiso ser simultáneamente una aplicación de sus tesis a la cristología y una confirmación de las mismas mediante ésta: «Esta tarea me parece especialmente urgente, tanto por lo que respecta a la comprensión histórico-teológica de la escuela a que pertenezco, cuanto por lo que se refiere a la crítica que de ella cabe hacer» (p. 20; cfr. p. 19-23 del prólogo). GIBELLINI, p. 107-108, hace observaciones al respecto.

⁹³ O.c. (nota 23), p. 139-140. En nota Berten discute la traducción del alemán «legitim»: entre «legítimas» y «válidas», se inclina por la última; Pannenberg está de acuerdo. Compárese esto con el texto citado en la nota 35.

me impuso cada vez más la intuición, *ya entonces presente pero no plenamente operante*, de que la provisionalidad del conocimiento de la revelación de Dios y el pluralismo consiguiente pertenecen también ellos al contenido estructural de esta revelación»⁹⁴.

3. No cabe duda de que aquí se constata un «ajustamiento» mucho más profundo y explícito que el señalado a propósito de la palabra. Se plantea, pues, de nuevo y con mayor razón la pregunta de si no será posible mantener el núcleo de la intención y de la exigencia de Pannenberg desde una postura más amplia. Una postura que sin incurrir en lo que él pretende rechazar en la teología de la palabra, no se vea forzada a un tan alto grado de abstracción como él trata de imponerle. No se trataría tanto de contradecirlo como de reinterpretarlo, aprovechando su aportación desde un contexto a su vez enriquecido por él.

Creemos que existe esa posibilidad desde una postura que, dicho sintéticamente, concibe a la palabra bíblica como *mayéutica histórica*. Intentaremos mostrarlo de un modo esquemático, aplicando esa categoría a los dos aspectos fundamentales que condicionan la postura de Pannenberg: 1) el *significado* tiene que estar en los acontecimientos mismos, de modo que el papel de la *palabra* no puede consistir en un «suplemento» autoritario e incontrolable, y 2) tiene que ser, por eso, *verificable* de algún modo. Dado que estamos convencidos de que en esto no hay ruptura de fondo, el diálogo tratará de moverse también a nivel de intenciones⁹⁵.

B) LA POSIBILIDAD DE UN REPLANTEAMIENTO

1. SENTIDO Y PALABRA

El primer aspecto sigue siendo clave, porque señala el «punto ciego» de la teología de la palabra y la frontera de «no return» de la postura pannenberguiana. Es en él donde la categoría de *mayéutica* se muestra más eficaz. Pero para mostrarlo, se impone hacer una breve presentación de la misma.

⁹⁴ Prólogo a *Glaube und Wirklichkeit*, cit. (n. 11), p. 9; subr. nuestro.

⁹⁵ Esta parte del artículo deberá ser en gran medida alusiva. En un amplio libro que estamos elaborando sobre la revelación desarrollamos detenidamente los presupuestos. Acerca de la *mayéutica histórica* algo está dicho en *Constitución y evolución del Dogma*, cit. (n. 3), p. 222-226, y lo hemos tratado ampliamente en *A revelación como maiéutica histórica*, Santiago 1984.

a) *La «mayéutica histórica» como categoría mediadora*

1. Como es bien sabido, la significación básica de la «mayéutica» viene expresada en el *Teetetes* (148a-151e) con el estilo inigualable del diálogo platónico. Sócrates, hijo de comadrona (*maïa*), afirma practicar el arte de su madre: la mayéutica (*maieutikè tékhne*). Mediante su palabra saca a la luz —«ayuda a engendrar»— lo que estaba dentro del interlocutor. Como en el caso famoso del *Menón* (80d-86d), donde el esclavo ignorante gracias a las preguntas de Sócrates llega a «descubrir la geometría», la mayéutica hace que el interlocutor descubra, engendre o dé a luz, la verdad que lleva en sí mismo ⁹⁶.

Sobre esta base resulta obvio un *primer acercamiento a la revelación*. Se dan los dos elementos básicos: la palabra externa del mediador (del *mayerutes*) y la remisión del oyente a su propia realidad. El mediador con su palabra o con su gesto les hace descubrir a los demás la realidad en la que *ya* están metidos, la presencia que *ya* los estaba acompañando, la verdad que desde Dios *ya* eran o están siendo. La palabra externa es necesaria —*fides ex auditu*—; pero no remite a fuera del sujeto o de la situación, sino a dentro, en un proceso de re-conocimiento y a-propiación. Gracias a la palabra de Moisés los israelitas descubren en el éxodo, la presencia de Yahweh, que sin esa palabra les permanecería oculta; pero la descubren porque *ya* estaba allí con ellos, animando e impulsando sus vidas (no se trata de un informe acerca de un dios lejano, externo a la propia realidad, sólo accesible indirectamente como referencia de la palabra informadora...). Ayudada por la palabra del mediador, «nace» la conciencia de la nueva realidad que *ya* estaba allí pugnando por hacer sentir su presencia: el hombre descubre a Dios, que lo está determinando y haciendo ser de una manera nueva e inesperada.

2. Pero hemos hablado de «un primer acercamiento» porque es claro que la categoría socrática, para ser admitida en la teología, precisa una *cualificación específica*.

