

MARTA MEDINA BALGUERÍAS\*

## **EL ESPÍRITU SANTO Y LAS TEORÍAS FÍSICAS DE CAMPO DE FUERZAS EN LA TEOLOGÍA SISTEMÁTICA DE W. PANNENBERG**

Fecha de recepción: agosto de 2015

Fecha de aceptación y versión final: diciembre de 2015

**RESUMEN:** En el segundo tomo de su *Teología sistemática* Wolfhart Pannenberg relaciona la doctrina cristiana sobre el Espíritu Santo con la comprensión de Faraday del campo físico de fuerzas, apuntando hacia una vinculación ontológica entre ambas realidades. En este artículo se exponen las principales ideas del texto de la *Teología sistemática* en que se aborda esta cuestión, se hace una interpretación de su alcance utilizando otros textos de Pannenberg y se ofrece un balance de las aportaciones de la propuesta y sus principales límites.

**PALABRAS CLAVE:** Wolfhart Pannenberg, *Teología sistemática*, doctrina trinitaria de la creación, Espíritu Santo, campo de fuerzas, diálogo teología-ciencia, actuación de Dios, espacio-tiempo, ángeles y demonios.

### ***The Holy Spirit and the physical theories of force field in the W. Pannenberg's Systematic Theology***

**ABSTRACT:** In the second volume of his *Systematic Theology* Wolfhart Pannenberg connects Christian doctrine about the Holy Spirit with Faraday's understanding of the physical force field and suggests an ontological link between both realities.

---

\* Graduada en Filosofía. Estudiante de Teología: marta.medina@hotmail.com.

In this article the main ideas of the *Systematic Theology* about this issue are presented, an interpretation of their scope according to other texts from the author is given and a balance of this proposal's contributions and limits is offered.

KEY WORDS: Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, Trinitarian account of creation, Holy Spirit, force field, Theology-Science dialogue, God's intervention, space-time, angels and demons.

## 1. INTRODUCCIÓN

Wolfhart Pannenberg desarrolló su ingente labor teológica durante el siglo xx; labor que desde su juventud estuvo inspirada por la idea de que la revelación de Dios, es decir, su auto-manifestación a los seres humanos, se ha dado y se da en la historia. Martínez Camino ha definido el talante de este teólogo protestante como ecuménico, racional e histórico, pues su objetivo fue siempre la profundización en el cristianismo desde una confrontación abierta y crítica con el mundo secularizado circundante y desde una comprensión histórica de la verdad (superando, con ella, todo dogmatismo y todo relativismo)<sup>1</sup>.

Si su carácter sistemático al tiempo que histórico y abierto al diálogo es una constante en su pensamiento, resulta especialmente manifiesto en la que constituye su obra más completa y madura, la *Teología sistemática*. Ésta se compone de tres volúmenes: en el primero el autor aborda la teología fundamental y la doctrina sobre Dios. El segundo trata sobre la creación, la antropología y la cristología. El tercero engloba la pneumatología, la eclesiología, una teología de la historia basada en la elección y la escatología. El objetivo de este trabajo es abordar una cuestión que Pannenberg desarrolla en el capítulo dedicado a la creación, que encabeza el segundo volumen. Se trata de la sugerente relación que nuestro teólogo establece entre el Espíritu de Dios y las teorías físicas de campo. En primer lugar expondremos las principales ideas de Pannenberg al respecto para, en un segundo momento, hacer una valoración crítica de las mismas.

---

<sup>1</sup> Cf. J. A. MARTÍNEZ CAMINO, Introducción, en W. PANNENBERG, *Teología sistemática vol. I*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1992, IX-XXIX (XIXss).

## 2. ESPÍRITU DE DIOS Y CAMPO DE FUERZAS

En todo el capítulo dedicado a la creación está presente el diálogo del autor con la tradición filosófica y teológica, pero también con la ciencia. Esta confrontación con determinados resultados científicos lleva a Pannenberg a hacer reflexiones muy interesantes, pero ante las que hay que situarse críticamente. Es el caso de su provocadora idea de la relevancia teológica que para él poseen las teorías físicas de campo de fuerzas, que seguidamente estudiaremos con más detenimiento. Empecemos por señalar cuáles son las ideas principales que el teólogo expone sobre esta cuestión. Para ello debemos tener en cuenta el marco en que dicha reflexión se inserta.

Pannenberg comienza explicando que el concepto de creación hace remitir «el ser del mundo a Dios como su origen»<sup>2</sup>. Ahora bien, al tratarse de un acto absolutamente libre por parte de Dios, el carácter del mundo creado es contingente y, por tanto, queda excluida toda comprensión monista-emanantista de la creación, así como toda comprensión dualista, que supondría un menoscabo del absoluto poder divino.

Para nuestro teólogo, en el acto creador de Dios se exterioriza su vida trinitaria. Dios Padre ama al Hijo desde toda la eternidad, y es en el Hijo, fundamento del ser de las criaturas, en quien ama a la realidad creada. El Hijo, al ser el principio de alteridad en la Trinidad, es el fundamento de la creación de lo finito como distinto de Dios, es decir, como radicalmente otro frente a él. Además, el Hijo es el Logos que posibilita la particularidad de cada ente creado, no sólo frente a la divinidad sino también frente a los otros seres finitos. El Espíritu, por su parte, al ser la comunión del Padre y el Hijo es también el fundamento de la comunión entre Dios y las criaturas. En suma, para Pannenberg la creación es un «acto libre de Dios porque no surge de una necesidad procedente unilateralmente del Padre, [...] sino que se debe a la libre comunión del Hijo con el Padre por el Espíritu en el acto de su autodistinción respecto al Padre»<sup>3</sup>, y en ella actúan tanto el Hijo como el Espíritu para lograr su consumación.

Tras unas páginas dedicadas a la creación, conservación y gobierno del mundo por Dios –en las que explica que los dos últimos conceptos

---

<sup>2</sup> W. PANNENBERG, *Teología sistemática vol. II*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1996, 1.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 32.

hacen referencia a la participación de Dios en la estructura temporal de las criaturas–, el autor pasa a dar cuenta de su comprensión del mundo de las criaturas. Primero explica, desde el concepto de la irreversibilidad del tiempo, cómo todo acontecer creado, inclusive el regulado por leyes inmutables, es contingente. Comprende, además, que el carácter inmutable de dichas leyes es necesario para la verdadera autonomía de lo creado. Después se detiene a considerar la actuación y presencia del Espíritu de Dios en la dinámica del acontecer natural. Es precisamente aquí donde se inserta la reflexión de Pannenberg sobre el Espíritu en relación con las teorías físicas de campo de fuerzas.

