interpretación existencial y universal de la historia: de Bultmann a Pannenberg [1]

Hace poco más de un año que moría Bultmann a la edad de 92 años en la ciudad alemana de Marburgo. Allí había transcurrido toda su vida. Nació en Oldenburg en 1884, y desde 1921 hasta su jubilación ocupó la cátedra de Nuevo Testamento de la Facultad de teología protestante de la Universidad de Marburgo.

Junto a sus conocimiento casi enciclopédicos que ponen al alcance de Bultmann un valioso instrumental para penetrar en los múltiples estratos del Nuevo Testamento, hay que destacar su absoluta honestidad científica. Su intención es clara y casi diríamos que de índole pastoral: quiere «comprender» y ayudar a que se comprenda el Nuevo Testamento. Por eso hay que interpretarlo, que desmitologizarlo: es un texto escrito hace dos mil años en un horizonte cultural y espiritualmente distinto del nuestro. Hay que llegar a la intención originaria de esos libros que componen hoy el Nuevo Testamento separando con la mayor precisión posible su mensaje esencial del ropaje cultural, de la imagen del mundo precientífica, mítica en la que nos llega envuelto ese mensaje. De lo contrario correríamos el peligro de que el «hombre moderno», crítico y científico, ante la imposibilidad de aceptar la cosmología que refleja el Nuevo Testamento, rechace también su mensaje central sobre Dios y sobre Jesucristo. Este «comprender» el Nuevo Testamento va orientado por tanto a «creer» en la Buena Nueva que contiene. «Creer y comprender» es el título que R. Bultmann ha dado a los cuatro tomos que recogen la mayor parte de sus artículos de carácter científico. Un increíble poder sistemático unido al carácter exegético de su trabajo teológico convierten estos artículos y la obra de Bultmann, en general, en una poderosa síntesis de teología dogmática y exegética al mismo tiempo.

---

1. Conferencia pronunciada el 11 de octubre de 1977 en el Instituto de cultura alemán de Madrid en honor de Rudolf Bultmann. El ciclo de conferencias en el que participaron también H. Braun, D. Sölle y Alfonso de la Fuente fue organizado por el Instituto de cultura alemán en colaboración con el Instituto «Fe y Secularidad».

Bultmann es conocido como el teólogo de la «desmitologización». Su conferencia del 4 de junio de 1941, titulada «Neues Testament und Mythologie», a pesar de no contener casi nada nuevo que Bultmann no hubiera dicho ya, fue una especie de «manifiesto» inquietante para unos, liberador para otros. F. Gogarten, a pesar de tener serias reservas frente al término «desmitologización», saludó su aparición pensando en las repercusiones saludables que iba a tener frente al sueño profundo en el que vivía sumergida la Iglesia.

El programa de la desmitologización o, dicho en clave positiva, la «interpretación existencial del Nuevo Testamento» (la desmitologización será sólo una consecuencia de esta interpretación existencial) tiene consecuencias para todos los grandes temas del Nuevo Testamento, en concreto para la interpretación de la historia. Bultmann interpreta la historia existencialmente. Veremos lo que esto significa. Y porque después de él ha surgido en Alemania un programa teológico de grandes pretensiones, el de W. Pannenberg, que intenta ofrecer una alternativa al proyecto teológico de Bultmann, muy especialmente a su concepción de la historia, ofreceremos también las pinceladas maestras de este programa. Así tendremos dos visiones antagónicas, pero quizá no absolutamente irreductibles, de ese tema que tanto nos preocupa a todos y del cual afirmó el filósofo G. Krüger que es hoy «nuestro problema. Nuestro mayor problema por tres motivos: por ser el más urgente, el más amplio y el más difícil» [2].