Acaso nada explique mejor su extraño destino en la teología moderna que el hecho de no haberse elaborado esta distinción. Su primera entrada se realizó en la segunda mitad del siglo XVIII a través del mundo de la catequesis; pero esta concepción de la mayéutica, clausurada en sí misma como vehículo del «ideal de la razón» ilustrada, fue justamente rechazada por el romanticismo en nombre de la positividad histórica

⁹⁶ Cfr. una exposición sucinta, con referencias bibl. en J. FERRATER MORA, *Mayéutica*, en *Diccionario de Filosofía* 3, 1979, 2158-2159.

de la fe cristiana⁹⁷. Su segunda entrada aconteció con Kierkegaard, y resulta significativo encontrar en él una curiosa mezcla de fascinación y de rechazo: su propósito inicial parece justamente una contraposición abrupta entre la mayéutica socrática y la revelación cristiana, pero la dinámica del discurso se apoya continuamente en ella. Como conclusión de *Las migajas filosóficas* saca que su proyecto «va sin discusión más allá que el socrático, como se demuestra en cada punto»⁹⁸; y en el *Postscriptum* anuncia: «Traté de encontrar resecto de él (Sócrates) una diferencia tan grande como fuese posible»⁹⁹. Pero, en cuanto introduce la «condición» —en definitiva, la novedad de la historia salvífica—, reconoce que «todo se comporta de nuevo socráticamente»¹⁰⁰. Da la razón: porque entonces «la relación entre un contemporáneo —digamos: el mediador: A.T.Q.— y el otro —digamos: los demás—, en cuanto ambos son creyentes, es completamente socrática: uno nada le debe al otro, sino ambos al Dios»¹⁰¹.

Con el cualificador «histórica» que le aplicamos, tratamos justamente de introducir esa especificación. Que apunta en dos direcciones principales:

1.^a Sócrates se mueve en el círculo cerrado de la «esencia». No hay en rigor novedad alguna. Lo logrado es mera eclosión —mediante la «anémnesis» suscitada por la pregunta— de lo que *desde siempre y por esencia* estaba dentro del hombre y, por tanto, en su poder. En la revelación, en cambio, todo se apoya en la novedad de un origen histórico. No se manifiesta lo que el hombre es por sí mismo, sino lo que empieza a ser por libre iniciativa divina. No se trata de un despliegue inmanente de su «esencia», sino de una determinación realizada por Dios en la historia. De ahí que sea siempre experimentada como *nueva y gratuita*, y aun como «nuevo nacimiento», como «nueva creación».

2.^a Su modo no es el «recuerdo», sino el «anuncio», y, lejos de llevar hacia atrás —al ser esencial pre-existente—, empuja hacia ade-

⁹⁷ Cfr. B. WALDENFELS - H. MEINHARDT, *Maieutik*, en *Hist W der Phil* 5, 1980, p. 637-638.

⁹⁸ Citamos por la trad. alemana *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift* (hrsg. von H. Diem - W. Rest), München 1976, p. 129.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 537.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, p. 79.

¹⁰¹ *Ibíd.*, p. 78-80. De la postura de Kierkegaard en este punto se ha ocupado E. BRUNNER, *La verdad como encuentro*, Barcelona 1967, p. 27-41; una discusión matizada es la de H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit* I, Einsiedeln 1961, p. 175-179. H. THIELICKE, *Der evangelische Glaube. II Gotteslehre und Christologie*, Tübingen 1973, p. 10, hace notar al respecto una oscilación en toda la teología moderna, pero no logra hacer una mediación.

lante: hacia el crecimiento y la realización del nuevo ser que se descubre en la historia.

3. Claro que en este punto surge la pregunta: ¿una tal especificación no equivale más bien a la destrucción del concepto mismo de mayéutica? Precisar brevemente este punto constituye tal vez el mejor modo de aclarar el alcance exacto de la nueva categoría.

Notemos, de entrada, que en el fondo, más que cambiar directamente la estructura interna del concepto, lo que hemos hecho es cambiar su contexto: del arquetipo que se recuerda, a la historia que se descubre; del aislamiento de las esencias griegas, a la inextricable inter-relación del hombre-en-el-mundo, cuya captación la fenomenología moderna hizo ya irreversible. No hay desvelamiento propio sin desvelamiento de la situación, y todo desvelamiento de la situación es también siempre desvelamiento del sujeto. Teniendo en cuenta la dimensión creatural del hombre, en esa situación entra Dios como determinación fundamental; de modo que, con Schillebeeckx, cabe definir así al ser humano: «Un ser-con-Dios-en-este-mundo-de-hombres-y-de-cosas»¹⁰² (que podemos abreviar: ser-desde-Dios-en-el-mundo). Añádase que esta situación es siempre histórica, y se comprenderá que, contextualizada así, la mayéutica se transforma pero no desaparece.

En este sentido, aceptar la revelación significa descubrirse en el propio-ser-desde-Dios-en-el-mundo. Propio-ser que no es una metáfora, un «como si» o un sentido meramente añadido, sino la realidad pura y simple, la única realidad que concreta e históricamente se *es* (si algo caracteriza al creyente es, justo, que se sabe «en la verdad», en la única y definitiva verdad, como magníficamente lo subraya San Juan)¹⁰³. Ese propio-ser es ciertamente *nuevo* (a diferencia del socrático, que consiste en la manifestación de la esencia-idea preexistente), pero cuando el creyente lo reconoce y lo acepta, es ya idéntico con él, *estaba ya ahí*. Ayudarle a descubrirlo constituye precisamente el rol de la palabra, que por eso es *para él* mayéutica.