La dinámica clásica fundamentaba la física en los cuerpos y trataba de remitir las fuerzas a éstos. Un ejemplo de ello es la comprensión cartesiana de la transmisión del movimiento a través de la interacción mecánica de los cuerpos. Newton introdujo el concepto de fuerzas no materiales, que tenía implicaciones teológicas, puesto que Dios no es corpóreo. Pannenberg señala que, debido a estas implicaciones teológicas, los físicos franceses del siglo XVIII intentaron reducir las fuerzas a los cuerpos o sus masas para desligar definitivamente el acontecer natural de la idea de Dios. Así, a juicio de nuestro autor, también hay cierta relevancia teológica en la inversión que hizo Faraday al introducir la teoría de campo en la física moderna.

Para Faraday, las fuerzas son autónomas y previas a los cuerpos, y éstos son formas de manifestación de aquéllas. Imaginaba las fuerzas como campos que llenan el espacio y esperaba reducirlas a un único campo. La masa de los cuerpos dependería, en esta concepción, de la concentración de la fuerza en un punto del espacio, es decir: la confluencia de determinadas fuerzas en un punto daría lugar a la partícula material. De esta manera, al comprender el concepto de fuerza desde el concepto de campo, se conectó dicho concepto con el campo métrico del espacio-tiempo. Fuerza y espacio-tiempo quedaron, por tanto, estrechamente vinculados.

Pues bien, la primera razón que puede sugerirnos la relevancia teológica de las teorías físicas de campo es, para Pannenberg, el origen metafísico del propio concepto de campo. En su opinión este concepto puede remontarse hasta la doctrina de Anaxímenes sobre el aire como *arché*. A juicio de Max Jammer, el precursor del concepto moderno de campo es la doctrina estoica del *pneuma* divino que penetra todo el cosmos como materia levísima, que mantiene unidas todas las cosas y que produce sus movimientos y cualidades. Esta doctrina estoica influyó en

Filón y en el cristianismo primitivo, pero fue quedando al margen especialmente a partir de la crítica de Orígenes a la concepción material del *pneuma* estoico. Pannenberg señala que esta dificultad está ya superada, al comprenderse el campo como una realidad no material. Por eso, en su opinión es conveniente «establecer una relación entre las teorías de campo de la física moderna y la doctrina cristiana de la operatividad dinámica del *pneuma* divino en la creación», pues, además, «entre la doctrina teológica sobre el *pneuma* divino y las teorías de campo de la física moderna existe una coincidencia objetiva más estrecha que la que se daba en la Edad Media con respecto a la doctrina aristotélica del movimiento»<sup>4</sup>. Para defender esta idea no aporta argumentos nuevos, sino que reitera que la concepción de Faraday –ya adelantada en Leibniz– supone comprender todos los fenómenos corpóreos como manifestaciones de campos de fuerzas que, hemos de suponer, considera no corpóreos.

Ahora bien, Pannenberg observa que el punto de vista físico y el teológico al describir la realidad son diferentes y que, por tanto, no podemos hacer una interpretación directamente teológica de las teorías físicas de campo. Considera que ambas aproximaciones se refieren a la misma realidad y puede haber cierta conformidad entre ellas, pero la teológica debe ser capaz de reflexionar sobre otros modos de visión de las cosas. Asimismo, la relación entre ambos conceptos no debe ser meramente extrínseca, pues estaríamos ante una mala apologética. A juicio del autor, «deben existir motivos en la propia temática objetiva de la teología para que ésta pueda utilizar un concepto científico fundamental, como el concepto de campo, teniendo en cuenta sus presupuestos filosóficos prefísicos»<sup>5</sup>.

La teología ha de situarse autónomamente frente a las ciencias naturales. Por eso los motivos para introducir en ella el concepto de campo deben estar en el marco de la doctrina sobre Dios, en especial en la interpretación del discurso tradicional sobre Dios como Espíritu. Pannenberg considera que el Espíritu Santo es una concretización de la esencia única de Dios, que es un campo dinámico de estructura trinitaria. Así, el Espíritu no sería campo en sí mismo, sino una manifestación del único campo divino. En la creación, actúa causando los efectos dinámicos del campo. Profundizando un poco más, nuestro teólogo dice que, como en

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, 88.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 89.

la vida intradivina el Espíritu es la comunidad de lo diverso, de modo análogo es quien dinamiza a las criaturas para vincularlas entre sí y con Dios. Sin embargo, bajo las condiciones de la temporalidad, esta dinámica de actuación del Espíritu «tiene que superar las separaciones que surgen con la independización del ser creado. Pero esto sólo es posible pasando por las contradicciones y colisiones que caracterizan a las relaciones dinámicas en la creación»<sup>6</sup>.

Pannenberg reconoce que explicar teológicamente la participación del Espíritu Santo en la creación mediante el concepto de campo supone no sólo coincidencias sino también divergencias respecto al uso científico del término. Esto se pone de manifiesto al estudiar las relaciones de la idea de campo con los conceptos de espacio y tiempo. Aunque el análisis pormenorizado de esta última cuestión excede los límites de nuestro trabajo, indicaremos algunas ideas del autor sobre el espacio y el tiempo en su relación con Dios porque pueden ayudarnos a entender qué quiere decir al asignar al Espíritu un carácter de campo.

Lo primero que el autor pone de manifiesto es que no podemos representarnos a Dios sin una concepción espacial –puesto que nos hallamos en el espacio-tiempo– a no ser que nos limitemos a distinguir lógicamente lo Infinito de lo finito. Al mismo tiempo, al estar situadas en el espacio, la relación de las criaturas con Dios no puede darse fuera de él. Para Pannenberg, además, es gracias a la representación espacial que podemos distinguir entre Dios y nuestra relación con él.

