

**EL FUTURO DEL HOMBRE Y EL SER DE DIOS.  
LA ESCATOLOGÍA TRINITARIA DE WOLFHART PANNENBERG**

1. ONTOLOGÍA Y ESCATOLOGÍA

Cualquier proyecto de teología sistemática en la actualidad ha de guiarse por los principios de comprensividad e interdisciplinariedad si de veras quiere responder a las cuestiones del hombre en particular y de la existencia en general a la luz del Dios de Jesucristo. Más allá de los problemas internos concretos y de las cuestiones propias de cada tratado de teología dogmática, la reflexión cristiana no puede renunciar a su misión de ser “luz del mundo” (Mt 12,14-16), y para la teología esto conlleva necesariamente una interpretación teológica de la realidad, una metafísica de la credentidad<sup>1</sup>, una interpretación del ser hecha desde Dios que dé cuenta del sentido de todo lo existente y de su bondad ontológica (Gn 1,31a).

<sup>1</sup> La fe cristiana piensa que el hombre vive su auténtico destino y despliega su verdadera humanidad, su identidad constitutiva, si entiende y experimenta su existencia como expectación permanente (la religión como búsqueda incansable del encuentro y esperanza en la llegada de éste, y no como mera colección extrínseca de ideas y doctrinas, de certezas teóricas). Ha sido la teología cristiana la que nos ha posibilitado una nueva ontología y una nueva antropología: la realidad y el hombre son transparentes hacia una presencia ulterior a sí misma: “No debería causar sorpresa que el ser humano aborrezca vivir, sino que *quiera vivir*. Y, sin embargo, este *querer vivir* es el *factum* que recoge la experiencia como fenómeno aplastantemente mayoritario. Para dar razón de ese *factum* es preciso suponer que el fondo último de la estructura existencial humana es la credentidad, la capacidad de dar crédito a la realidad” (J. L. Ruiz de la Peña, *Crisis y apología de la fe*, Santander 1995, 288-289).

Por eso la teología cristiana sigue hablando de Dios; con las limitaciones propias del lenguaje, de las circunstancias históricas, de la fe; pero de Dios en definitiva. La teología, en su deseo de una mayor inteligencia de la fe, ha caído en numerosas ocasiones en ciertos discursos sobre lo divino que más bien parecían pretender ser descripciones exhaustivas de una realidad previamente dada, al alcance de los sentidos, delimitable y abarcable por el entendimiento humano. Pero la teología cristiana sabe bien que Dios no se agota en la razón del hombre; la ilumina, la conduce libremente, pero nunca pierde su dimensión de misterio, de realidad trascendente que sobrepasa a la humana precisamente porque constituye su fundamento<sup>2</sup>. Misterio también porque la clave de su comprensión no radica en los arduos entramados del entendimiento humano, sino en los parajes del corazón, en la razón sin-razón del encuentro personal de dos libertades, la infinita y la creada. Por eso, el sentido de la realidad y su fundamento, Dios, aun sin poder derivarse a partir de la experiencia humana (por su mencionada condición de misterio), pueden, no obstante, verificarse, constatarse en ella. El hombre comprendido teológicamente, con pecado incluido, no ha dejado de ser nunca para la fe cristiana testimonio existencial de la presencia de Dios en la realidad. Por ello también, la antropología cristiana ha de mostrar que el nuevo horizonte de comprensión, que la fe en Dios posibilita, conduce a un desentrañamiento más profundo y cabal de la realidad.

Todo esto ha sido recogido en el proyecto sistemático del teólogo evangélico alemán Wolfhart Pannenberg<sup>3</sup>. Concretamente nos fijaremos en la dimensión escatológica que recorre toda su teología sistemática. Para Pannenberg la fe en el Dios de Jesucristo y la

<sup>2</sup> “Ciertamente, con el concepto ‘misterio’ se connotan también todas las limitaciones de cualquier posibilidad de pensamiento y representación, pero ‘misterio’ no es solamente algo negativo, paradójico y alejado del hombre, sino también algo positivo, que está cerca de nosotros y nos envuelve: es aquello que sostiene, contiene y mueve todas las demás cosas y así, conservando su permanente carácter de misterio, puede expresarse de manera aproximada también con palabras. Partiendo del término ‘Geheimnis’, Jörg Splett advierte acerca de que, literalmente, esa palabra alemana significa «aquella reunión (Ge-) que brinda hogar (Heim). En esa palabra escuchamos nada más que la exclusión; sin embargo, designa originalmente aquello en lo cual estamos en casa. Naturalmente, eso que envuelve no se deja asir. Pero no porque se sustraiga, sino, justamente, porque dándose nos envuelve” (G. Greshake, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Barcelona 2001, 38).

<sup>3</sup> Cf. el número monográfico dedicado a Pannenberg con motivo de su 80 cumpleaños en la revista *Kerygma und Dogma* 54 (2008).

teología subsiguiente han de provocar el surgimiento de una nueva metafísica, de una nueva comprensión de la realidad, donde el primado lo tenga el futuro guiado por la idea de la revelación de Dios. Es desde esta referenciabilidad teológica de la metafísica desde donde Pannenberg determina que una metafísica así entendida no puede ya caracterizarse como una fundamentación última de la realidad construida a partir de conceptos, sino como «anticipación» del concepto, en proyecciones especulativas sobre la realidad y su fundamento que exigen su posterior confirmación o refutación del futuro de esta misma realidad.