Resulta obvio que con esto estamos aludiendo siempre a la palabra ya pronunciada por el mediador —a la revelación ya constituida, como era el caso de Pannenberg—, con lo cual no se aborda directamente el tema de la revelación *in fieri*, de su nacimiento primerísimo y originario. Ni es posible hacerlo aquí. Aludamos simplemente a dos aspectos:

¹⁰² *Intelligence de la foi et interprétation de soi*, en *Théologie d'aujourd'hui et de demain*, Paris 1967, p. 125.

¹⁰³ Cfr. el excelente y clásico comentario de C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1970, p. 170-178.

1) El carácter mayéutico indica por sí mismo que ese descubrimiento se realiza desde dentro de la experiencia común, ¿cómo, si no, resultaría luego comunicable, significativo y convincente? 2) Por eso mismo, el descubrimiento no ha de concebirse como «desde fuera», sino como don que, ofrecido a todos «desde dentro», es captado por la especial sensibilidad del mediador, el cual ayuda entonces a los demás a «caer en la cuenta». El esquema no es, pues, una intervención puntual, sino —digámoslo imaginativamente— una «presión» de Dios en todos los espíritus, de la que inicialmente sólo el mediador se percata, aunque siempre *como don y para los demás*¹⁰⁴. Y la razón no es que Dios «quiera» revelarse sólo a unos pocos, sino la dificultad *estructural* de la comunicación entre el Infinito y la creatura. Dificultad que Dios «no puede» eliminar, sino tan sólo ir superando lo más rápidamente posible mediante la «estrategia amorosa» de la «elección»¹⁰⁵.

b) *Confluencia de fondo con la intención de Pannenberg*

1. A pesar de esta presentación alusiva, esperamos que resulte clara la intención: una palabra concebida mayéuticamente responde sin dificultad a las exigencias de Pannenberg. Toda ella está «funcionalizada» en orden a la realidad que pretende desvelar. No crea el objeto ni remite a algo incontrolable: trata únicamente de abrir los ojos, de hacer de partera que ayude al significado a salir a la luz; no porque no estuviese allí, sino porque no era visible sin más, de modo espontáneo. El mediador despierta y «engendra» la conciencia, pero ésta no queda prisionera de su palabra, sino que se dirige por sí misma al objeto: mediador y comunidad, una vez pronunciada y aceptada la palabra, quedan idénticamente referidos a la realidad. Esta se convierte por sí misma en principio absoluto y centro inmediato de vivencia.

Bien mirado, esto constituye un tema central en la Escritura. Juan lo expresa simbólicamente en el episodio de la Samaritana: «Ya no creemos apoyados en tu palabra, pues nosotros mismos lo hemos escuchado a él» (Jn 4,42)¹⁰⁶. Se hace eco así de una tradición que Hech 2,16-21

¹⁰⁴ El lector comprenderá que estamos aquí ante un punto especialmente delicado. En el aludido libro en preparación le dedicamos un amplio capítulo; aquí se hará alguna observación más adelante.

¹⁰⁵ Un adelanto de esta problemática lo hemos ofrecido en *Cristianismo e religiões: ¿favoritismo divino ou necessidade do amor?*: Encrucillada n.º 18, -982, 3-23.

¹⁰⁶ Cfr. H. SCHLIER, *Meditaciones sobre el concepto joanneo de verdad*, en *Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento*, Madrid 1970, p. 363-372; I. DE LA POTTERIE, *El concepto de testimonio en San Juan*, en *La verdad de Jesús. Estudios de cristología joannea*, Madrid 1979, p. 269-283; Id., *Oida y gignosco. Los dos modelos de conocimiento en el Cuarto Evangelio*, ibíd., p. 284-298; O. CULLMANN,

recoge de Joel 3,15 en el discurso de Pedro; que tuvo una expresión soberana en la «alianza interior» de Jer 31,33-34; y que está presente en una larga serie de textos (Ez 11,20; 18,31; 36,26; Is 48,17; 51,7; 54,13; 53,3; Prov 9,1-6; Cant 8,2; Rm 8,2; 1 Cor 9,21...). En realidad, la revelación tiende en el límite —y lo conseguirá en el «límite escatológico»— a prescindir del mediador.

En el fondo, y sin entrar en precisiones especulativas, este carácter mayéutico ha sido proclamado por el Vaticano II como doctrina oficial católica:

«El modo histórico de acontecer la revelación (haec revelationis oeconomia) se hace con obras y palabras intrínsecamente conectadas entre sí, de modo que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las cosas significadas con las palabras, y las palabras proclaman las obras y desvelan el misterio *contenido en ellas* (et mysterium in eis contentum elucident)» (*Dei Verbum*, n.º 2; subrayado nuestro).

Señalemos ahora que de ningún modo es preciso pensar que así se inaugura una vía extraña o especialmente autoritaria de acceso a la verdad. Lo verdaderamente profundo no está nunca patente de modo uniforme a la vista de la humanidad. No ya porque «todo lo que es profundo ama la máscara»¹⁰⁷, sino porque es por sí mismo difícil de captar aun cuando busca generosamente manifestarse, como sabe todo el que lucha por dar forma a una intuición, a una pasión o a una vivencia verdaderamente hondas, o quien experimenta la dificultad, a veces casi invencible, de hacerse comprender en esas circunstancias. Cuando se trata de la profundidad de Dios, ¿no hay toda una línea que une la incomprensión de Jesús por parte de sus mismos discípulos con la larga incomprensión de Yahweh por parte de su pueblo?