La concepción de la historia en Bultmann

¿Qué entiende Bultmann por «historia»? Ante todo es fundamental que entendamos una distinción: la existente entre «historisch» y «geschichtlich», o entre «Historie» y «Geschichte». Un ejemplo que pone el mismo Bultmann nos ayudará a comprender y distinguir estos términos. Un buen día me entero de que mi madre ha hecho un gran sacrificio por mí, un sacrificio que me ha permitido estudiar una carrera. Ante este acontecimiento caben dos consideraciones: la consideración histórica, «historische Betrachtung», analiza este hecho objetivamente, desde la distancia y la indiferencia: procura determinar exactamente en qué consistió el sacrificio, qué circunstancias lo rodearon. No pasa de ahí. En cambio la aproximación existencial —así traduciríamos al castellano «geschichtliche Betrachtung»— se deja transformar e impactar por esta noticia. La relación con mi madre se hace más personal, más profunda. No me fijo sólo en la dimensión objetiva —«historische Dimension»— sino en el significado —«geschichtiliche Dimension»— de ese acontecimiento para el futuro de mi relación con mi madre. Otro ejemplo plástico: un enamorado verá en los ojos de la mujer amada entrega y cariño. Pero si esos ojos enferman y él es oculista, tendrá que analizarlos objetivamente, científicamente. En el primer caso cuadra el adjetivo «geschichtlich», en el segundo «historisch». Esta distinción es fundamental para entender a Bultmann.

2. Citado por W. Kasper en: Glaube und Geschichte, Mainz 1970, pág. 49.

Esta explicación de términos nos indica ya que la dimensión personal y existencial están en el centro del pensamiento de Bultmann. Historia será para él la historia del nombre concreto. Se puede hablar de historia porque el hombre es «geschichtlich», porque en cada momento se le concede una existencia que él puede vivir en autenticidad o inautenticidad, como don o como posesión cerrada. La índole «geschichtlich», existencial del hombre, significa que éste está siempre en camino, que no posee su existencia de una vez para siempre, que se vive más como tarea que como resultado, que camina hacia su propia identidad a través de la duda, la tentación y la lucha; que tiene que «decidir» —palabra clave en el pensamiento de Bultmann— si se confiere a su vida una orientación propia del creyente: abierta, escatológica, desmundanizada o prefiere perderse, «caer» en el anonimato inauténtico del «se dice», «se hace», etc. La existencia es dada al hombre en forma de «posibilidad», de futuro. Ser es «poder ser». El hombre es un «Wie», un cómo, una forma concreta de realización. Su libertad le permite configurar su vida desde distintos horizontes de sentido. De ahí la importancia de la «decisión». Una decisión que no será autodecisión ilimitada como en Sartre, sino respuesta a una llamada concreta, a la llamada que le alcanza desde el Kerygma, desde la palabra de Dios hecha carne paradójicamente en un acontecimiento que es al mismo tiempo histórico y escatológico. Esta es la gran paradoja cristiana: que el acontecimiento salvífico se ha hecho presente en el tiempo, en el aquí y ahora de nuestra historia.

Bultmann define, por tanto, la historia desde el hombre. Se da en él una concentración antropológica cuyos límites son difíciles de precisar. Historia, dice, es «la realidad del hombre». Paradójicamente Bultmann, que había echado en cara a la teología liberal que hablaba mucho del hombre y poco de Dios, terminará diciendo que sólo podemos hablar de Dios en cuanto hablamos de nosotros mismos, del hombre por tanto [3]. Una de las acusaciones que Pannenberg le hará es que haya aceptado sin restricciones la tesis de los filósofos de la historia, consistente en afirmar que el hombre es el sujeto de la historia. Pannenberg intentará matizar: el hombre no es el sujeto de la historia sino el «tema» de la historia. Bíblicamente no se podrá afirmar sin graves matizaciones que el hombre sea el sujeto de la historia.

El giro copernicano, la pasión por el hombre vigente en el existencialismo, el movimiento filosófico que domina gran parte de la época en la que vive R. Bultmann, determinan su concepción de la historia. Su libro «Geschichte und Eschatologie» aparecido en inglés en 1957, concluyó con este párrafo: «No mires a tu alrededor buscando la historia universal. Fíjate más bien en tu propia historia personal. En tu presente está el sentido de la historia y tú no puedes contemplarlo como espectador sino desde tus decisiones responsables. Cada momento encierra la posibilidad de ser el instante escatológico. Tu debes despertarlo» [4]. Este es el consejo que Bultmann da al que se queja de no poder descubrir el sentido de la historia y de su propia vida: que busque este sentido en el presente y no en la historia universal sino en su propia historia personal.

---

3. Es la tesis defendida por Bultmann en el artículo de 1925 «Welchen Sinn hat es von Gott zu reden?» publicado en: Glauben und Verstehen I, págs. 26-37.
4. Geschichte und Eschatologie, Tübingen 1964, pág. 184.