Pero, claro está, ¿qué tipo de futuro puede incidir ontológica y efectivamente sobre la verdad de la realidad existente? Para Pannenberg sólo Dios constituye ese futuro proléptico con la necesaria fuerza retroactiva para decidir sobre la verdad de toda realidad presente y, por tanto, también sobre la verdad del contenido de las anticipaciones metafísicas y religiosas. De esta forma evita Pannenberg el riesgo de extrinsecismo de la anticipación respecto del contenido del objeto al que se dirige a causa de esta diferencia temporal entre lo futuro anticipado y lo presente de la experiencia que anticipa. Ya que por este extrinsecismo no se daría una continuidad real y una unión ontológica entre lo anticipado y la realidad que anticipa, por eso ésta ha de participar y contener ya realmente (fuerza retroactiva) su futuro confirmador y decisivo:

“Sólo al final de este recorrido en el tiempo (o, incluso, sólo al final de procesos más complejos) quedaría decidido qué constituye en realidad su modo de ser propio, su esencia. En todo caso, la decisión sería tal que, ya desde el comienzo, habría sido ésta (y no otra) la esencia del ente en cuestión. La decisión en torno a la esencia, que sólo se produce al final del camino, tendría fuerza retroactiva (...) Si el movimiento es entendido como un devenir hacia un fin, el fin al que se tiende, y que debe ser al cabo perfectamente alcanzado, tiene que hacerse de algún modo presente y activo durante el recorrido, pues, de lo contrario, el que se mueve no podrá moverse hacia el fin (...) Las cosas serían entonces aquello que son, sustancias, por un lado en la retroacción desde el resultado de su propio devenir, y por otro, en el modo de la anticipación de la plenitud de su proceso de devenir, de su historia”<sup>4</sup>.

Todas estas consideraciones metafísicas se inscriben en el discurso teológico pannenbergiano bajo la determinación de una *onto-*

<sup>4</sup> W. Pannenberg, *Metafísica e idea de Dios*, Madrid 1999, 90.91.92.

*logía escatológica*, en la que el primado de toda reflexión y de todo lo real, así como del mismo ser y actuación de Dios, le corresponde al futuro, futuro que es Dios. «Anticipación» es, pues, una de las claves fundamentales del pensamiento de nuestro autor, de tal forma que llega a confesar que, sin la idea de anticipación, no habría sido posible su nuevo concepto de revelación<sup>5</sup>. Así, en el plano estrictamente teológico, Pannenberg opina que el término anticipación no es un oscuro teologúmeno que pocos vayan a entender. Se trata más bien de un momento estructural epistemológico y ontológico, tanto del conocimiento y del lenguaje como del ser y del existente en su temporalidad. El conocimiento procede anticipando resultados, y no existe pregunta alguna que, de algún modo, no anticipe una posible respuesta<sup>6</sup>. Sin un proyecto de respuesta, la misma pregunta pierde su base posibilificante. Desde aquí establecerá Pannenberg la correspondencia de la revelación de Dios como respuesta a la pregunta del hombre, a la pregunta que es el hombre, pues desde la respuesta que es Dios el hombre es evidenciado como pregunta. Sólo en preguntas banales es posible vivir sin un proyecto anticipativo de respuesta. Las preguntas fundamentales, en cambio, contienen siempre, prolepticamente, una posible respuesta. De la misma forma forma ocurre con el ser en general y con el sentido de la existencia. Sólo la anticipación del todo, del sentido, nos permite situar en su justo lugar lo singular. De tal forma que lo singular, aislado y desvinculado de su contexto total, permanece mudo y carente de significado. Aislar es empobrecer. La realidad es más rica de lo que su consideración puntual y aislada reviste. Además, el análisis puntual margina la dimensión del futuro, esencial a toda realidad<sup>7</sup>. De esta forma, para Pannenberg la estructura anticipativa de la

<sup>5</sup> Cf. Id. *La revelación como historia*, Salamanca 1977, 182.

<sup>6</sup> Esta es la tesis principal que baraja en su artículo "La pregunta sobre Dios", en W. Pannenberg, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976, 167-196.

<sup>7</sup> De ahí que la intención fundamental de Pannenberg en su proyecto de una ontología escatológica se centre en concebir una historia universal que, en oposición a Hegel –cuyo fallo capital según Pannenberg fue el de relegar a un segundo lugar la finitud como punto de partida del pensamiento y la apertura al futuro–, mantenga la finitud de la experiencia humana, la apertura al futuro y el derecho de lo individual: "Die Aufgabe einer Philosophie oder Theologie der Weltgeschichte darf wegen des Scheiterns der Hegelschen Lösung nicht überhaupt preisgegeben werden (...) Statt dieser Problematik auszuweichen, muss gefragt werden, wie heute eine Konzeption der Universalgeschichte möglich ist, die im Gegensatz zu der Hegels die Endlichkeit der menschlichen Erfahrung und damit die Offenheit der Zukunft, sowie das Eigenrecht des Individuellen, wahrt" (W. Pannenberg,

realidad constituye un profundo existencial humano<sup>8</sup>. La estructura proleptica caracteriza el comportamiento humano ante el futuro.

Pero, tras estas consideraciones preliminares sobre los presupuestos metafísicos del pensamiento de Pannenberg, el trabajo del teólogo alemán no deja de ser teología cristiana, reflexión creyente sobre el Dios de Jesucristo, por eso, la *escatología* de Wolfhart Pannenberg no puede ser entendida ni expuesta correctamente sin el acontecimiento soteriológico de Jesucristo; más concretamente, las afirmaciones sobre el destino del hombre a la comunión de vida con Dios no pueden ser establecidas en la teología de Pannenberg más que cristológicamente, es decir, a partir de la resurrección de Jesús de entre los muertos<sup>9</sup>. Sobre la base de la ontología escatológica, esbozada de forma escueta anteriormente, toda la teología de Pannenberg tiene como presupuesto ineludible el hecho de la resurrección. Sólo por la resurrección de Jesús de entre los muertos se ha cumplido de forma anticipada el destino del hombre, sólo la resurrección ha implantado ya en la historia del hombre y en su ser la pujanza ontológica del futuro de Dios, la eternidad de Dios en las entrañas temporales de la realidad creada y en la naturaleza finita y contingente del hombre.

Por otra parte, si ya la creación del hombre se encuentra anclada en la teología de Pannenberg en la misma doctrina de Dios, ha de ser este mismo lugar desde donde fundamente la realidad acontecida en Jesucristo como principio determinante de la vida humana. Serán las cuestiones de la eternidad de Dios, del ser de Dios como futuro y de la categoría teológica de la esperanza las que articulen la estructura de la propuesta escatológica del teólogo luterano. La dimensión escatológica del ser del hombre y de toda la realidad se halla cimentada en el ser mismo de Dios, y su expresión en el hacia afuera de su acción creadora y salvífica tiene su origen en las mismas relaciones intratrinitarias, en la misma dinámica relacional constitutiva del ser divino. Por eso comenzamos a partir

---

“Hermeneutik und Universalgeschichte”, en Id. *Grundfragen systematischer Theologie I. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1967, 120-121).