La mediación mayéutica de la palabra inspirada se inserta así en la misma estructura fundamental humana que hace preciso al «genio» que con su «mayéutica» descubra los fondos en que todos los demás «se reconocen». Allí donde la profundidad de lo humano contacta con la profundidad del misterio divino, y aun se confunde con él, esa mediación adquiere también su intensidad y gratitud máxima. Eso es justamente lo que se trata de aludir con el concepto de «inspiración».

Eiden kai épisteusen. La vida de Jesús, objeto de 'visión' y de 'fe' según el Cuarto Evangelio, en *Del evangelio a la formación de la teología cristiana*, Salamanca 1972, p. 119-133.

¹⁰⁷ F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, ed. K. Schlechta II, 603.

2. Aunque Pannenberg, como queda dicho, le preste poca atención al *feri* de la revelación, estaría seguramente de acuerdo con esto, y su concepción de la *fantasia* como lugar de la manifestación activa de Dios en el espíritu del hombre ofrece aquí fecundas perspectivas¹⁰⁸. En realidad, ofrece sugerencias que arrojan una luz profunda sobre el tema, hace poco aludido, de la *gratuidad* sobrenatural de la revelación.

Ya en las «tesis» dice lo decisivo al respecto:

«Que el conocimiento de la revelación no es sobrenatural, no significa que aquí únicamente se le confirme al hombre lo que él ya sabe por la fuerza de su razón. En esta dirección cuenta más bien que nadie llega al conocimiento de Dios por la propia fuerza y razón. Esto no vale sólo del conocimiento de Dios, sino de muchas experiencias que nos son comunicadas (die uns zuteil werden). Los acontecimientos que revelan a Dios y el mensaje que los narra llevan al hombre a un conocimiento que él no tiene por sí mismo»¹⁰⁹.

Hay en esto algo más profundo de lo que pudiera parecer a simple vista: la verdadera experiencia es siempre don, algo que se le da al sujeto. Uniéndole además una convicción que Pannenberg no explicita demasiado, pero que es básica —una auténtica «creencia» orteguiana— en su pensamiento, se revela en toda su fuerza. Se trata de algo que, en referencia a la recensión de C. E. Braaten, expresó muy bien P. Eicher:

«Revelación como historia es más bien la definición de una *ontología teológica* que toma en serio el hecho de que la totalidad de lo real, tal como es comprensible en el proceso histórico de la tradición, debe ser pensada como el mundo del *único* Dios, a través del cual se revela su poder divino»¹¹⁰.

Pannenberg mismo lo dice expresamente. En el debate americano explica así su concepto de historia:

«En este sentido, el verdadero concepto de historia, precisamente como historia humana y profana, está constituido por la presen-

¹⁰⁸ Cfr. principalmente *Was ist der Mensch?*, Göttingen 21972, p. 13-22, y *Die Krise des Ethischen und die Theologie: ThLZ* 87 (1962) 7-16. Un buen resumen con referencias lo ofrece F. Konrad, o.c. (n. 69), p. 313-316.

¹⁰⁹ OG, p. 100.

¹¹⁰ P. EICHER, a.c. (n. 18), p. 336. Se refiere a C. E. BRAATEN, *History and Hermeneutics*, cit. (n. 6).

cia del infinito en medio de lo finito, y en este sentido por la 'acción de Dios'. La historia no es inicialmente concebible como completa en sí misma, como si la acción de Dios en la historia fuese después añadida de algún modo 'verticalmente desde arriba' (...). Sólo porque la realidad infinita (...) está presente y activa en la historia de lo finito, se puede hablar de revelación de Dios en la historia»¹¹¹.

Y en una entrevista con R. Gibellini deja transparentar su carácter de auténtica y fundamental «creencia»:

«Sobre todo, el pensamiento de la soberanía de Dios sobre el mundo no puede encontrar aplicación en la forma de una contraposición dualística de Dios a la realidad natural; sino que, si Dios es el creador de todas las cosas, entonces el teólogo debe partir de la confianza de que la presencia de Dios constituye últimamente todo lo que es»¹¹².

3. Desde aquí la perspectiva se modifica profundamente, e incluso se invierte. La sorprendente afirmación de Pannenberg en la discusión con Althaus, «confieso que no entiendo nada de otro 'saber' que no sea el natural»¹¹³, puede en este contexto y con igual razón ser vuelta del revés: no hay otro saber que el sobrenatural. De hecho, en el mismo trabajo en que aparece esa afirmación acepta de modo expreso y «con alegría» la excelente definición que Althaus da de la fe como «la razón completamente llegada a sí misma»¹¹⁴. Ciertamente que con esto se anuncia un tema profundo y delicado. Pero que estamos en el buen camino, lo indica el reconocimiento por parte del autor de la necesidad de elaborar una «teología de la razón»¹¹⁵, sobre la que incluso llega a prometer un libro, que será sin duda de gran importancia¹¹⁶.

En realidad, sólo por una abstracción sobre la *realidad real* cabe preguntarse específicamente por el carácter sobre-natural de la palabra reveladora. En todo caso, aparece con claridad que la palabra como mayéutica es trascendente sin romper la historia, y es libre elección

¹¹¹ *Response*, p. 253.

¹¹² O.c. (n. 2) p. 287. Una muestra de las posibilidades aquí encerradas la ofrece en su aplicación a la cristología: *Christologie und Theologie*, en *Grundfragen* II, p. 135-138; cfr.: «¿No postula la convicción de fe cristiana la asunción (...) de que toda vida creatural, y así también la humanidad y su historia, están ya siempre envueltas por la vida trinitaria del Dios revelado en Jesús de Nazaret?» (p. 135).