Nuestro teólogo señala que hay dos maneras de concebir el espacio. Según la primera, el espacio es un conjunto de relaciones entre las cosas. Es la concepción de Leibniz y que más adelante hizo suya Einstein con su teoría de la relatividad. La segunda, aquella que lo comprende como lo previo a todo lo divisible. Es la postura de Clarke, quien, contra Leibniz, entendía que la inmensidad de Dios es un espacio ilimitado pero diferente del espacio divisible de la geometría. Como él, también Kant entendía que toda división y relación tienen como condición la unidad del espacio como magnitud infinita dada. En opinión de Pannenberg, no hay una contradicción necesaria entre ambas concepciones. La primera hace referencia al espacio geométrico del mundo creado y la segunda a la inmensidad de Dios que constituye ese espacio. Es más, la segunda es la que nos permite poder concebir la primera. Algo parecido sucede

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, 90.

con el tiempo –que, en el fondo, no puede separarse del espacio, pues forman un continuum tetra-dimensional–: podemos entender y conectar lo diferenciado en el proceso del tiempo porque en su trasfondo está el tiempo como unidad, que es la eternidad. Kant pretendió fundamentar la unidad del tiempo y el espacio en la subjetividad del hombre, pero esto no era posible porque un ser finito no puede ser fundamento de una totalidad infinita. De esta manera, es la infinitud divina, simple e indivisible, la que posibilita que podamos percibir divisiones y diferencias gracias a la intuición de esa infinitud.

La presencia de Dios en la creación es la que fundamenta la unidad de lo creado: «Así, el dinamismo del Espíritu divino ha de considerarse como campo de acción en conexión con el tiempo y el espacio: con el tiempo, por el poder del futuro que garantiza a las criaturas un presente y una duración propios; con el espacio, por la simultaneidad de las criaturas en su duración»<sup>7</sup>. Es decir, la eternidad/infinitud de Dios es la que da consistencia al espacio y el tiempo creados.

Pannenberg entiende que el Espíritu actúa vivificando, preparando la futura realidad escatológica de las criaturas. Como concibe el futuro como campo de lo posible, piensa que el Espíritu, al actualizar posibilidades, actúa como poder creador del futuro –por más que la criatura no se lo represente como futuro–. De hecho considera el campo de posibilidad de acontecimientos futuros como un campo de fuerza con estructura temporal. Este campo de fuerza de lo posible futuro sería, así, el origen de los acontecimientos y la posibilidad del nacimiento de nuevas estructuras en la evolución del cosmos. Como en un campo físico hay una relación recíproca entre cuerpos y campo, podemos decir de manera análoga que, si bien la actuación del Espíritu no puede concebirse como condicionada por las criaturas, se adapta en favor de ellas, otorgándoles capacidad para influir en su campo.

En suma, dice Pannenberg que «estas consideraciones podrían mostrar que la bien fundada idea teológica de un dinamismo del Espíritu divino que, en cuanto fuerza del futuro, se encuentra creadoramente actuante en todo acontecimiento, de ningún modo ha de considerarse irreconciliable con una visión filosófica de la naturaleza. Más bien se muestra en relación con datos fundamentales de las ciencias naturales»<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, 110.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 109.

Antes de terminar este breve esbozo de la propuesta pannenbergiana del Espíritu como campo, es interesante asomarnos a la reinterpretación que hace de la doctrina de los ángeles partiendo de esta propuesta. Aunque Karl Barth rehúsa tratar de la naturaleza de los ángeles porque a su juicio ésta no aparece claramente en la Escritura, Pannenberg considera necesario pensar esta cuestión para poder renovar la teología de los ángeles. Además, en la Biblia se habla de los ángeles como «espíritus servidores» (cf. Heb 1,14), de manera que algo sí se dice sobre su naturaleza. En su opinión caracterizar a los ángeles como espíritus comporta plantearse su relación con el Espíritu de Dios y con la actuación de Dios en general. Aunque en el pensamiento judío y el Nuevo Testamento los ángeles son concebidos como distintos de Dios –como criaturas, por tanto–, su estatus de criatura no queda del todo claro dado que a menudo es dudoso si son una manifestación inmediata del mismo Dios o si aparecen como una realidad diferente.

Nuestro teólogo se propone afrontar este problema teológico desde su concepción del Espíritu como campo. En este sentido, piensa que es posible «concebir cada manifestación singular del señorío de Dios sobre el cosmos y la historia bajo la figura de un ángel»<sup>9</sup>, igual que ocurre en los campos unitarios en los que se forman centros particulares como parte de la totalidad del campo. Ahora bien, esto supondría que los ángeles necesitarían una cierta autonomía para poder ser realmente criaturas. Por otra parte, Pannenberg piensa que para entender el carácter espiritual de los ángeles desde la teoría del Espíritu como campo es necesario comprenderlos como poderes y no como figuras personales. Así, estaríamos ante poderes que, aunque deben estar al servicio de la soberanía de Dios sobre la creación, pueden independizarse de él y ejercer su poder de forma que experimentamos como amenazadora.

El autor considera que es posible hacer esta lectura teológica puesto que las concepciones científicas –en este caso, sobre las fuerzas de la naturaleza– no explican exhaustivamente los sucesos que, además, son contingentes, y por tanto ambos tipos de explicación pueden referirse al mismo acontecimiento. Es decir, las fuerzas naturales que pueden ser objeto de afirmaciones científicas son las mismas que la Biblia designa como ángeles. La Escritura sitúa estas realidades angélicas en el cielo,

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, 113.



pero precisamente el cielo es el ámbito de la realidad creada que resulta inaccesible al dominio del hombre. Aunque actualmente haya mucho más acceso a toda la realidad creada que antes, a juicio de Pannenberg los avances en los descubrimientos siempre abren nuevos enigmas y por consiguiente las fuerzas de la naturaleza pueden aún ser entendidas como el antiguo cielo (es decir, como lo incomprensible). En sus propias palabras: «¿Por qué no habrían de poderse concebir las fuerzas de la naturaleza, también en la forma en que son conocidas por el hombre moderno, como servidores y mensajeros de Dios y, en definitiva, como “ángeles”?»<sup>10</sup> Fuerzas o ángeles que, siendo autónomos, también pueden rebelarse contra Dios.

Para Moltmann, el cielo es el reino de las posibilidades creadoras de Dios, y el universo es un sistema abierto al futuro (concepto de «sistema abierto» que toma de la termodinámica). Pannenberg utiliza esta interpretación para ahondar en su propuesta. En su opinión, el futuro es el campo de lo posible que se va limitando al ir haciéndose presentes determinados sucesos. Esto, que podría parecer negativo, es en realidad fruto de la fidelidad de Dios al producir realidades verdaderamente autónomas en relación con el dinamismo creador del Espíritu divino que las ha producido. Y esto sólo convierte dichas fuerzas en poderes demoníacos y antidivinos cuando se convierten en «sistemas cerrados», es decir, cuando se cierran al futuro de Dios como reino de posibilidades.