<sup>8</sup> “Im Vorgriff auf Zukunft zu leben, dürfte ja allgemeiner Grundzug menschlicher Existenz sein, vielleicht sogar in der einen oder andern Weise konstitutiv für alles Seiende schlechthin” (Id. “Über historische und theologische Hermeneutik”, en W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer...*, 157).

<sup>9</sup> Cf. Id. “Die Aufgabe christlicher Eschatologie”, en W. Pannenberg, *Beiträge zur systematischen Theologie II: Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung*, Göttingen 2000, 271-282.

del tratado de Dios, para pasar inmediatamente después a la relación entre cristología y antropología en la consumación del hombre, primero desde la perspectiva de su realidad finita, y, por tanto, asumiendo el tema de la muerte, y, para terminar, estableciendo la relación inclusiva entre la persona de Jesucristo y el futuro del hombre más allá de la muerte.

La función del Hijo en la creación del hombre ha implantado ya desde el origen de éste el porvenir de eternidad que sólo a través de Jesucristo y en él se consumará al final de todo acontecer. Pero a pesar de esta intrínseca unidad entre protología y escatología, entre el origen y el fin, el hecho Cristo supera cualquier expectativa humana y se torna de esta manera en inderivable e insuperable acontecimiento salvífico fruto de la reconciliación llevada a cabo en su misma persona. La absoluta novedad de Jesucristo y del futuro escatológico que ha traído con su muerte y resurrección al ser del hombre es destacada por Pannenberg en todo momento, aún en esa unidad de la economía salvífica divina que todo lo determina y a todo llega. Estas son, en conclusión, las ideas principales que intentaremos desarrollar a continuación y que componen el contenido de un proyecto de interpretación teológica de la realidad y del hombre desde su dimensión escatológica.

## 2. DOCTRINA DE DIOS, TEOLOGÍA DE LA CREACIÓN Y ONTOLOGÍA DE FUTURO

La ontología escatológica del pensamiento de Pannenberg encuentra su fundamento en la doctrina de Dios<sup>10</sup>. En realidad se trata de una consecuencia lógica respecto de su pensamiento trinitario y de su teología de la creación. Pannenberg quiere establecer, ante todo, y asumiendo la diversidad específica de cada momento dentro de la historia de la salvación, una unidad y continuidad entre los diversos momentos del actuar de Dios, tanto hacia el interior de sí mismo –las relaciones intratrinitarias constitutivas de las personas divinas y de la unidad del ser de Dios– como hacia afuera de su ser eterno a través de su economía salvífica. De esta forma, igual que es el propio misterio divino a partir de sus respectivas auto-distinciones personales el origen del actuar de Dios hacia afuera

<sup>10</sup> Cf. K. Koschorke - J. Moltmann - W. Pannenberg, *Wege zu einer trinitarischen Eschatologie*, München 2004.

de su ser<sup>11</sup>, ahora también es esta misma causa el fundamento de la unidad del proyecto creatural-salvífico de Dios. Es esta unidad la que traslada su efecto ilativo a la historia y al ser mismo del hombre. Porque existe esta unidad entre la Trinidad inmanente y la Trinidad económico-salvífica se da también la continuidad entre las diversas actuaciones de Dios en la historia. De aquí le sobreviene a la historia su carácter unitario y universal: la interpretación de la historia como fruto de la actuación divina concluye, por una parte, que Dios es el sujeto de la historia, el que ha originado su principio y el que la conduce hacia su fin<sup>12</sup>; y, por otra parte, que Dios es el fundamento de la unidad y la verdad de la historia<sup>13</sup>. Este es también, por tanto, el fundamento de la unidad entre la determinación cristológica del ser del hombre en su creación y en su consumación. De tal forma que, siendo el papel de Jesucristo distinto en la creación y en la consumación del hombre –no sólo por la diversa mediación efectiva ejercida en ambos casos, sino también porque en la creación el Logos de Dios aún no se había encarnado– sin embargo una interna continuidad cristológica recorre sendos momentos de la actuación de Dios, pues en los dos es la persona del Hijo causa y medio del origen, realización y consumación del hombre.

En la relación entre cristología y antropología Pannenberg no está hablando únicamente del ser del hombre, sino también del ser de Dios. Esta relación, establecida de forma única e irrevocable en la encarnación del Hijo, tiene su origen primordial en la unidad entre la realidad divina y su actuación *ad extra*, según la cual, Dios está implicado en su mismo ser, por propia y libre voluntad, en su creación. Por ello, el hombre no es un simple azar dentro de la dinámica evolutiva propia del plan creador divino o un mero capricho de Dios a la hora de dar el ser y la existencia a la realidad

<sup>11</sup> Cf. W. Pannenberg, "Christologie und Theologie", en Id. *Grundfragen systematischer Theologie* II, Göttingen 1980, 129-145; Id. "Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre", en Id. *Grundfragen systematischer...* II, 96-111.

<sup>12</sup> Cf. W. Pannenberg, "Erfordert die Einheit der Geschichte ein Subjekt?", en R. Koselleck - W.- D. Stempel (eds.), *Geschichte - Ereignis und Erzählung*, München 1973, 483.

<sup>13</sup> "Die Frage nach der Wahrheit der Geschichte kann ihre Antwort nur durch Gott selber finden. Wenn Geschichte wesentlich Geschichte göttlichen Handelns ist, dann wird die Wahrheit seiner Taten, ihre Identität mit ihm selber, nur in ihm begründet sein können" (W. Pannenberg, "Der Gott der Geschichte", Id. *Grundfragen systematischer...* II, 117).

creatural<sup>14</sup>. De igual modo, podemos hablar de una consumación en Cristo del destino escatológico del hombre porque el mismo ser de Dios se autorrealiza escatológicamente en medio de su creación y se muestra al ser humano como el Dios del futuro y de la esperanza. Por ello, seguimos con unas consideraciones generales acerca del ser y el actuar de Dios y la escatología. Pasaremos seguidamente a concretar la cuestión en la reflexión antropológica y estableceremos su nexa cristológico en el último punto de este apartado.