¹¹³ *Grundfragen* I, p. 227.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 236, nota 12.

¹¹⁵ OG, p. 146.

¹¹⁶ *Response*, p. 238, nota 26.

divina sin «privilegio» que rompa la continuidad de lo humano. Y por eso el contenido descubierto en los hechos por el mediador —y por él abierto al conocimiento de los demás— no es algo añadido, sino descubrimiento del misterio que desde el acontecimiento estaba pugnando por hacerse sentir, comprender, expresar y aceptar como oferta a la realización más íntima y auténtica del hombre.

2. VERIFICABILIDAD DE LA REVELACIÓN

a) *Salvaguarda de la intención de Pannenberg*

Con lo anterior está, en realidad, dicho lo fundamental acerca de este punto. Si a la esencia del proceso mayéutico pertenece la remisión al objeto, y por lo mismo es siempre este, en cuanto reconocido, el criterio definitivo, quiere decirse que a esa esencia pertenece también el ser verificable. Evidentemente, esta estructura responde a lo que ante todo busca Pannenberg: frente al peligro de la palabra autoritaria y sin control de la teología de la palabra, la palabra como mayéutica aparece capaz de afrontar las exigencias de una cultura post-ilustrada, puesto que remite al reconocimiento verificativo en el objeto. De hecho, cuando frente a las objeciones precisa lo que pretende, esto es exactamente lo que dice:

«Cierto que todo conocimiento vive de intuición y de inspiraciones en el sentido más amplio de la palabra; con todo, las inspiraciones no pueden *establecer* por qué y con qué derecho un acontecimiento debería ser interpretado como un acto de Dios. Esto llevaría una vez más a una pretensión autoritaria de revelación. La inspiración sólo es genuinamente iluminadora, si a su luz el verdadero significado de un objeto es captado en sí mismo, en contraste con las así llamadas interpretaciones que son adheridas a la cosa interpretada»¹¹⁷.

La verificación que así se posibilita es real, puesto que se somete al objeto anunciado, que *en cuanto tal* resulta ya accesible a todos. Claro que no sería lícito caer en el *reduccionismo positivista* de un solo tipo de verificación empírica; ni siquiera cabe desconocer dentro mismo de la historia crítica —también ella con distintos niveles y modalidades— el peculiar estatuto de un objeto que se refiere a la dimensión

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 237. Toda la discusión con Althaus puede ser leída en esta perspectiva.

última y a la totalidad de lo real. Por veces Pannenberg, preocupado por escapar al peligro de crear «un lugar a cubierto» frente a la crítica histórica, puede dar la impresión de sucumbir a la fascinación de una «evidencia» demasiado unívoca e indiferenciada. Pero él es muy consciente del problema, que discute ampliamente a nivel teórico, sobre todo en respuesta al racionalismo crítico¹¹⁸; discusión que aplica concretamente a esta problemática, como queda señalado al hablar de sus matizaciones del carácter «demostrativo» de las pruebas de la revelación¹¹⁹.

Sin embargo, no se trata ahora de repetir sin más el pensamiento de Pannenberg. La estructura mayéutica permite, en nuestro parecer, una flexibilización y un enriquecimiento, que se manifiesta en dos aspectos principales.

b) *La riqueza de la palabra*

El primero consiste en un mayor *respeto a la riqueza y a la diversidad de la palabra*. Justamente su esencial vinculación al objeto permite reconocer, sin temor a ningún autoritarismo arbitrario, su enorme flexibilidad en la relación con él. La introducción de la palabra por medio de la «historia de la tradición» no se opone a esto, pero lo puede enmascarar, haciéndola ver bajo el ángulo exclusivo de palabra aclaradora de hechos históricos. Ahora se trata de llevarla a las últimas consecuencias.

Si la *historia* sólo se da en cuanto que la realidad es asumida consciente y libremente por el hombre, entonces la palabra auténtica en todas sus formas es creadora de esa «historia de la tradición»: la comprensión de los hechos externos depende esencialmente de la comprensión de la propia existencia (auténtica matriz de toda historicidad, como muy bien vio Heidegger), y ambas están en interrelación dialéctica con la comprensión de Dios (tanto de la que se parte como de la que en el proceso se va formando). Esto significa que toda palabra viva es también historia, y lo es en toda su irreductible variedad.

Algo que vio muy bien y en lo que con energía insistió Paul Ricoeur. Aunque piensa ante todo en la concepción proposicional e intelectualista de la revelación, también aquí tiene validez su énfasis en «conservar el concepto plural, polisémico y todo lo más analógico», que se manifiesta en la «variedad de discursos en los que se inscribe la fe de Is-

¹¹⁸ Cfr. *Wissenschaftstheorie und Theologie*, cit. (n. 5), p. 31-73, 329-348.

¹¹⁹ Cfr. también *Fundamentos de Cristología*, cit. (n. 92), p. 137, nota 135, donde, en discusión con G. EBELING, distingue entre «pruebas en el sentido de las ciencias exactas» y prueba «en un sentido más amplio y generalizado», en la que se inscribe la teología.

rael»¹²⁰, y que no son un mero artificio, sino la «modulación directa» de la fe y de la revelación¹²¹. Si Pannenberg decía en su tesis 7.^a que «la palabra se refiere a la revelación como predicción, prescripción y narración»¹²², Ricoeur habla de: discurso profético, narrativo, prescriptivo, de sabiduría, e himnico, con toda la gama de variedades, y que no deben ser reducidos entre sí, sino aprovechados en toda su plural y específica riqueza.