Aquí radica, como veremos, la diferencia más fundamental con Pannenberg. Pannenberg es el teólogo actual que más a fondo se ha ocupado de la dimensión universal de la historia y de su sentido. En cambio para Bultmann la pregunta por el sentido de la totalidad, de la historia universal, carece de significado. Es una pregunta condenada de antemano a quedar sin respuesta, pues su respuesta supondría, dice Bultmann, que el que la da se coloca fuera de la historia del mundo [5]. Sólo se puede preguntar por el sentido y las exigencias del momento presente en el que se realiza lo escatológico que libera al hombre del mundo. Por la fe, el creyente se sitúa «más allá de la historia». Los acontecimientos temporales no tienen su sentido en sí mismos. Lo que acontece puede carecer de sentido. Y, de hecho, la historia no será para Bultmann una sinfonía en la que todo sucede armónicamente, sino que en ella se realiza el juicio. Y aquí está precisamente el origen de la promesa: «lo que acontece, puede tener sentido», dirá comentando a San Juan. La historia es de suyo ambivalente y sólo se la puede entender desde la existencia concreta del hombre. Este, en su temporalidad, es el origen de la historia universal. En su vida irrumpe el instante escatológico, la acción salvífica de Dios, el «Ahora propiamente dicho», creando sentido. En el encuentro del hombre con Cristo se hace presente la gracia de Dios que conduce la historia universal a su final. Se puede hablar de sentido de la historia cuando el momento presente es comprendido como «presente escatológico». Esto ocurre cuando el hombre no se comporta como «espectador» sino actuando desde su «decisión responsable». Existiendo en autenticidad, liberándose de las falsas seguridades, viviendo escatológicamente, es decir, «desmundanizado» alcanza el hombre a ver el sentido de su vida. Esta es su tarea y no la de preguntar por el sentido del ser ni de la historia. «En su fe, nos dirá Bultmann citando a Erich Frank, el cristiano se convierte en contemporáneo de Cristo, y el tiempo y la historia universal quedan superados [6].»

Para esta concepción de la historia cree Bultmann poder apoyarse en San Pablo. «En Pablo, dice, desaparece la historia detrás de la escatología» [7]. La escatología deja de ser el «telos» final de la historia para convertirse en el «telos» del ser humano individual. Decae el interés por la historia del pueblo y del mundo haciendo su aparición la pasión por la existencia individual. «La historia decisiva no es la historia universal, la historia de Israel y de los demás pueblos, sino la historia que cada uno experimenta [8].»

Crítica a la concepción del Bultmann

A la luz de esta insistencia en lo individual que caracteriza la teología de Bultmann, se comprende la crítica de J. B. Metz: «La interpretación existencial del Nuevo Testamento posee una clara tendencia a acentuar la privatización. Desmitologiza creando un nuevo mito: el de la existencia desmundanizada y la subjetividad aislada» [9]. Nada más ajeno al proyecto teológico de Metz, orientado

5. Glauben und Verstehen IV, pág. 103.
6. Geschichte und Eschatologie, pág. 182.
7. Glauben und Verstehen III, pág. 102.
8. Glauben und Verstehen III, pág. 102 y IV, pág. 101.
9. Zur Theologie der Welt, Topostaschenbücher 11, 1973 pág. 102.

hacia la teología política y hacia la función pública de la teología en el mundo de hoy.

No es extraño, por tanto, que el proyecto existencial de Bultmann se haya visto sometido a dura crítica. Se le tacha de «monismo existencial», de «reducción antropológica», de burgués acomodado. G. Noller llegará a decir que en Bultmann «Dios desaparece en el yo».