A juicio de Pannenberg no podemos excluir la posibilidad de que el acontecer mundano esté en parte bajo el influjo de poderes como los descritos. Por ejemplo, el crecimiento de la entropía en el mundo es un aspecto de poder negativo o antidivino, pero el autor puntualiza que incluso poderes como ese son servidores de Dios y su voluntad creadora, aunque afecten al hombre negativamente. Y, de todas formas, ningún poder de perdición determina por completo la realidad creada: «...a través de todos los demás poderes y campos de fuerza, se hace siempre patente la actuación el Espíritu divino como origen de la vida en las criaturas»<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 115.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 118.

### 3. INTERPRETACIÓN DE LA IDEA PANNENBERGIANA DEL ESPÍRITU COMO CAMPO

El carácter sintético de la exposición y las numerosas citas de variados autores hacen difícil la interpretación de las ideas expuestas por Pannenberg en el fragmento de su *Teología sistemática* que hemos analizado. Por este motivo, podríamos preguntarnos qué entiende exactamente por «campo» y cómo lo aplica al Espíritu Santo. Intentaremos esclarecer esta cuestión sirviéndonos de otros escritos del autor sobre el tema.

De entrada, resulta sumamente interesante que el teólogo apele a una categoría de la física moderna, como es la de campo de fuerzas, para intentar explicar la actuación de Dios en el mundo. La cuestión que surge es si el recurso a dicha categoría tiene un valor meramente metafórico o, por el contrario, ontológico. Es decir, ¿es el Espíritu de Dios *como un campo* físico de fuerzas, de manera que actúa de forma parecida a este, o *es* ese mismo Espíritu *el campo* de fuerzas subyacente a lo real? El texto de la *Teología sistemática* no lo deja del todo claro, pero parece apuntar a la segunda opción porque, de lo contrario, el autor no insistiría tanto como lo hace en que la descripción de las fuerzas en la actualidad concuerda más con la descripción cristiana del Espíritu que otras teorías físicas anteriores. Además, en ningún momento dice que se trate de una metáfora o comparación. Por otra parte, también es cierto que Pannenberg considera que habría que hacer determinados ajustes para poder aplicar lo que decimos del campo de fuerzas al Espíritu Santo. Parece no haber, así, una total identificación entre fuerzas y Espíritu, pero tampoco queda claro a qué ajustes se refiere el teólogo.

En opinión de Martínez Camino el diálogo entre teología y ciencia a este respecto «se plantearía en el nivel propiamente ontológico», pero, de todos modos, ni el propio Pannenberg desarrolló mucho las conexiones que establecía «entre la teoría física a la que nos venimos refiriendo y la doctrina trinitaria de la creación del mundo en Cristo por el Espíritu»<sup>12</sup>. En la misma línea se sitúa John Polkinghorne, quien se pregunta cómo ha de interpretarse el lenguaje empleado por Pannenberg en esta cuestión. A su juicio si el teólogo utilizara «campo» en un sentido no específico no se plantearía ningún problema desde la ciencia, aunque

---

<sup>12</sup> J. A. MARTÍNEZ CAMINO, *Recibir la libertad: Dos propuestas de fundamentación de la teología en la Modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel*, UPCO, Madrid 1992, 107.

podría reprochársele que utilizara de forma tan vaga un término que en física tiene un sentido preciso. Sin embargo, no parece que este sea el caso, sino que todo apunta a que Pannenberg hace una identificación más estrecha que la mera utilización de un término físico<sup>13</sup>. Es decir, Polkinghorne también se inclina por el nivel ontológico de interpretación de esta idea pannenberiana.

Diversos artículos del autor sobre teología y ciencia, que están recopilados en la obra *Toward a Theology of Nature: Essays on Science and Faith*, pueden ayudarnos a esclarecer esta disyuntiva<sup>14</sup>. El editor de la obra, Ted Peters, señala en la introducción que Pannenberg «no dice que el espíritu *es como* un campo de fuerzas. Dice que el espíritu *es* un campo de fuerzas»<sup>15</sup>. En su opinión, el autor habla de una manera tan directa y literal que despierta en los lectores cierta cautela, pues si la teoría física de campo de fuerzas resultase ser falsa, ¿no caería con ella la teología de Pannenberg sobre el Espíritu?

Las afirmaciones del propio Pannenberg nos llevan en la misma dirección: parece que se refiere a una identificación entre el Espíritu y el campo de fuerzas, aunque no es del todo claro en este punto. Veamos algunos textos que lo muestran. En el segundo capítulo del libro citado, «La doctrina de la creación y la ciencia moderna», el teólogo señala que las teorías de campo desde Faraday hasta Einstein reclaman la prioridad del todo sobre las partes, y que esto puede ser significativo teológicamente ya que «Dios tiene que ser concebido como el fundamento unificador de todo el universo si es que se lo concibe como creador y redentor del mundo. El concepto de campo podría usarse en teología para hacer efectiva la presencia de Dios en cada fenómeno inteligible»<sup>16</sup>. Como vemos en el texto, el concepto de campo parece aplicarse a Dios de una forma bastante directa.

No obstante, más adelante Pannenberg escribe que lo que se diga teológicamente del Espíritu Santo como campo no puede ser igual a

---

<sup>13</sup> Cf. J. POLKINGHORNE, *Wolfhart Pannenberg's engagement with the natural sciences*, Zygon 34 (1999) 151-158 (154).

<sup>14</sup> W. PANNENBERG, *Toward a Theology of Nature: Essays on Science and Faith*, ed. de T. PETERS, Westminster-John Knox, Louisville, Kentucky 1993.

<sup>15</sup> T. PETERS, «Editor's introduction», en *ibid.*, 14 (cursivas del autor; original en inglés).