La historia de la tradición se amasa ciertamente en el discurso profético, narrativo y prescriptivo, pero también en el *sapiencial* que viendo «a todo hombre en el judío»¹²³, aclara desde el designio de Dios las «situaciones límite»; y en la polifonía del discurso *himnico*, donde la revelación consiste en la «formación misma del sentimiento que trasciende las modalidades cotidianas del sentir humano»¹²⁴. Es evidente que toda interpretación de la historia —la formación de un tipo u otro de «historia de la tradición»— está también decisivamente condicionada por estos procesos que acontecen a través de la palabra.

Bien mirado, y tomando en serio el carácter realísimo, «onto-lógico», del hacerse hombre en la conciencia y la libertad con la palabra como medio privilegiado¹²⁵, se está así retomando en toda su consecuencia el proyecto inicial de Pannenberg: la revelación como *historia*. Sólo que ahora la historia —en cuanto hacerse del hombre desde Dios en el mundo con los demás— incluye la palabra como momento decisivo, que amplía y flexibiliza su interior con el rico y profundo espacio de la conciencia y de la libertad. Esquemmatizando, tendríamos la secuencia: «historia» → historia de la tradición (= «historia» + palabra) → *historia*.

Naturalmente que esta historia plenificada no se presta tanto a la «demostración» objetiva (pues implica como momento constitutivo todo el espacio creado por la palabra). Pero esto, por otros caminos, ya lo reconoció, como hemos visto, Pannenberg. En cambio, la nueva comprensión permite explicitar un nuevo aspecto de la verificación (el segundo que anunciábamos).

¹²⁰ *Herménétique de l'idée de révélation*, en P. RICOEUR - E. LEVINAS..., *La révélation*, Bruxelles 1977, p. 15-54; aquí, p. 17.

¹²¹ *Ibíd.*, *Ibíd.*, p. 31; cfr. p. 30-33.

¹²² OG, p. 112: Vorhersage, Weisung, Bericht.

¹²³ L.c. (n. 120) p. 26-28.

¹²⁴ *Ibíd.*, p. 30; cfr. p. 28-34.

¹²⁵ El mismo Pannenberg advierte vivamente: «La fantasía creadora responde a lo nuevo, a lo imprevisible en el acontecimiento exterior. A pesar de eso, para el pensamiento occidental permaneció largamente olvidado el hecho de que Dios, igual que obra en la historia exterior, también obra incesantemente lo nuevo en la interioridad del hombre» (*Was ist der Mensch?*, cit., n. 108, p. 22).

c) *Una nueva dimensión: la verificación «vertical»*

1. A la busca del rigor científico, Pannenberg subraya una verificación de tipo «horizontal»: el decurso de la historia demuestra desde su fin anticipado en la resurrección de Jesús la verdad de la revelación bíblica. Tomada con los matices señalados, esta aportación ha enriquecido la reflexión teológica, clarificando una dimensión que nos parece ya irrenunciable. Con todo, deja en la sombra y como en suspenso la posibilidad de verificación de todas y cada una de las etapas anteriores a ese acontecimiento final. Eso es justamente la otra cara del peligro de la devaluación de la palabra veterotestamentaria. La recuperación de la densidad de la misma, unida a su carácter mayéutico, suprime esa deficiencia, posibilitando una verificación «vertical» en cada momento de la historia.

Precisamente porque la revelación, que en cada punto de la «historia de la tradición» articula el sentido último de lo real, se expresa en una palabra mayéutica, remite continuamente a la verificación en ese real interpretado. Moisés, que aclara desde la acción salvadora de Dios el paso del Mar de los Juncos, u Oseas, que ilumina la subjetividad creyente como estando siempre amparada en el perdón incondicional de Yahweh, no postulaban una fe ciega: remitían a sus oyentes al contraste con la propia experiencia; los que aceptaban, era porque *se reconocían* en aquellas palabras, que acertaban a articular el sentido de sus vidas.

Pannenberg mostró bien que esta verificación estaba siempre abierta a la esperanza de una más clara y plena auto-manifestación de Yahweh¹²⁶. Pero eso no quita que *ya ahora*, y con toda razón, el creyente experimente la presencia cierta y definitiva de Dios, pues la *fidelidad* divina es ya experimentada como dominadora del mismo futuro. El creyente del Antiguo Testamento no necesitaba esperar al final para estar seguro *ya* de su presencia y apoyar en él, como en una «roca», la propia existencia. El «más» que aparece en el acontecimiento de Jesús completará y «llevará a cumplimiento» esta verificación, pero no la «anulará». Cuando Pablo en Romanos habla de la fe de Abraham e incluso lo hace «padre de todos nosotros» (4,16), y cuando la Epístola a los Hebreos en el capítulo 11 ve toda la historia santa como una historia modélica de fe, no están recurriendo a un lenguaje meramente metafórico, sino traduciendo una fundamental dimensión de la fe.

2. Todo esto tiene consecuencias muy importantes, que no anulan la postura de Pannenberg, por supuesto, pero que la remodelan y enriquecen en aspectos fundamentales. Señalemos algunos:

¹²⁶ OG, p. 91-95 (tesis 1.^a).