Personalmente vemos como inquietante esta individualización de la historia, privatizarla existencialmente centrándola en el recinto de lo personal. Encierra el peligro, por supuesto en contra de la intención de Bultmann, de desembocar en una especie de individualismo burgués. La dimensión de lo personal es, por supuesto, básica y ningún proyecto teológico serio renunciará a ella. Pero lo universal tiene un serio matiz cristiano al que tampoco es posible renunciar. Incluso historiadores profanos como Reinhard Wittram nos dirán que «sin historia universal no hay sentido de la historia» [10]. El cristianismo hizo su aparición en el mundo con una fuerte pretensión de universalidad. No iba dirigido el mensaje cristiano a un grupo de iluminados o especialmente dotados para lo religioso, sino a todos los hombres. No parece que cristianamente sea posible vivirse individualmente con sentido mientras «alguien» sufra opresión y gima bajo el «sin sentido». La creación entera sufre en el momento presente y ensaya una representación final, libre y fraterna, que aún es futuro. Lo cristiano posee una base más amplia que la de mi propia existencia. La exaltación del sujeto que se aisla de los demás sujetos y objetos para proclamarse individualmente con sentido, es al menos unilateral. Olvida la solidaridad universal, olvida que «la verdad es el todo» (Hegel), que Dios es el Señor de toda la realidad y no únicamente de los que creen en El y configuran su existencia cristianamente.

Pero junto a esta crítica justa, hay que decir que Bultmann tiene el gran mérito de haber puesto al hombre en el centro de su programa teológico en un siglo en el que se ha pecado sin límite contra él. Cuando Bultmann, durante la segunda guerra mundial, subía al púlpito de Marburgo y pronunciaba sus famosas «homilías de Marburgo», las víctimas de aquel momento doloroso veían en él un teólogo y un pastor que les hacía justicia tomando en serio a los que morían en los frentes. La «interpretación existencial» del Nuevo Testamento y del hombre era la respuesta a los signos de los tiempos. Sería injusto prescindir de lo que significó aquel momento histórico en el nacimiento de esta concepción personal, individual de la historia. La teología existencial de Bultmann contribuyó a hacer plausible el cristianismo a los hombres que volvían de los frentes «sin Dios y sin esperanza», que se sentían «sin suelo bajo los pies», en frase de Bonhoeffer. ¿«Aún somos útiles»?, se preguntaba Bonhoeffer. La teología existencial de Bultmann fue la gran respuesta afirmativa a esta pregunta: el hombre es útil, su vida tiene sentido. En un mundo del que Bonhoeffer escribía que «grande es el peligro de dejarnos arrastrar al desprecio de los hombres», la teología profundamente humanista de Bultmann, ponía los cimientos para una nueva esperanza después de tanto absurdo.

---

10. Das Interesse an der Geschichte, Göttingen 1958, pág. 135.

Por lo demás, no sería justo omitir que en los últimos años de su vida Bultmann insistía cada vez más en la necesidad de lo universal con todas las consecuencias que de ello se derivan. Dice sí a la corporalidad del hombre, al «mundo del trabajo», a la objetivación e institucionalización. Todo lo que en un pensamiento existencial parecía quedar discriminado, es declarado como valor desde la fe y el amor.

La concepción de la historia en Pannenberg

Contra este olvido de la historia y contra la prohibición de Bultmann de preguntar por su sentido se dirige el programa de W. Pannenberg. Ya desde los comienzos de su trabajo teológico —el artículo que lo hizo universalmente conocido «Heilsgeschehen und Geschichte» apareció en 1959— Pannenberg pareció haberse propuesto afirmar en todas las preguntas teológicas de importancia lo contrario de lo que había dicho Bultmann. Según propia confesión, uno de los frentes contra el que se dirige su programa teológico es la interpretación existencial de Bultmann. He aquí las palabras que inician el artículo mencionado: «La historia es el horizonte más abarcador de la teología cristiana. Todas las preguntas y respuestas teológicas tienen sentido únicamente dentro del ámbito de la historia que Dios ha iniciado con la humanidad y, por medio de ella, con toda su creación... [11]»

Historia no será para Pannenberg la existencia individual, sino «la realidad de su totalidad» [12]. No resulta difícil apreciar el influjo de la filosofía de la historia de Hegel en la concepción de Pannenberg, así como también se hace patente la personalidad de Kierkegaard en la obra de Bultmann. Pannenberg es el teólogo protestante actual más reconciliado con la razón. Como Hegel, intenta tener en cuenta la historia universal. La misión de la teología consiste en referir ese «todo» a Dios, en mostrar que Dios es el Señor de la creación entera. Sólo podemos hablar de Dios situándolo en el horizonte amplio de la historia universal. El mundo es «locus theologicus» por excelencia. «Hablar de Dios y hablar de la totalidad de la realidad no es por supuesto lo mismo, pero ambas realidades se condicionan mutuamente» [13]. No es lo mismo porque Pannenberg no identifica naturalmente a Dios con la totalidad. Pero se condicionan porque la realidad no se puede comprender sin Dios. Dios es —para citar la fórmula preferida de Pannenberg— el «Poder», la «Presencia» que ilumina la realidad toda. La experiencia de Dios va ligada a experiencias de sentido. A un crítico que le pregunta cómo y cuándo actúa Dios en la historia, cómo podemos saber que un determinado acontecimiento es «eo ipso» acción de Dios, le responde: allí donde la realidad total en la que se desenvuelve nuestra vida experimente sentido y quede iluminada, allí se puede hablar del actuar de Dios. Este criterio es un leitmotiv en la teología de Pannenberg. La realidad de Dios se acredita en la experiencia porque posibilita una mejor comprensión de este mundo y de sus acontecimientos, porque actúa como instancia que confiere sentido. Un sen-

11. Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1967, pág. 22.
12. Ibídem, 27.
13. Ibídem, 138.

tido, claro está, provisional y fragmentario. Los acontecimientos de la historia universal y la acción del hombre dentro de ella permanecen ambivalentes mientras la historia no alcance su «Eschaton», su «Telos» definitivo. Solamente el final de la historia aportará claridad última sobre el actuar de Dios en el mundo. Sólo entonces se podrá juzgar sobre la coherencia y sentido de la vida.

A diferencia de Bultmann, Pannenberg no busca el sentido únicamente en el presente y en la existencia individual, sino en el futuro y en la realidad total. Una doble intuición confiere significado y actualidad a su teología: por una parte el convencimiento de que aislar es empobrecer, de que la búsqueda del sentido no se hace más fácil por el hecho de circunscribirla al individuo. La compresión de la existencia singular sólo es posible situándola en un horizonte universal. Casi podríamos decir que ha sido la misma hermeneútica existencial la que, indirectamente, nos ha mostrado que la comprensión del individuo se convierte en una tarea imposible cuando lo separamos del resto de la realidad. Esta lección hace tiempo que podríamos haberla aprendido del intento hermenéutico de Dilthey. Por otra parte, Pannenberg revaloriza la dimensión del futuro. Sólo es posible bucear en el sentido de la historia y de los acontecimientos de este mundo si se es consciente de que no se ha revelado aún la verdad última de los que nos rodean. Bloch lo dijo con magistral precisión: «lo existente no es verdad»; es decir, le falta la dimensión del futuro sin la cual se hace imposible toda definición de la realidad.

La realidad de Dios y la posiblididad de hablar del sentido están, por tanto, ligadas, esencialmente, a la realidad total. Pannenberg rechaza la prohibición de buscar el sentido en lo universal formulada por Bultmann, pero su proyecto teológico universal presenta serias dificultades de las que Pannenberg es consciente.

La principal tiene su origen en el carácter abierto, fragmentario e inacabado de la realidad. La historia no ha llegado a su final. Pannenberg, que tan influido está por Hegel, lo corrige en dos momentos esenciales. Primero en el punto de partida: Pannenberg no se sitúa como Hegel en el Absoluto, sino que insiste en la contingencia y la finitud como punto de partida irrenunciable [14]. La segunda corección tiene como objeto el futuro y la apertura de la historia. El sistema cerrado de Hegel excluía la dimensión del futuro. Expliquemos esto: Hegel no era por supuesto tan ingenuo como para pensar que la historia había llegado a su final. El era consciente de que el río no se detiene y de que después de su sistema filosófico la historia iba a continuar su marcha. Según el sistema de Hegel, la historia no ha alcanzado su final material, sino su «telos» interno, su objetivo último; lo cualitativamente nuevo queda excluido de ella.

Aquí surge la protesta de Pannenberg: la historia, la creación son realidades en camino, abiertas a un futuro nuevo. A la creación sólo se la entiende desde su final. El futuro escatológico es parte integrante de la realidad, condición de posibilidad para su comprensión. Esta orientación escatológica de la historia y del hombre significa últimamente que la realidad tiene un fundamento tras-

14. Ibídem, 120.

cendente. Su sentido último no puede ser el hombre ni la especie que sólo existe individualizada, sino Dios. De lo contrario la historia carecería de unidad [15]. La historia posee, por tanto, una dimensión esencialmente teológica. Pannenberg se alegra de que este punto de vista no sea ajeno a filósofos actuales. Cita a M. Theunissen que afirma: «La filosofía de la historia no sólo ha brotado de la teología, sino que sólo es posible como teología [16].»