### 2.1. *El Dios del futuro y el futuro crístico del ser del hombre*

“En la historia de Dios con el mundo, realizada trinitariamente, está en juego la divinidad de Dios hasta que se muestre plenamente en la consumación de su Reino; pues sin la llegada de su Reino no sería Dios. Por eso el futuro de su Reino es el lugar de la realidad de Dios como también la realidad de la historia es una historia de su actuación. Pero el futuro Reino puede ser reino de Dios en la medida en que este futuro determina ya ahora el presente del mismo modo que éste ha determinado a su vez todo lo hasta ahora acontecido. Ambos hechos, la divinidad de Dios implicada en la historia y la realidad futura de Dios obrando ya en el proceso de la historia, despliegan la doctrina trinitaria a través de la tensión entre la acción creadora del Padre y su dependencia de la actuación del Hijo y del Espíritu para la realización del reino de Dios, así como su presencia en la creación y la creación en él sin la pérdida de su diferencia. La respectividad de unidad y diferencia en las relaciones intratrinitarias de las personas divinas, como fue revelado en la historia de Jesucristo, se corresponde con la reciprocidad entre presencia y ausencia de Dios, futuro y presente de su Reino en sus criaturas. Sólo de esta forma han sido posibilitados

<sup>14</sup> De ahí el sentido preciso que Pannenberg quiere darle al concepto de «eternidad del acto creador»: “La ventaja permanente de esta doctrina es doble. Por una parte, evita la apariencia de que el origen del mundo se deba a una decisión arbitraria de Dios. Para entender el acto de la creación es ciertamente indispensable considerarlo como un acto de la libertad de Dios. Pero no es el producto de una casualidad, de un capricho arbitrario sin ningún fundamento en la vida íntima de Dios. Además, la tesis de la eternidad del acto de creación es especialmente relevante porque se opone a la limitación de la acción creadora divina al comienzo del mundo. La eternidad del acto creador constituye el presupuesto para concebir la actuación conservadora de Dios como una continuada acción creadora, como *creatio continuata* o *creatio continua*” (W. Pannenberg, *Teología sistemática* II, Madrid 1996, 41).

el ser y la historia de las criaturas como camino hacia su comunión plena con Dios”<sup>15</sup>.

Esta larga cita de Pannenberg sirve para introducir perfectamente la primera parte del enunciado del punto que vamos a desarrollar. El hecho de que el mismo ser trinitario de Dios esté implicado en su manifestación hacia afuera, en su actuación creadora, es lo que posibilita a la historia y a toda realidad creada su futuridad, y, al mismo tiempo, la presencia efectiva de este futuro en el desarrollo de la realidad creada, en su historia. Debido precisamente a que el fin de la historia se halla ya presente, queda en verdad posibilitada una comprensión de la historia como totalidad<sup>16</sup>. Sólo respecto al conjunto de la realidad es como cabe hablar con sentido acerca de una revelación de Dios en cuanto creador y señor, y sólo en razón de un final de todos los acontecimientos la realidad históricamente entendida se constituye como conjunto de una historia coherente. Por ello, la escatología adquiere un significado constitutivo en lo que atañe a la pregunta sobre la realidad de Dios. La realidad misma de Dios, no sólo su revelación (las cuales son inseparables), tiene un futuro, es escatológica. La esencia de Dios, identificada para Pannenberg con el poder del futuro<sup>17</sup>, tiene en el tiempo una historia; su revelación no es desvelamiento de una esencia atemporal. Es en este sentido en el que habla de un futuro de la realidad de Dios, y es este futuro el que exige un acabamiento en plenitud, un fin total que conlleve el cumplimiento absoluto del sentido de la realidad. Según este principio, todo está constitutivamente abierto al futuro, pues recibe su sentido de la historia universal. Qué es realmente un ser, sólo el futuro lo dirá con claridad. El ser histórico es inseparable de sus manifestaciones, pero éstas provienen de su esencia, oculta al

<sup>15</sup> Id. “Der Gott der Geschichte”, en W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer...* II, 127.

<sup>16</sup> “Qué es lo que signifique esta irrupción de un éschaton incomprensible dentro de la historia, es algo que únicamente cabe expresarlo dentro del horizonte de la comprensión histórico-universal de la realidad en que esa irrupción ha tenido lugar, debido precisamente a que merced a ella el esquema mismo de una historia universal ha sido escindido” (W. Pannenberg “Acontecer salvífico e historia”, en W. Pannenberg, *Cuestiones fundamentales...*, 236). Cf. Id. “Weltgeschichte und Heilsgeschichte”, en H. W. Wolf (ed.) *Probleme biblischer Theologie. Festschrift zum 70. Geburtstag von Gerhard von Rad*, München 1971, 307-323.

<sup>17</sup> Este concepto aparece en un escrito de Pannenberg sobre la asunción de lo escatológico como categoría fundante en la filosofía de la esperanza de Ernst Bloch: “El Dios de la esperanza”, en W. Pannenberg, *Cuestiones fundamentales...*, 204-210.

presente y revelada en el futuro. En este esquema de pensamiento es donde Pannenberg integra sus afirmaciones acerca de la definitividad y plenitud anticipadas del ser del hombre en Jesucristo y, al mismo tiempo, la posibilidad de que la historia del hombre, y Dios en ella, continúe su marcha hacia el fin que la culmine<sup>18</sup>. De aquí proviene también el sentido proléptico que Pannenberg supone en toda la realidad, en cuanto que ésta se halla determinada ya en su configuración actual por el fin que constituye la verdad de su ser, viviendo así anticipadamente de su destino a la totalidad de sentido y significado<sup>19</sup>.