2.1. Ante todo, la posibilidad de verificación «vertical» permite tomar en serio las razones que apoyan la «cuestionabilidad de la idea de la historia de la salvación», para decirlo con las palabras del bultmaniano G. Klein¹²⁷. No creo que las razones en que apoya su tesis de la «resistencia de la Biblia a la idea de historia de la salvación»¹²⁸ —resistencia que sería «históricamente verificable» y «no superable teológicamente»¹²⁹— resulten convincentes. Pero su énfasis en la llegada directa de la salvación de Dios a cada momento de la historia, la absoluta soberanía de la misma respecto de toda continuidad construida, no deja por eso de mantener validez. Sin que sea sin más la solución total de este agudo problema, la dimensión vertical de la verificación en su dialéctica con la horizontal, aporta una luz nueva y hace accesible la posibilidad de una síntesis.

2.2. Con esa dimensión enlazan también dos temas mayores de la teología actual: el de la *experiencia* y el de la *evidencia intrínseca* de la revelación. Ambos determinan en cierto modo la unidad polar donde se juega la vivencia efectiva de la misma¹³⁰.

La experiencia alude más directamente al costado subjetivo de la captación, en cuanto señala las condiciones y los puntos de enganche de su realización existencial. Ella constituye una componente de la verificación cuya importancia ha ido descubriendo la teología moderna (a partir de Schleiermacher y Ritschl, en el protestantismo; y a partir del Modernismo —con su correspondiente reacción en contra—, en el catolicismo), y que, por ejemplo, subraya con especial energía el último Schillebeeckx¹³¹.

La evidencia interna, por su parte, apunta al costado objetivo, en cuanto que la «figura de la revelación» suscita por sí misma el reconocimiento; de modo que «el proceso de verificación es idéntico con

¹²⁷ *Die Fragwürdigkeit der Idee der Heilsgeschichte*, en F. H. TENBRUCK - G. KLEIN - E. JÜNGEL - A. SAND, *Spricht Gott in der Geschichte?*, Freiburg-Basel-Wien 1972, p. 95-153. Piénsese que aquí está implicada toda la problemática suscitada por Bultmann y, en cierto modo, por la «Nueva Hermenéutica».

¹²⁸ *Ibid.*, p. 99; cfr. p. 99-128.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 129; cfr. p. 129-147.

¹³⁰ Las siguientes palabras de J. P. JOSSUA muestran bien esta unidad: «A mi entender la verificación real (...) es interna a la misma fe. Estriba en que la riqueza multiforme de la experiencia cristiana, que, por la fecundidad que le es propia, atestigüa al sujeto, cuando se propone deliberar, que está en la verdad y no en la ilusión» (*Experiencia cristiana y comunicación de la fe*: Concilium 85, 1973, 242).

¹³¹ Cfr. esp. *Cristo y los cristianos*, Madrid 1982, p. 21-71, y *Erfahrung und Glaube*: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, n.º 26 (1980) 73-116.

el mismo proceso de la captación», como bien ha sido resumida la postura de H. Urs von Balthasar, típica al respecto¹³².

Tal vez una de las tareas más urgentes de la teología actual consista justamente en acercar entre sí ambas polaridades: que la fascinación por la figura no oculte la necesidad de su mediación hermenéutica mediante el recurso a todos los métodos de la crítica bíblica; y que la mediación crítica no olvide que todo su papel consiste en hacerse lo más transparente posible, confiando ante todo en la fuerza irradiante de la figura que debe brillar a su través¹³³. El camino iniciado por D. Tracy, por ejemplo, completando el énfasis crítico con el esfuerzo por captar el múltiple ofrecimiento de la Escritura mediante una flexiva y respetuosa «imaginación analógica», resulta muy prometedor¹³⁴.

2.3. Por eso mismo, esa verticalidad vale también, y sobre todo, para hoy. Más aún, ese tipo de verificación es el que, en definitiva, predomina en toda auténtica decisión creyente. Mérito de Pannenberg es el haber elaborado un esquema que responde a determinadas necesidades reflexivas de tipo más formal, de abrir la posibilidad de un diálogo con las demás religiones basado en la historia crítica e incluso de buscarle a la teología por ese camino un «anclaje institucional en la universidad»¹³⁵.

Pero la real opción de la fe —sin que le sobre la ayuda de esta cobertura horizontal— acontece de ordinario en la confrontación vertical de la propia existencia con la interpretación que de la misma le ofrece el mensaje cristiano¹³⁶. La comprensión de la fe se produce cuando la palabra bíblica se hace efectivamente mayéutica, es decir, cuando hace que el hombre reconozca en lo que se le propone externamente lo que internamente pugnaba por salir a la luz de su conciencia: cuando en el agua transparente del mensaje descubre el rostro previamente dibujado en las entrañas, para expresarlo parafraseando a San Juan de la Cruz.

¹³² La expresión es de P. EICHER, *Offenbarung*, cit. (n. 8), p. 329.

¹³³ En otro lugar, *El proyecto cristológico de Edward Schillebeeckx*: Compostellanum 25 (1980) 7-65, hicimos notar lo sintomático que resulta que en una obra cristológica tan extensa no aparezca mencionado el nombre de H. U. von Balthasar (p. 57); desgraciadamente, la viceversa es igualmente válida.

¹³⁴ Es significativa la profundización del tema entre *Blessed Rage for Order*, New York 1975, y *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, SCM Press 1981; cfr. aquí princ. los cap. cristológicos, p. 231-338, en especial p. 233-247 y 329-338.

¹³⁵ O.c. (n. 5), p. 8.

¹³⁶ En el fondo, es posible descubrir esta misma dualidad en el mismo Pannenberg; cfr. princ. la parte final de *Wahrheit, Gewissheit und Glaube*, en *Grundfragen II*, p. 263-264.