El que el fundamento último de la historia no sea la historia misma ni el hombre, sino Dios, implica para el teólogo Pannenberg que «a la larga la historia no es secularizable» [17]. Una secularización total destruiría la esencia misma de la historia y la privaría de su unidad. Esta secularización se daría allí donde se intente una comprensión de la historia de signo exclusivamente inmanente. Esto sería separarla de su origen y fundamento que es Dios. Si hoy es posible la historia como algo abierto y contingente, se lo debemos a la concepción israelita de Dios. Fue ella la que permitió romper el esquema griego orientado al orden y a lo estático.

No es extraño que Pannenberg hable en este contexto de la «fascinación» de la Edad Media. Una fascinación que no es de índole estética sino de carácter teológico [18]. En ella no existe aún la secularización. Lo grande de aquella época es su teocentrismo, su decidida voluntad de comprender la realidad desde Dios, de situar a Dios en el centro de la vida religiosa, social y política. No se puede evitar, al leer a Pannenberg, la impresión de que siente «añoranza».

Sinteticemos el camino por el que Pannenberg cree poder pensar universalmente sin caer en la aporía de Hegel. Como él, está Pannenberg convencido de que únicamente el final de la historia arroja luz y sentido sobre el resto de la realidad. También él piensa que sólo se puede hablar de la revelación de Dios desde el final. Por eso la segunda de sus siete tesis dogmáticas sobre la revelación afirma: «La revelación no acontece al comienzo sino al final de la historia» [19]. Pero ante el hecho indiscutible de que el final no ha llegado aún, Pannenberg no provoca su aparición forzosa, ligándolo como Hegel al propio sistema, sino que, ante la evidencia del «todavía no» y el imperativo teológico de hablar «ya» de sentido y de Dios, introduce dos palabras con las que cree solucionar el problema y que son el eje de todo su pensamiento teológico: Jesucristo y anticipación.

En Jesucristo se ha dado ya la anticipación del final de la historia. A El le ha ocurrido ya lo que para nosotros aún es futuro. En El se ha hecho presente el «Eschaton» al que va ligado la posibilidad de hablar de Dios y la respuesta a la pregunta por el sentido de la historia. No hay que esperar, por tanto, a que llegue el final de la historia para hablar de Dios. Ese final escatológico se

---

15. Ibídem, 89 núm. 19.
16. Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie, Berlin 1969, pág. 39.
17. Wirkungen biblischer Gotteserkenntnis auf das abendländische Menschenbild, en: StudGen 15 (1962) 587.
18. Die Gottesidee des Hohen Mittelalters, en: Der Gottesgedanke im Abendland, edit. por Albert Schaefer, Stuttgart 1964, pág. 21.
19. Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1961 pág. 95.

ha hecho presente en la relatividad de lo histórico, en una persona ligada como nosotros a lo fragmentario y efímero del tiempo y el espacio. Moltmann tiene razón cuando afirma que todo el trabajo teológico de Pannenberg va orientado a mostrar que el «Logos aparecido en Cristo» anticipa el final de la historia, se convierte en «la prolepsis del final de todas las cosas» y «en el principio que confiere unidad» a la historia[20].

Ese reino ha quedado anticipado en la persona de Jesucristo. Pero añadamos algo muy importante: se trata de una anticipación de carácter provisional. Por eso la historia sigue abierta, incluso después de Jesucristo. Unicamente que, lo que ocurra después de él, no ocurrirá al margen de él. La revelación de Dios en su persona ha tenido carácter definitivo, pero falta aún que todo eso se haga realidad en la creación entera. Y ésta camina aún oprimida por el dolor y la negatividad de todo signo. El cielo nuevo y la tierra nueva son ya, gracias al acontecimiento Jesús de Nazaret, realidad, pero no están aún presentes. Esta deficiencia hace que el mismo Jesús esté aún incompleto: le falta la unión defintiva con la humanidad entera. Por eso en Jesús se dan cjta lo escatológico, lo definitivo y lo provisional. El nos ha anticipado el final, pero esa anticipación permite que la historia siga abierta. Pannenberg piensa que Hegel no pudo optar por esta solución porque aún no había dado sus frutos ese gran acontecimiento moderno que es la exégesis histórico-crítica que nos ha colocado en una situación privilegiada para comprender el sentido escatológico de la figura de Jesús y de su mensaje.