<sup>16</sup> W. PANNENBERG, *ibid.*, 39.

las teorías físicas de campo y que habría que hacer ajustes<sup>17</sup>. De nuevo, dichos ajustes no quedan del todo claros, pese a que el autor intenta aproximarse a ellos en las páginas que siguen. Al final del capítulo Pannenberg vuelve a insistir en la conexión entre la presencia espiritual de Dios en el mundo y el concepto de campo de fuerzas: «El concepto de un campo de fuerzas podría utilizarse para hacer efectiva nuestra comprensión de la presencia espiritual de Dios en los fenómenos naturales»<sup>18</sup>. Acto seguido relaciona dicha presencia con la prioridad de la eternidad en nuestra concepción del tiempo, aspecto que también aparece en el texto de la *Teología sistemática*.

En el capítulo tercero, «Dios y naturaleza: Sobre la historia de los debates entre teología y ciencia natural», Pannenberg aborda el tema del espacio en relación con Dios, en algunos puntos parecido a la discusión que analizamos anteriormente de la *Teología sistemática*. En el tratamiento de algunos puntos relacionados con este tema encontramos dos afirmaciones que pueden arrojar luz sobre la cuestión del campo de fuerzas. La primera, situada en una discusión con las ideas de Whitehead, es la siguiente: «...la concepción de una totalidad ontológicamente original, quizá en el sentido de un campo que tiene una realidad anterior a las partículas y eventos y que sería entendida como la base de su realidad»<sup>19</sup>. La interpretación ontológica del Espíritu como campo parece bastante patente en esta cita, pero no se deja del todo claro si es un campo de fuerzas o un campo de estructura distinta.

La segunda afirmación de Pannenberg que apunta en esta dirección está un poco más adelante: «...todo el campo de ocurrencias naturales puede ser entendido como un campo de fuerzas que aparece en las formas materiales como sus singularidades»<sup>20</sup>. Acto seguido parece vincular a Dios con este campo porque señala que no debemos olvidar la presencia del creador en sus criaturas para evitar el dualismo espíritu/materia<sup>21</sup>. Aquí sí queda más clara la vinculación de Dios con un campo de fuerzas y no de otro tipo.

También hay algunas referencias a la vinculación Espíritu-campo en el quinto capítulo de la obra, «La doctrina del espíritu y la tarea de una

---

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, 40ss.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 58.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 66.

teología de la naturaleza». En este capítulo Pannenberg dialoga con varios autores, especialmente con Paul Tillich y Pierre Teilhard de Chardin, pero de forma indirecta deja ver su concepción del Espíritu como campo. Así, hablando de la historia de la doctrina sobre el Espíritu afirma: «...pero después el discurso teológico sobre el espíritu divino perdió su último correlato empírico, y entonces se ha vuelto casi un sinsentido»<sup>22</sup>. Lo que aquí nos interesa de esta cita es la importancia otorgada al «correlato empírico», que parece avalar una interpretación ontológica del Espíritu como campo de fuerzas. Más adelante, al abordar el pensamiento de Tillich en relación al espíritu, Pannenberg señala que el espíritu no sólo se refiere a una peculiaridad de la experiencia cristiana, sino que representa «un elemento básico de la realidad y particularmente de la vida orgánica»<sup>23</sup>.

Al tratar sobre Teilhard, añade que «si fuera correcto revisar la explicación de Teilhard de la energía radial en términos de un campo de energía que determina un proceso de evolución, entonces tiene sentido también mantener que este campo de energía se manifiesta en la auto-trascendencia del ser vivo, y de esta manera incluso crea las vidas de los individuos»<sup>24</sup>. El autor relaciona esta idea con la imagen del aliento como el origen creador de vida. Hacia el final del capítulo, se pregunta si el concepto de campo sirve para su propósito teológico, a lo que parece responder afirmativamente, aunque señala que la estructura temporal de las teorías de campo tiene que ser más investigada –especialmente a partir de la teoría cuántica–, y que también debe abordarse la cuestión de la contingencia en la efectividad de un campo semejante.

A juzgar por los textos de Pannenberg, parece imponerse una interpretación ontológica de la vinculación Espíritu divino-campo de fuerzas. El Espíritu Santo sería, para nuestro teólogo, el campo subyacente a toda la realidad mundana que hace posible su existencia y evolución. De todos modos parece que ni siquiera el propio autor tenía del todo claro hasta qué punto llevar el correlato de la doctrina teológica sobre el Espíritu con el campo de la física.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, 127.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 132.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 134.

#### 4. VALORACIÓN CRÍTICA DE LA PROPUESTA DE PANNENBERG

El empeño de Pannenberg por hacer teología en diálogo con otras ciencias, así como su intento de abordar cuestiones complejas o límite –como es la presencia y actuación de Dios en el mundo creado– es loable y sugerente. En este sentido reconoce John Polkinghorne que lo admira por no quedarse en un «gueto teológico» e intentar dialogar con diferentes ramas de la investigación humana<sup>25</sup>. No obstante, en esta cuestión particular del Espíritu Santo y el campo físico de fuerzas su propuesta no resulta del todo satisfactoria porque pueden plantearse críticas tanto desde el ámbito filosófico y científico como desde la propia teología. A continuación señalaremos algunas de ellas.

##### 4.1. VALORACIÓN CRÍTICA DESDE LA CIENCIA Y LA FILOSOFÍA

Como hemos visto anteriormente, Pannenberg otorga mucha importancia a la inmaterialidad de las fuerzas para hablar del Espíritu Santo como campo de fuerzas. Sin embargo esto es científicamente problemático porque lo material (la materia) y lo inmaterial (la energía) están sumamente relacionados. En palabras de Polkinghorne: «Es importante reconocer que la energía no es una especie de concepto *espiritual*. La famosa ecuación de Einstein,  $E=mc^2$ , afirma la materialidad de la energía así como el carácter energético de la materia»<sup>26</sup>. Así, Polkinghorne concluye que es incorrecto suponer que un campo de fuerzas es inmaterial y añade que las teorías físicas sobre el caos y la complejidad irían más fácilmente en la línea que busca el teólogo que la teoría de campos<sup>27</sup>.

Este tema nos lleva a dos problemas que se plantean desde la epistemología. En primer lugar, y como ya apuntamos antes, que una cuestión teológica descansa sobre una teoría científica falible abre la posibilidad de que, con la superación de la segunda, se cause la caída u oscurecimiento de la primera. Quizá el diálogo entre la teología y la ciencia, que sigue siendo muy necesario, debiera llevarse a cabo con mayor cautela para no hacer depender verdades teológicas fundamentales de verdades científicas en construcción y constante superación.