2.4. Finalmente, de este modo se refuerza un tema esencial en Pannenberg y que requería ser tratado por sí mismo: el de la *universalidad* de la revelación. El ha dicho aquí cosas irrenunciables para cualquier planteamiento postilustrado del problema. Pero con la nueva dimensión es posible llevarlas a una mayor plenitud y eliminar ciertas aristas agresivas, al menos en apariencia.

Se elimina toda tentación de *exclusivismo*, por lo menos teórico, y se amplía internamente el concepto de revelación. Desaparece la dificultad de reconocer, en la densidad que les es propia, la revelación del Antiguo Testamento y de las mismas religiones extrabíblicas: se elimina, desde el mismo planteamiento, el peligro de construir teóricamente la excelencia de la revelación definitiva sobre la negación de las demás.

Por otra parte, la verificación horizontal, como planteamiento que incluye por necesidad intrínseca una confrontación crítica entre la historia del cristianismo y la de las demás religiones, puede adquirir fácilmente —aun sin pretenderlo— un aire de imposición polémica o de *imperialismo teórico*. Sin negar su validez y aun su necesidad a determinados efectos de rigor científico, puede ganar mucho con la complementación vertical: la remisión directa a la experiencia ofrece a todas las religiones la posibilidad —tan real, por lo demás, para los que las viven— de validarse en su capacidad de respuesta efectiva, más o menos plena, a las últimas preguntas de la existencia. El diálogo, a su vez, queda referido al «encontrarse en la cosa misma», que Gadamer resalta muy bien como la esencia de todo auténtico diálogo hermenéutico¹³⁷. Y el cristianismo se revela entonces como ofrecimiento verdaderamente mayéutico, que no llama a fuera de sí, sino —desde un fondo común de experiencia— al reconocimiento pleno de la propia realidad.

3. RELECTURA SINTÉTICA

Como especie de experimento verificativo de todo lo dicho y como síntesis reasuntiva, vale la pena mostrar cómo desde estas consideraciones se puede hacer una lectura que recupera la teoría pannenberguiana en su más genuina intención. Basta leer en la nueva perspectiva las tesis del manifiesto. Dejamos la primera y la última, no por incompatibles, sino porque fueron ya expresamente completadas en el texto. A las demás se les aplicará únicamente —mediante paréntesis o subrayados— una *cualificación* que trata de eliminar toda posible exclusividad sistemática (es decir, tomando la revelación cristiana no como la única,

¹³⁷ Cfr. *Verdad y Método*, Salamanca 1977, p. 526-547.

sino como la culminación y plenitud de un proceso de revelación *real*, con etapas diversas de claridad, intensidad y plenitud):

«Tesis 2.ª: La revelación (plena) no acontece al principio, sino al final de la historia reveladora»¹³⁸.

«Tesis 3.ª: A diferencia de apariciones particulares de la Divinidad, la revelación en la historia está (mayeuticamente) patente para todo el que tiene ojos para ver. Tiene carácter universal»¹³⁹.

«Tesis 4.ª: La revelación *universal* de la divinidad de Dios no está aún realizada en la historia de Israel, sino por primera vez en el destino de Jesús de Nazaret, en cuanto que en él acaeció anticipadamente el final de todo acontecer»¹⁴⁰.

(Traducimos *erst* como «por primera vez», para evitar el exclusivismo. Nótese cómo esta tesis, central, puede leerse toda, junto con su explicación desde nuestra perspectiva, sin modificar nada: basta con tomar la revelación *en cuanto* universal.)

«Tesis 5.ª: El acontecimiento de Cristo revela la divinidad del Dios de Israel no como suceso aislado, sino sólo en cuanto es miembro de la historia de Dios con Israel»¹⁴¹.

(En cuanto prescinde de ciertas implicaciones sistemáticas —discutibles en otra sede, como el énfasis en la apocalíptica¹⁴²—, esta tesis no sólo no precisa modificación, sino que cobra más fuerza.)

«Tesis 6.ª: En la formación de representaciones de la revelación fuera del mundo judío de las iglesias pagano-cristianas, se expresa la universalidad de la auto-(de)mostración de Dios en el destino de Jesús»¹⁴³.

¹³⁸ OG, p. 95-98.

¹³⁹ OG, p. 98-102.

¹⁴⁰ OG, p. 103-106.

¹⁴¹ OG, p. 107-109.

¹⁴² Cfr. resumen y referencias de la discusión en P. EICHER, a.c. (n. 18), p. 342-344, y J. M. ROBINSON, l.c. (n. 4), p. 34-37.

¹⁴³ OG, p. 109-111. Traducimos «auto-(de)mostración» en lugar de «auto-demostración» (*Selbsterweis*), para indicar el carácter de *mostración*, conforme a las observaciones hechas antes acerca de la no-constringencia sistemática de la verificación de la revelación.

No se trata de un juego. Se trata más bien de reconocer la posibilidad de un diálogo enriquecedor. La postura de Pannenberg no pierde nada de lo que es su más genuina intención, y ella, a su vez, enriquece el tratamiento tradicional, sobre todo obligándolo a implicarse en la historia general de la cultura, digamos en su dimensión *geistesgeschichtlich*. Y eso en tres frentes principales: 1) la respuesta a la exigencia post-ilustrada de una verificación no autoritaria de la fe; 2) la conexión con el problema hermenéutico de la universalidad del sentido; y 3) la inclusión crítica en la historia universal.

ANDRÉS TORRES QUEIRUGA