Este carácter provisional de la anticipación del futuro escatológico en la persona de Jesús es el origen de una tesis que nació tarde en la teología de W. Pannenberg, pero que ha cobrado en él fuerte relieve en los últimos años: «la no evidencia de Dios en la historia». Pannenberg comenzó su trabajo de teólogo afirmando que Dios era evidente en la historia, que todo el que tuviese ojos para ver tenía que descubrir la revelación de Dios en Jesucristo. A partir, sobre todo, de 1965 penetran otros tonos en su teología. Si Dios está indisolublemente unido a la realidad total y la anticipación que poseemos del final de la historia en la persona de Jesús es sólo provisional, se sigue que nuestro actual conocimiento de Dios es fragmentario, provisional, incabado. Si el reino de Dios es aún una realidad de futuro se sigue que «en algún sentido el ser mismo de Dios es todavía futuro». La realidad del Dios al que Jesús llamó «Padre» no podrá ser nunca «definitivamente» probada[21]. «Un Dios cuya realidad pudiese ser definitivamente probada mientras el mundo padece y los sufrimientos del nombre claman al cielo no aportaría gran cosa a la solución del oscuro enigma de nuestra vida»[22]. Se experimenta un cierto alivio al leer estas frases de un teólogo que tiene fama de ser el representante de una «Theologia gloriae» y que en los comienzos de su producción teológica hizo fuertes méritos para que se le diese este apelativo. Ellas muestran que Pannenberg conoce los límites de la razón humana y posee sensibilidad teológica para el sufrimiento y la negatividad que nos envuelven.

---

20. Perspektiven der Theologie, München 1968, pág. 16 y núm. 7.
21. Wie Kang heute glaubwürdig von Gott geredet werden? en: Gottesfrage heute, edit. por F. Lorenz, Stuttgart 1969, pág. 52.
22. Ibidem.

Por último: la teología de la historia universal con su anticipación suprema en Jesucristo es posible porque Este ha resucitado de entre los muertos. La teología de Pannenberg es teología de la resurrección. Si Jesús no resucitó no anticipa nada. Su pretensión prepascual y los signos que la acompañaron no prueban divinidad. Esta pretensión tenía también carácter proléptico, iba orientado a la confirmación por parte de Dios. Esta confirmación llegó en forma de resurrección. La resurrección es el sí de Dios al proyecto de vida y predicación de Jesús, la resurrección muestra que Dios estaba en Jesús. Después del fracaso del Viernes Santo era necesario este nuevo comienzo. De ahí que la teología de Pannenberg insista tanto en la historicidad de la resurrección de Jesús. Este afán suyo en querer asegurar, a nuestra manera de ver con excesivo optimismo, el acontecimiento central del cristianismo, motivó que el grupo que publicó el libro programático «Revelación como historia» se dividiera y dejara de existir como grupo.

Crítica a la concepción de Pannenberg

Bultmann y Pannenberg. Dos intentos de respuesta a la pregunta por el sentido de la historia. El primero desde el horizonte de la existencia individual; el segundo desde la ambiciosa perspectiva de la realidad en su totalidad. Si el peligro de la concepción de la historia en Bultmann era el individualismo y la privaticación excesiva, a Pannenberg hay que preguntarle cómo se articula concretamente la relación individuo-totalidad. Es verdad que el acceso a lo singular pasa por una mediación de carácter universal. Pero la totalidad puede ejercer una relación de dominio y opresión sobre el individuo. Nuestro siglo tiene una amarga experiencia en este sentido. La fenomenología de la relación individuo-totalidad debe ser sometida a precisiones exigentes.

El proyecto teológico de Pannenberg es de una enorme originalidad y casi diríamos que de gran fascinación. Ha logrado relacionar la modernidad con el cristianismo como pocos teólogos de nuestro siglo lo han hecho. La fusión entre Filosofía, Teología y ciencias históricas le colocan en una situación privilegiada para lograr síntesis que, después de los acontecimientos de 1914 y de 1939, parecían imposibles. Pero precisamente esta síntesis nos resulta cuestionable en su sistema. Aunque no se trata, como hemos visto, de un sistema cerrado sino profundamente abierto al futuro y capaz de integrar una concepción teológica en la que Dios aparece como pregunta y problema, su teología reviste, a pesar de ello, un halo de seguridad que no nos parece la más propia de la condición del «homo viator», en la que vivimos todos. Leyendo a Pannenberg se olvida uno, al menos a veces, de que «a Dios nadie lo ha visto nunca», de que lo que caracteriza nuestra situación actual no es la condición de videntes, sino de creyentes. San Pablo dirá que vemos como en un espejo.