---

<sup>25</sup> Cf. J. POLKINGHORNE, *art. cit.*, 157s.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 154 (cursiva del autor; original en inglés).

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*, 154s.

En segundo lugar, aparece la cuestión de índole filosófica sobre la relación entre lo material y lo inmaterial. La misma ciencia afirma su interconexión. La filosofía distingue entre ambas cosas, pero cada vez hay una comprensión más holística de la realidad que las integra: hay diversos niveles de organización que van haciendo emerger nuevos niveles de realidad con características no deducibles de los niveles anteriores. De esta manera, algo inmaterial, como una idea, puede tener lo material – en este caso el sistema nervioso humano – como soporte, sin que ello implique la identificación entre ambos. Cabría preguntarle a Pannenberg por qué identifica lo inmaterial con Dios, siendo así que hay realidades inmatrimales que surgen gracias a realidades materiales y todo ello en el ámbito creado, es decir, en nuestro universo.

Desde la teología cristiana podría argumentarse que el hecho de que Dios no sea material no significa que podamos identificarlo con todo lo creatural que es inmaterial, ni que sea inmaterial como esas cosas creadas lo son, pues de Dios decimos que no es material en el sentido de que trasciende completamente la materia, mientras que lo inmaterial-creado, como veníamos diciendo, tiene la materia como soporte. Dicho de otro modo, Dios trasciende totalmente nuestro mundo en su materialidad e inmaterialidad. La propuesta del Espíritu Santo como campo no debería pasar por alto esta problemática que en los textos de Pannenberg parece darse por asumida sin hacer una crítica a fondo de ella.

Algo parecido ocurre cuando nuestro teólogo habla sobre el espacio en relación a Dios. Es muy sugerente su distinción entre el espacio geométrico o relativo y el espacio de Dios o absoluto. No obstante, esta terminología corre el riesgo de identificar a Dios con una especie de espacio absoluto newtoniano que estaría «debajo» del espacio físico entendido según la física relativista. Sería más claro no emplear un término que de por sí es geométrico y por tanto creatural, como es el de «espacio», para hablar de Dios, sino simplemente afirmar que la simplicidad infinita de Dios, que trasciende todo nuestro mundo, es la que posibilita la existencia del mismo, pero sin identificar esa infinitud con ningún tipo de concepto físico. El modo de presencia divina no tiene por qué ser espacial aunque actúe en el espacio.

Como puede verse, los interrogantes que plantea la propuesta de Pannenberg apuntan a los fundamentos: hasta qué punto puede fundarse una cuestión teológica sobre un resultado científico; en qué sentido es relevante la inmaterialidad para considerarla el fundamento de

la identificación del Espíritu con el campo de fuerzas; cómo entiende el autor que la simplicidad de Dios es el fundamento del espacio creado. Según cómo contestara a estas cuestiones podría verse con más claridad qué tenía en mente. Lamentablemente sólo contamos con los textos que escribió, en los que no llegó a profundizar del todo en estas cuestiones.

#### 4.2. VALORACIÓN CRÍTICA DESDE LA TEOLOGÍA

Las críticas o cuestionamientos que hemos mencionado anteriormente tenían relación con la teología pero surgían sobre todo de la ciencia y la filosofía. Ahora nos centraremos en algunas valoraciones más estrictamente teológicas de la propuesta pannenbergiana.

En su artículo *God as a field of force: personhood and science in Wolfhart Pannenberg's pneumatology*, Timothy Harvie plantea que la comprensión del Espíritu Santo como campo de fuerzas puede oscurecer o dificultar su carácter personal<sup>28</sup>. Aunque este autor reconoce que no debe pensarse la personalidad divina desde la subjetividad humana, la idea del Espíritu como campo no le acaba de convencer porque le parece impersonal, ya que hace difícil atribuirle una voluntad libre. En su opinión, las ciencias naturales deben tenerse en cuenta por parte de los teólogos, pero limitando su relevancia al menos a realidades creadas y evitando aplicarlas a las increadas. De lo contrario se llega a resultados teológicos insatisfactorios.

Hans Urs von Balthasar también se ha pronunciado sobre este tema desde una perspectiva teológica<sup>29</sup>. En primer lugar, muestra cierta reserva al hecho de que Pannenberg equipare en demasía el concepto cosmológico de *pneuma* del Antiguo Testamento y el soteriológico del Nuevo, en favor del primero. Le parece que hay una cierta identificación entre el Espíritu divino, entendido como una especie de «alma del mundo», y la auto-trascendencia del ser humano en su espíritu. Aunque no es del todo explícito en este punto, parece que Balthasar teme cierto peligro panteísta.

En segundo lugar, el teólogo considera que «las especulaciones [...] sobre la relación del Espíritu Santo y su actividad en la totalidad del

<sup>28</sup> Cf. T. HARVIE, *God as a field of force: personhood and science in Wolfhart Pannenberg's pneumatology*, *The Heythrop Journal* 52 (2011) 250-259.

<sup>29</sup> Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teológica*, vol. 3: *El Espíritu de la verdad*, Encuentro, Madrid 1998 (or: 1987), 417-425.



cosmos y de la historia parecen [...] superar ahora los límites puestos por la revelación cristiana»<sup>30</sup>. Concretamente, el Espíritu en el Nuevo Testamento se ha revelado «como Espíritu de Cristo, Espíritu de humildad, de servicio, de descenso al último lugar [...] difícilmente será posible transformarlo, dentro de la evolución del universo creado, en el motor del ascenso, de la auto-trascendencia de las formas»<sup>31</sup>. En opinión de Balthasar, puede estar justificada la exigencia de Pannenberg de adoptar un campo que impulse a las formas y dependa de ellas, pero no debería atribuirse a la presencia del Espíritu Santo en concreto sino al plan de creación del Dios único, para no contradecir lo que el NT dice sobre ese Espíritu. Para él, «el principio impulsor [de la evolución], como quiera que se denomine, será simplemente considerado, no como divino-trinitario, sino como perteneciente a la creación»<sup>32</sup>.