Pannenberg desarrolla sus reflexiones escatológicas en torno a la consumación del hombre a la luz del futuro de Dios, manifestado en Jesucristo y su mensaje sobre el Reino de Dios que viene. El hombre también vive su existencia en esa anticipación que proviene de la ontología escatológica que todo lo envuelve. Pero en su caso con una fuerza y una determinación mucho mayores que en el resto de la realidad creada, porque el Hijo de Dios ha asumido una naturaleza humana para la realización de su divinidad en medio de la creación, y como singular universal, en esa humanidad ha asumido a todos los hombres. Jesucristo ha anticipado realmente el destino escatológico al que está llamado el hombre, y nosotros participamos ya de esta realización crística del futuro definitivo del ser humano. Jesús de Nazaret, en su persona y a través de su mensaje sobre la

<sup>18</sup> Ya dijimos que esto hace preguntarse a nuestro teólogo si acaso Dios no será aún, sino que su futuro está ligado a su misma identidad y esencia: “¿No significa eso que Dios no es todavía, sino que más bien será? En todo caso, él es solamente en el modo como el futuro ejerce su poder sobre el presente, ya que el futuro es quien decide sobre lo que será de lo presente factual. En cuanto poder del futuro, Dios no es ninguna cosa, ningún objeto factual, frente al que el hombre pueda distanciarse y sobrepasarlo. Dios no aparece ni como un existente más entre los otros, ni como el trasfondo impasible de todo existente, ser transobjetual, atemporal. En cuanto poder de futuro, el Dios de la Biblia precede siempre y radicalmente a todo hablar sobre él, ha rebasado ya cualquier representación de Dios... El poder del futuro, y únicamente él, puede ser objeto de la esperanza y la confianza. Porque el futuro es dueño del presente” (W. Pannenberg, “El Dios de la esperanza...”, 204-205).

<sup>19</sup> “Pannenberg's Antizipationsmodell versucht, dem eschatologischen Charakter des Christentums gemäss ‘die Gleichzeitigkeit ungleichzeitiger Zeitmodi’ theoretisch darzustellen in Kohärenz mit der proleptischen Natur allen Seins und Wissens überhaupt” (M. Schulz, *Sein und Trinität. Systematische Erörterungen zur Religionsphilosophie G. W. F. Hegels im ontologiegeschichtlichen Rückblick auf J. Duns Scotus und I. Kant und die Hegel-Rezeption in der Seinsauslegung und Trinitätstheologie bei W. Pannenberg, E. Jüngel, K. Rahner und H. U v. Balthasar*, München 1997, 431).

llegada inminente del Reino, ha realizado en sí mismo para nosotros el futuro mismo de Dios y, en este futuro divino, el futuro del ser del hombre; de tal forma que, a partir del acontecimiento de Cristo los hombres vivimos ya en la anticipación de su cumplimiento particular escatológico, y no de cualquier otro tipo de anticipación. En Jesucristo ha tenido ya lugar anticipadamente lo que el resto de los hombres esperamos en nuestra consumación futura, por tanto este cumplimiento escatológico anticipado en Jesucristo no puede perder la forma de la provisionalidad, efectiva, pero provisional, porque, por una parte, la consumación definitiva no la experimentamos los hombres todavía en nuestra vida terrena, y, por otra parte, el fin que esperamos coincide también con el fin de la historia y el fin de todo, y la historia no ha sido aún clausurada.

Pero, insistimos, para Pannenberg este futuro anticipado del que ya vivimos tiene su fundamento en la realidad de Dios como poder de futuro, como realidad que todo lo determina porque confiere a su vez unidad a todo lo existente. El ser de Dios vuelve a ser el principio sobre el que se asienta las determinaciones concretas de la realidad creada, en este caso, futuro como rasgo definitivo del ser y del poder de Dios es el que posibilita un *telos* a la realidad, la dimensión escatológica del mundo y del hombre tienen su origen en el ser eterno de Dios: gracias a su diferenciación intratrinitaria, la eternidad de Dios abarca el tiempo de las criaturas en toda su extensión, desde el comienzo de la creación hasta su consumación escatológica<sup>20</sup>. De esta forma podemos entender también la acción creadora del Dios eterno en el mundo como irrupción de su futuro escatológico en la existencia de sus criaturas, por eso están constitutivamente destinadas hacia su consumación en el futuro de Dios<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> “La doctrina de la Trinidad inmanente ofrece el fundamento para pensar la pluralidad en la unidad de vida del Dios uno, una pluralidad eternamente presente en él; y la doctrina de la actuación económica salvífica de las personas trinitarias ofrece el fundamento de la existencia de una pluralidad de criaturas y de su incorporación a la vida de Dios para tomar parte en su gloria eterna” (W. Pannenberg, *Teología sistemática* I, Madrid 1992, 443).

<sup>21</sup> «Futuro» referido al ser de Dios no quiere decir cambio, devenir o contingencia, sino eternidad y libertad absolutas: “A diferencia de las criaturas que, en cuanto seres finitos, están sometidas al paso del tiempo, el Dios eterno no tiene ningún futuro por delante que sea distinto de su presente. Precisamente por eso sigue también siendo presente para él lo ya pasado. Dios es eterno porque no tiene futuro fuera de él, sino que es el futuro de sí mismo y de todo lo diverso de él. Ahora bien, hablar de no tener futuro fuera de sí, sino ser el futuro de uno mismo, es un modo de parafrasear la libertad plena. En este sentido, el Dios eterno es, en cuanto futuro absoluto –en la comunión de Padre, Hijo y Espíritu–, el origen libre de sí mismo y de sus criaturas” (W. Pannenberg, *Teología sistemática* I..., 445).

Pero, del mismo modo que la implicación del ser divino posibilita esta comprensión y esta caracterización ontológico-escatológica por parte de las criaturas, de tal forma que podemos decir de éstas que tienen futuro porque proceden y participan del Poder de futuro que es Dios, igualmente la consecuencia de este estar en juego Dios en su obra (*die Selbstverwirklichung Gottes*) ha de ser leída de forma recíproca respecto al ser de Dios, de lo contrario esta implicación de su misterio en la realidad creada sería mera apariencia. Además, la fe cristiana afirma que toda la creación está llamada por Dios a la consumación escatológica, a la salvación definitiva, y ésta ha sido interpretada como la participación por parte de la creación en la vida eterna de Dios. Esto, de ser así, no puede en absoluto resultar indiferente para el ser mismo de Dios y, por esto mismo, para el resto del desarrollo de la teología dogmática en general<sup>22</sup>.