Pero la trayectoria de Pannenberg hacia el cristianismo —aunque bautizado, tuvo una educación arreligiosa— fue eminentemente racional. De ahí que su teología tenga mucho que decir sobre todo a los hombres que tienen gran confianza en la razón y en sus posibilidades. Por eso sus relaciones con el pro-

testantismo no han sido nunca buenas. Es un hombre «sospechoso» de racionalismo. Algún teólogo protestante lo ha acusado de tener un concepto de fe que no llega ni al Vaticano I...

Creemos que estas críticas son injustas. Es verdad que la teología de Pannenberg está invadida por un optimismo racional que hace pensar en la frase de Hegel «la razón rige la historia universal», pero, si se analiza su concepción de la razón, del conocimiento, del saber en teología, esta acusación queda muy matizada. El conocimiento con el que Pannenber trabaja en teología no es el conocimiento exacto de las ciencias empíricas. No se trata de verificaciones empíricas ni de deducciones de principios evidentes. Su objetivo es mostrar que la fe no está en oposición con la razón.

Intenta mostrar que razón y dominio no coinciden, que las fuentes de conocimiento son el amor, el sufrimiento, la alegría, el juego, el hombre entero. A lo que se niega rotundamente es a que se identifique el conocimiento en teología con una especie de «saber misterioso» reservado a unos cuatos iniciados. Eso sería caer en lo que él llama la «estrategia de la inmunización», colocarnos en un terreno donde nadie nos puede atacar, en definitiva dar la razón a Feuerbach. El cristianismo tiene que aceptar el reto de la modernidad, acreditarse ante el foro de la razón y de la historia. De ahí su teología de la historia universal.

Las teologías de Bultmann y Panneneberg intentan dar una respuesta a la pregunta por el sentido de la historia. A nosotros nos parece que lo verdaderamente importante es mantener abierta esta pregunta, tener capacidad de vivir en la aporía que la historia pone cada día delante de nuestros ojos. Mientras la historia continúe, dice Moltmann, todo es posible. Hay que dejar abierta la pregunta por su sentido último. La mejor forma de hablar de la actuación de Dios dentro de la historia es hacerlo en forma de pregunta, como Job. El que no quiere saber nada de preguntas, difícilmente podrá comprender lo que significa la palabra de «Dios». La condición de posibilidad para comprender lo que significa «Dios» es un «no entender». Un no entender la historia y un no entender a Dios mismo, un no poderlo compaginar sin violencia con el resto de la realidad: con el mal, la culpa, el sinsentido, la muerte. Un no poderlo compaginar con el destino trágico de las generaciones que nos precedieron. Con un poco de fantasía, el pensar en ellas desencadena problemas insolubles que nos impulsan a dejar abierto el sentido de la historia.

«La experiencia humana de la historia», escribía K. Löwith en 1949, es la experiencia de un constante fracaso». Los acontecimiento históricos no ofrecen, según él, el más mínimo indicio de que exista un sentido último y abarcador.

El fundador del cristianismo terminó su historia con una pregunta dirigida a Dios: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Es el comienzo del salmo 22. Citar el comienzo de un salmo era citar el salmo entero. Y el espíritu de este salmo no es de desesperación ni de confianza ingenua sino de confianza sometida a prueba. Quizás no haya nada en contra de que sea esta la actitud del creyente frente a la historia: confianza porque Jesús ha vencido el

símbolo último de la negatividad, la muerte, la «antiutopía máxima» como la llamaba Bloch, pero por otra parte confianza sometida a prueba porque nosotros, la humanidad, y sobre todo sus miembros menos privilegiados aún penden de la cruz, aún preguntan «por qué» y sienten el anhelo, en frase de Horkheimer, «por el totalmente otro», por el cielo nuevo y la tierra nueva de los que habla el Apocalipsis.

Manuel Fraijo