Todas las críticas anotadas son temas de gran calado. El argumento sobre la personalidad del Espíritu al que apuntaba Harvie es, a nuestro entender, el más fácilmente contestable desde la teología de Pannenberg. Al fin y al cabo, las personas divinas no son como las personas humanas, y pensarlas con las categorías de estas últimas puede llevar fácilmente a callejones sin salida. Que el Espíritu divino esté presente en la realidad conduciendo su evolución no es *a priori* incompatible con su verdadera personalidad, si entendemos «persona» en sentido teológico, desde la comprensión cristiana del Misterio de Dios trinitario. Sí es más pertinente su opinión de que los resultados de la ciencias son más aplicables a realidades creadas que a Dios, que es increado. Este punto crítico ya lo hemos señalado anteriormente al decir que una afirmación teológica central no puede depender del estado de la ciencia en el momento presente.

Las cuestiones indicadas por Balthasar también traen consigo interesantes y difíciles debates teológicos. En cuanto a la primera, el peligro panteísta, podemos decir que el texto de la *Teología sistemática* de Pannenberg es bastante claro al distinguir entre el Espíritu y las criaturas. Quizá en otros artículos del autor esto no se vea de forma tan clara, pero no es el caso en el que hemos estudiado aquí (que pertenece, además, a su obra más madura).

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, 421.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 422s.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 423.

La segunda toca el corazón del problema, porque se refiere al modo de presencia y actuación de Dios en el mundo creado. En principio no tendría por qué ser incompatible que el Espíritu se haya revelado como el Espíritu de humildad y abajamiento y pueda ser, al mismo tiempo, el que guíe la evolución de las figuras. Al fin y al cabo, esa evolución está dirigida hacia la aparición del ser capaz de la humildad que caracteriza a Dios (salvando las distancias). Si el abajamiento es el verdadero poder, no habría por qué separar tanto ambos conceptos.

No obstante sería interesante preguntarse, con Balthasar, si es el Espíritu el que guía la evolución o si es el plan creador del único Dios por otros medios, medios que Balthasar considera del ámbito de lo creado. Respecto al primer aspecto –el plan del *único* Dios– es de justicia reconocer que Pannenberg deja bastante claro en el texto de la *Teología sistemática* que el Espíritu Santo es una manifestación del único campo de estructura trinitaria que es Dios. Su objetivo era reconciliar la unidad de Dios en su economía salvífica al tiempo que distinguir la actividad específica de cada persona trinitaria.

Respecto al segundo aspecto –la consideración de esos medios que guían la evolución como del ámbito creado según Balthasar– Pannenberg ha intentado explicar cómo es posible la intervención activa y dinámica del Espíritu manteniendo al mismo tiempo la autonomía de la realidad creada. Otra cosa es que, al final, terminara identificando ese Espíritu con un nivel de la creación (como después señalaremos). Ante esta cuestión es difícil encontrar una respuesta equilibrada que no peca de apofatismo ni de racionalismo teológico, por un lado, ni de dualismo extrínsecista ni panteísmo, por otro. Rahner se ha acercado a este mismo problema al hablar de la «auto-trascendencia activa»: la fuerza que dinamiza (*activa*) la evolución está realmente presente en lo finito (*auto*) pero no se identifica con lo finito mismo (*trascendencia*)<sup>33</sup>. Parece complicado poder decir más sobre cómo es esto efectivamente posible, pero en todo caso es un campo abierto al diálogo teológico.

Hay, a nuestro parecer, una crítica más inmediata a la propuesta del Espíritu como campo que es muy relevante a nivel teológico: *identificar* el Espíritu Santo con un campo de fuerzas equivaldría a «creaturizar» a Dios, es decir, convertirlo en un nivel más de la realidad creada. Las

---

<sup>33</sup> Cf. K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 2007 (or. 1976), 222ss.

fuerzas, sean o no sean inmateriales (es más, la distinción no es tan sencilla sabiendo que la materia y la energía están íntimamente relacionadas en Física) pertenecen al universo creado y están íntimamente relacionadas con otros niveles de organización del mismo. Al identificarlas con el Espíritu, no se respetaría ni la trascendencia divina ni su radical inmanencia, puesto que estaría presente en un nivel de realidad, no en todos (contra la inmanencia) y ese nivel sería del ámbito creado (contra la trascendencia). Si el concepto de campo se tomara como metáfora para intentar aproximarse al modo de presencia de Dios en la creación esta objeción se desvanecería. De hecho, es una imagen muy sugerente e ilustrativa: de modo análogo al campo de fuerzas, que no puede verse pero subyace a todo lo real y tiene un importante impacto en ello, el Espíritu Santo es inmanente a la realidad y verdaderamente actuante en ella aunque no podamos percibirlo empíricamente. El problema es llevar esa imagen al extremo de una identificación ontológica entre el Espíritu y el campo físico de fuerzas. Y, en relación con ello, resulta también problemático pensar en el modo divino de presencia al modo de las realidades creadas (desde nuestras categorías de espacio y tiempo, por ejemplo).

#### 4.3. APORTACIONES DE LA PROPUESTA DE PANNENBERG

A pesar de los puntos críticos señalados y de que Pannenberg no llegó a desarrollar del todo su propuesta hay algunas ideas muy sugerentes en su análisis de la cuestión que nos ocupa. En algunos casos son caminos de pensamiento abiertos por el autor que podrían dar mucho fruto de ser recorridos y profundizados. Señalaremos algunos de estos puntos, aunque parte de ellos han podido ser ya entrevistados al hilo de las críticas anteriores.

En primer lugar cabe destacar la creatividad del autor a la hora de pensar en la frontera entre saberes y de buscar un diálogo profundo entre la teología y otras ciencias. Esto es algo en que los críticos coinciden. Además Pannenberg no evita los temas complejos sino que intenta enfrentarse a ellos con rigor y apertura. Es el caso de la cuestión sobre la presencia actuante de Dios en la creación, a la que intenta dar una respuesta inteligible inspirándose en las teorías físicas de campo. Más allá de los aciertos o errores de su propuesta se trata de un tema central y siempre presente en el pensamiento teológico y por tanto es elemental su investigación.

En segundo término, no debemos olvidar que la discusión del Espíritu como campo se inserta en un marco mayor, que es la estructura trinitaria del proyecto creador divino. Hay una gran coherencia de fondo en los papeles que Pannenberg atribuye al Hijo y al Espíritu: la alteridad intradivina y por tanto fundamento de la alteridad creada (el Hijo) y la comunión divina como fundamento de la comunión de Dios con la creación (el Espíritu). Aunque Balthasar pensaba que Pannenberg iba más allá de los límites de la revelación, es de justicia reconocer que nuestro teólogo parte de los datos de esa misma revelación, aunque luego intente ir un poco más allá de ella para hacerla dialogar con los tiempos nuevos. Quizá en algunos puntos con más éxito que en otros.