## 2.2. Consumación escatológica universal y reino de Dios

¿Cómo, según Pannenberg, afecta el futuro escatológico al que está destinada la creación entera al ser eterno de Dios? Las reflexiones en torno a esta cuestión son establecidas por Pannenberg a

<sup>22</sup> Pannenberg forma parte de ese grupo de teólogos del último siglo, tanto protestantes como católicos, que han llevado a cabo una decisiva recuperación del papel central de la escatología dentro de la teología sistemática. La reflexión escatológica pannenbergiana posibilita el encuentro en profundidad entre teología de la creación y teología de la consumación futura y definitiva. Esto es debido a que la escatología no ocupa simplemente un último capítulo dentro de la exposición sistemática de la teología, antes bien, supone el horizonte total para la comprensión y el desarrollo de su proyecto dogmático. De tres formas podemos argumentar esta afirmación a partir del trabajo pannenbergiano: "Indem zunächst *hermeneutisch* –im Anschluss an Wilhelm Dilthey– geltend gemacht wird, dass das Verstehen des einzelnen durch den Kontext des Ganzen bestimmt ist; indem ferner *erkenntnistheoretisch* –in kritischer Auseinandersetzung mit I. Kant und im Anschluss an R. Descartes– betont wird, dass die Idee des Unendlichen und Ganzen für das Erfassen alles Endlichen als Endlichen immer schon vorausgesetzt und solcherart die Bedingung der Möglichkeit unserer Erkenntnis von Endlichen überhaupt ist. Indem schliesslich *ontologisch* das Unendliche und Ganze als Ursprung und Grund des Seins und Wesens der Dinge behauptet wird (...) Auf allen drei genannten Ebenen betont Pannenberg die temporale Struktur und damit die Zukunftsbestimmtheit des Unendlichen und Ganzen" (Ch. Axt-Piscalar, "Die Eschatologie in ihrer Funktion und Bedeutung für das Ganze der *Systematischen Theologie* Wolfhart Pannenburgs", *Kerygma und Dogma* 45/2 (1999), 130). Cf. también: GLÉ, J.-M. Glé, "Le retour de l'eschatologie", *Recherches de Science Religieuse* 84 (1996), 219-251.

partir del concepto central de reino de Dios para la comprensión cristiana de la escatología. La creación es fruto de una actuación libre de Dios, Dios no necesita de la creación para la realización de su existencia<sup>23</sup>, sin embargo, la teología cristiana no puede jugar con hipótesis a este respecto, y la realidad es que existe un mundo que la fe cristiana cree obra de Dios. Desde el momento en que Dios ha creado una realidad distinta de Él, desde el momento en que su propio ser eterno está implicado en la creación, y, desde el momento en que afirmamos que el mundo tiende hacia su consumación y se mueve ya por el principio escatológico implantado en la dinámica interna de su constitución, no podemos entonces declarar la soberanía de Dios, el poder absoluto de Dios sobre la realidad creada más que cuando Dios reine y sea todo en todos<sup>24</sup>. Dios ha de ser reconocido como tal Dios, Señor y Dueño de toda realidad, para poder afirmar su soberanía y su poder salvífico sobre todo lo creado. Sin este reconocimiento universal de su existencia y su poder Dios no ejercería su reinado sobre todo, y, por tanto, estaría en juego su propio ser, ya que por propia voluntad ha querido implicarse en la historia de la creación<sup>25</sup>:

“Según el testimonio bíblico sobre la revelación de Dios la realidad divina está inseparablemente ligada con el futuro de su Reino en este mundo. Pero el futuro del reino de Dios en el mundo presupone el ser del mundo como creación de Dios. Si el mundo no fuera creación de Dios no podría ser tampoco expresión de la absoluta soberanía de Dios en el sentido de la espera bíblica del

<sup>23</sup> Cf. G. Greshake, *Creer en el Dios uno y trino. Una clave para entenderlo*, Santander 2002, 50-63.

<sup>24</sup> “Gott bedarf nicht einer Welt, um selber wirklich zu sein; aber wenn eine Welt endlicher Erscheinungen existiert, dann ist die Gottheit des einen Gottes nicht denkbar ohne seine Herrschaft über die Welt als seine Schöpfung” (W. Pannenberg, *Systematische Theologie* III, Göttingen 1993, 583).

<sup>25</sup> “Für das Verständnis der Wirklichkeit des trinitarischen Gottes folgt daraus im Zusammenhang des Pannenberg’schen Entwurfs, dass die Wirklichkeit Gottes in ihrer *Bezogenheit auf die Welt* allererst mit der eschatologischen Vollendung der Schöpfung als definitiv verwirklicht gelten kann (...) Mit dieser Auffassung geht sodann die provokant klingende Behauptung einher, dass die Gottheit Gottes aufgrund der Faktizität des Bösen und der Übel in der Welt sowie infolge der faktischen Bestreitung seiner Wirklichkeit bis zu ihrem endgültigen Selbsterweis in der eschatologischen Vollendung als strittig zu gelten habe. Es ist dies nach Pannenberg die Konsequenz aus der Schöpfertätigkeit Gottes. Denn indem Gott die Welt schafft, macht er seine Gottheit von der Verwirklichung seiner Herrschaft in und an der Welt abhängig” (Ch. Axt-Piscalar, “Die Eschatologie in ihrer Funktion...”, 133-134).

Reino. De forma contraria se entiende el futuro del reino de Dios como plenitud de la creación del mundo: en la consumación de la creación serán eliminados los motivos de duda de que este mundo es creación de Dios. Por eso, porque el autor de la existencia y el ser de todas las cosas es su último futuro, está presente en ellas. Por otro lado, el futuro del mundo es pensado como su plenitud y el autor de ese futuro, sólo entonces, como Creador si el mundo apunta ya desde siempre hacia ese futuro. La prueba de este estar situadas las criaturas, especialmente el hombre, hacia semejante futuro de su consumación es una condición para que las promesas de la tradición sean comprendidas con razón como promesas de *Dios*<sup>26</sup>.