Otro elemento interesante de la aportación de Pannenberg es la descripción de la actuación del Espíritu en el mundo. La exposición del teólogo, basada en la contingencia y la irreversibilidad del tiempo, fundamenta la autonomía del mundo creado junto a su dependencia absoluta de Dios. Al tiempo que intenta situar al Espíritu como impulsor de la evolución y aparición de nuevas figuras, también deja claro que Dios se adapta a las criaturas una vez que estas surgen y que la fidelidad divina impide atentar contra las leyes que rigen el acontecer mundano. En suma, la teología pannenbergiana demuestra un absoluto respecto por parte de Dios hacia su creación, aunque este respeto no implique un deísmo sino un actuar del Dios trino desde la dinámica de la propia creación. Parece que las consideraciones del Espíritu como campo del futuro van en esta línea de explicación: cómo atraer la creación hacia su culmen sin dañar su consistencia y autonomía. Aunque todas estas cuestiones requieren un mayor estudio, la manera de enfocarlas que nos ha legado Pannenberg es sumamente importante para una teología que actualmente ha de dialogar con el saber científico y otorgarle su legítimo espacio y autonomía.

El análisis de Pannenberg del espacio y el tiempo en relación con Dios es muy iluminador y abre nuevos horizontes. Señalábamos anteriormente la cautela de no denominar a Dios como «espacio» ni identificarlo con él. Teniendo esta precaución en cuenta, la descripción pannenbergiana de las dos formas de entender el espacio es esclarecedora y desde ella nos abre a nuevas perspectivas teológicas. Al situar al Espíritu como campo quiere fundamentar en él la realidad creada. Asimismo, al pensar a Dios como espacio absoluto lo considera el fundamento del espacio físico o geométrico. Ese espacio absoluto atribuido a Dios –que,

en nuestra opinión, no deberíamos llamar «espacio»– es, en realidad, la infinitud divina. Esta infinitud es simple, a diferencia del espacio geométrico, que es complejo y siempre divisible. Si entendemos semejante infinitud-eternidad como absoluta trascendencia tiene mucho sentido decir que ella es el fundamento trascendente del espacio-tiempo creado y que, en su simplicidad, lo abarca, por eso lo trasciende.

Respecto al último punto que hemos tratado en la exposición inicial, es decir, la doctrina de los ángeles y demonios, conviene reconocer su originalidad y el intento de desmitologización que supone. Nuestro teólogo invita a repensar la realidad de los ángeles y demonios desde la apertura o cerrazón al proyecto divino. Sin embargo, y aunque no le falta razón en que sigue habiendo infinidad de fenómenos que escapan a nuestra comprensión, cabría preguntarle por qué limitar lo angélico y demoníaco a poderes impersonales o cósmicos que no entendemos, cuando la línea de pensamiento hacia la que apunta haría posible entender así toda la realidad creada: todo ser creado puede abrirse al proyecto de Dios, siendo así su instrumento o mensajero (ángel) o, por el contrario, cerrarse a él, convirtiéndose en demoníaco. Esta idea no está tal cual en el texto pero podría ser una continuación del pensamiento de Pannenberg en este punto, pues no parece inconsistente con él. En todo caso invita a revitalizar teológicamente la comprensión de los ángeles y demonios desde una mentalidad menos mágica y más científica como es la actual.

## 5. CONCLUSIÓN

En el fragmento del capítulo dedicado a la creación del segundo volumen de la *Teología sistemática* de Pannenberg en el que hemos profundizado, el autor establece que lo que la doctrina cristiana dice sobre el Espíritu Santo (su carácter dinámico, inmanente, vivificante, etc.) es consistente con una interpretación filosófica de la naturaleza, pues es mucha la coincidencia objetiva entre dicha descripción del Espíritu y lo que la física moderna dice del campo de fuerzas. El autor aterriza esta idea en varias consideraciones sobre el carácter de campo del Espíritu y añade unas reflexiones sobre la relación de Dios con el espacio-tiempo y con los ángeles y demonios, entendidos desde esta nueva perspectiva.

El intento de diálogo entre teología y ciencia que el autor realiza es muy loable y algunas de las ideas que expone en relación con este

tema son especialmente sugerentes. No obstante, hemos señalado diversas aporías que comporta esta concepción del Espíritu como campo de fuerzas, siendo las principales, a nuestro juicio, el problema de hacer depender una verdad teológica de una teoría científica falible y el peligro de considerar a Dios un elemento más de la creación. Este peligro es salvable siempre y cuando el carácter de campo del Espíritu sea una expresión metafórica y no lo identifique completamente con el campo de fuerzas físicas; sin embargo parece que Pannenberg no apuntaba en esta dirección sino hacia una interpretación ontológica del Espíritu como campo –si bien, no del todo detallada–.

Esta original idea pannenbergiana del Espíritu como campo de fuerzas aún no ha sido muy investigada, pero su estudio trae consigo interesantes cuestiones teológicas que siguen teniendo plena actualidad. Pannenberg abrió caminos de pensamiento que podrían hacer avanzar la teología si fueran considerados, pensados, criticados y confrontados con nuevas teorías que integraran sus aciertos superando sus límites.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- BALTHASAR, H. U. VON, *Teológica*, vol. 3: *El Espíritu de la verdad*, Encuentro, Madrid 1998 (or. 1987).
- HARVIE, T., *God as a field of force: personhood and science in Wolfhart Pannenberg's pneumatology*, *The Heythrop Journal* 52 (2011) 250-259.
- MARTÍNEZ CAMINO, J.A., *Recibir la libertad: Dos propuestas de fundamentación de la teología en la modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel*, UPCO, Madrid 1992.
- , «Introducción», en W. PANNENBERG, *Teología sistemática vol. I*, UPCO, Madrid 1992, IX-XXIX.
- PANNENBERG, W., *Toward a Theology of Nature: Essays on Science and Faith*, ed. de TED PETERS, Westminster-John Knox, Louisville, Kentucky 1993.
- , *Teología sistemática vol. II*, UPCO, Madrid 1996.
- POLKINGHORNE, J., *Wolfhart Pannenberg's engagement with the natural sciences*, *Zygon* 34 (1999) 151-158.
- RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe: Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 2007 (or. 1976).