Así, la consumación escatológica de la realidad creada pasa por la manifestación absoluta y definitiva de la soberanía de Dios sobre todo lo existente. Este era el núcleo del mensaje de Jesús: la cercanía y la llegada inminente del reino de Dios a los hombres. El ser humano participa ya anticipadamente de ese reinado divino porque en Jesucristo ha sido ya instaurado en la historia de los hombres. De tal forma, que Jesús se convierte en el criterio por el que se decide la participación o no del hombre en el Reino. En su adhesión o rechazo de la persona de Cristo decide el ser humano su entrada en el reino futuro de Dios. Por Jesucristo el reino de Dios está ya incoado en nosotros, de tal forma que si ya desde su origen el hombre está orientado finalísticamente hacia su destino a la comunión de vida con Dios, a partir del acontecimiento salvífico de Jesucristo y por la fuerza sacramental del bautismo<sup>27</sup> el cristiano, en el camino de su historia en el tiempo, existe en anticipación inclusiva de su futuro en Dios a la luz de la persona de Jesucristo. Por eso, la determinación cristológica del ser del hombre es constitutiva ya para el presente de la vida humana, de tal forma que, siendo el futuro de Dios el principio activo y el fin de la destinación escatológica del hombre,

<sup>26</sup> W. Pannenberg, *Systematische Theologie* III..., 583.

<sup>27</sup> Ibid. 268. "El perdón de los pecados designa el efecto salvífico presente del bautismo y de la «participación en lo santo», por el contrario, la resurrección de la carne designa su plenitud futura. Los bautizados en la cruz de Cristo y unidos en su muerte con su cruz tienen a través de la comunión con Cristo la esperanza de participar también en el futuro en la nueva vida de la resurrección de los muertos, la cual ha aparecido ya en él y da ahora ya a los bautizados la fuerza para vivir una nueva vida a partir de la fe y de la esperanza (Rom 6, 4s). El perdón de los pecados y la vida en fe, esperanza y amor a partir de la fuerza del Espíritu Santo es el inicio presente de la vida futura en comunión con Dios, a cuya plenitud se dirige la esperanza cristiana de la resurrección de la carne" (W. Pannenberg, *La fe de los apóstoles*, Salamanca 1975, 193).

a partir de Jesucristo el hombre participará de la comunión de vida con Dios a través de él, por la salvación que ha irrumpido en la historia de los hombres por la encarnación del Hijo de Dios:

“En la actuación de Jesús se hizo ya presente el futuro del Reino, y lo mismo vale del acontecimiento pascual en relación a su persona (...) En él se hizo presente el prometido reino de Dios. De aquí resulta para la conciencia de fe cristiana la peculiar tensión entre ‘ya’ y ‘todavía no’, que también es característica para la situación de la comunidad cristiana”<sup>28</sup>.

El futuro escatológico de la realidad creada y el futuro de Dios han salido al encuentro del ser del hombre en su historia en el acontecimiento salvífico de Jesucristo. La historia de Jesús se convierte de esta forma en acontecimiento realizador de los anhelos y del ser del hombre el cumplimiento proléptico en su persona del futuro de Dios, del reino de Dios. Por eso, como ya vimos en el capítulo anterior, Jesucristo es denominado en el Nuevo Testamento con el “hombre nuevo”, porque en él ha realizado en su vida la auténtica imagen de Dios<sup>29</sup>, el destino creatural de todo hombre, pero de una forma única e insuperable: como Hijo de Dios enviado al mundo para la salvación del hombre. A esto responde la comprensión pan-nenbergiana de la historia de la salvación orientada a la consumación del hombre en Jesucristo. Porque en Jesús de Nazaret el reino de Dios ha irrumpido ya de forma definitiva, aunque provisional, el poder de futuro que es Dios ha hecho de su persona el nuevo hombre escatológico, la figura de la realidad humana que responde al designio creatural de Dios y a la consumación escatológica en Él de todos los hombres:

“El ser eterno del Hijo se manifiesta de tal modo en la historia de Jesucristo, que la relación eterna del Hijo con el Padre ha asumido figura humana en esta historia: ella no es sólo un caso particular, entre otros, de aquella relación fundamental, sino que únicamente en ella se ha realizado dicha relación fundamental de modo que luego pueda descubrirse también en otros ejemplos

<sup>28</sup> Id. *Systematische Theologie* III..., 587.

<sup>29</sup> “Er (Jesus Christus) *ist* der wahre Mensch und er ist es mit dem Ziel, dass auch die Seinen in dieses Verhältnis der Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater hineingenommen werden und so Anteil bekommen an der Gemeinschaft des trinitarischen Lebens Gottes. Wir sollen verwandelt werden in das in Jesus Christus letztgültig verwirklichte Urbild wahren Menschseins” (Ch. Axt-Piscalar, “Die Eschatologie in ihrer Funktion...”, 138).

de realización humana, aunque, en muchos aspectos, de forma fragmentaria y desfigurada. De no ser así, no podría presentarse la relación filial de Jesús con el Padre como la forma fundamental del destino del hombre a la comunión con Dios. Pero si en la historia y la persona de Jesús se revela el destino del hombre en cuanto tal a la comunión con Dios, entonces Jesucristo, precisamente por ser el Hijo, puede llamarse también el hombre nuevo escatológico<sup>30</sup>.

A partir de Jesucristo ha sido ya incoada en todos los hombres la imagen de este nuevo hombre escatológico, y el futuro escatológico de la humanidad en el reino de Dios consiste en una transformación en su imagen, en una renovación creatural definitiva en el prototipo de humanidad que es Cristo. En esto consiste para Pannenberg el motivo soteriológico de la tipología cristológica de Adán: Jesucristo como el nuevo Adán, como el nuevo hombre escatológico en el cual será el hombre transformado para la participación futura en la vida de Dios. Desde aquí es desde donde Pannenberg puede hablar de una inversión escatológica de la idea de creación, y desde aquí establecerá la unidad y continuidad entre protología y escatología:

“En el mensaje de Jesús, la creación y el futuro escatológico se hallan vinculados en grado máximo. La teología, naturalmente, no ha percibido hasta ahora la tarea que ello implica, porque su doctrina de la creación ha permanecido fascinada por un pensamiento de los tiempos primigenios y su procedencia mítica, en lugar de orientarse, por el contrario, según el carácter escatológico del mensaje e historia de Jesús”<sup>31</sup>.

### 2.3. *Protología y escatología*

La consumación escatológica del hombre y, a través de él, de toda la creación<sup>32</sup>, adquiere una relación de continuidad respecto al

<sup>30</sup> W. Pannenberg, *Teología sistemática* II..., 343.

<sup>31</sup> Id. “El Dios de la esperanza”, en W. Pannenberg, *Cuestiones fundamentales...*, 205.

<sup>32</sup> “Sólo en el nivel humano se alcanza una diferenciación explícita entre Dios y toda la realidad creada, y sin tal diferenciación no puede darse una participación creada en la autodiferenciación del Hijo con respecto al Padre. Por eso afirma Pablo (Rom 8, 21s) que toda la creación espera la manifestación de la filiación (cf. Rom 8, 15) en el hombre, por la que también las criaturas entrarán en la condición de «hijos» (8, 19; cf. Gal 4, 5s) (...) Para que la criatura en cuanto autónoma frente a Dios pudiera incorporarse a la relación del Hijo con el Padre, se ha

acto creador divino. La unidad entre el proyecto creador de Dios y el destino escatológico de las criaturas se fundamenta en el mismo ser eterno de Dios. Por la creación Dios se ha puesto en juego en la historia de la realidad creada, de esta forma la autorrealización de su ser, como autodonación libre a las criaturas en su actuación *ad extra*, va unida al futuro escatológico de la creación. La identificación entre origen y plenitud no está cimentada, pues, primariamente en el mundo de las criaturas, sino en la misma realidad divina, porque Dios ha implicado su propio ser en el acto de la creación, de tal forma que sólo llegará a manifestarse como el verdadero y único Dios en el futuro de su reinado absoluto y definitivo sobre todo lo existente, donde ejercerá su soberanía mostrándose como el Dios de todos, al que toda realidad pertenece. Por ello, en Pannenberg el concepto de autorrealización divina es perfectamente legítimo desde su idea de historia y de realidad, y desde su idea de revelación; Dios, eternamente fiel a sus designios y promesas, no olvida la realidad creada, sino que, al contrario, poniéndose en juego en ella, camina junto a la historia de su realización conduciéndola a su fin en la misma vida divina, manifestándose de esta forma como el Dios Creador, autor y consumidor de toda vida. Y en la medida en que la realidad creada no llegue a su consumación eterna, el poder de futuro que es Dios no será todo en todos, porque no habrá llegado aún su manifestación universal y definitiva. De ahí que desde el eschaton del universo, Dios se halle creadoramente presente a sus criaturas en el curso del proceso cósmico, y el hombre adquiere un papel preponderante en esta idea de creación continua, en la que las ideas de creación y conservación están recíprocamente unidas a partir de una concepción trinitaria de Dios como poder de futuro y de una idea de realidad unitaria y universal:

“El punto de vista «antrópico», que permite contemplar la aparición de vida inteligente como esencial para el carácter global del universo, conduce a una concepción de su estructura fundante que atribuye a la escatología una función constitutiva para el universo en su conjunto, pues sólo en el punto Omega del proceso cósmico es imaginable la acabada configuración de ese dominio espiritual sobre el mundo que en forma inicial se ha manifestado con el hombre, pero que, si su aparición con el hombre ha de ser realmente

---

requerido una prehistoria de progresiva autonomía en la serie de figuras creadas que culmina en la existencia del hombre. Su existencia autónoma necesita, a su vez, una especial transformación para poder ser expresión de la relación del Hijo con el Padre” (W. Pannenberg, *Teología sistemática* II..., 150-151).

significativa para el universo en su conjunto, ha de realizarse todavía de otra forma que determine al universo en la totalidad de su extensión. Sólo en el punto Omega del proceso cósmico cabe imaginar realmente un dominio espiritual sobre el conjunto del proceso fundante incluso del comienzo, por cuanto que él escapa a los condicionamientos del tiempo (...) Sin pasar por la escatología sólo cabría recurrir a los saltos conceptuales y las analogías antropomórficas de la prueba teleológica de Dios que, del orden del universo, deduce la existencia de un autor inteligente (...) La posibilidad de esta clase de consideraciones cosmológicas podría servir a la teología para explicar la tesis del futuro de Dios como origen creador del universo y para esclarecer su realidad”<sup>33</sup>.

Pannenberg rechaza un concepto de creación que se circunscriba al comienzo temporal del mundo, para él, a partir de su idea de la creación como acto eterno de Dios, la economía divina ha implantado en la realidad creada el éschaton como principio creador del proceso del mundo en su conjunto. La eternidad del acto creador constituye el presupuesto para concebir la escatología como una continuada acción creadora de Dios. Por tanto, también la consumación del hombre y del mundo participa de la cualidad de la actuación de Dios hacia afuera como acción creadora. En cuanto acto eterno, la actuación creadora de Dios abarca todo el proceso del mundo e incluye todas las fases de la economía de la actuación divina en su historia. Sin embargo, hay que afirmar igualmente que desde el ámbito creatural, creación y escatología no son realidades inmediatamente idénticas, pues, aunque sólo en la consumación escatológica se realizará definitivamente el destino divino del mundo, pasado, presente y futuro pertenecen a la dimensión creatural y contingente de la realidad distinta de Dios como momentos diferenciados e irreconciliables entre sí desde la finitud de las criaturas:

“Los seres vivos se abren al futuro como la única dimensión en la que su existencia puede adquirir sentido y lograr plenitud. Origen y plenitud no se identifican en la experiencia de las criaturas. Sólo forman una unidad en la perspectiva del acto divino de creación”<sup>34</sup>.

El ser humano vive también en la tensión insalvable para él que produce su temporalidad entre pasado, presente y futuro. El

<sup>33</sup> Ibid. 174.

<sup>34</sup> Ibid. 151.

futuro de Dios, que todo lo mueve, se torna un futuro incierto para el hombre, pues como aún no ha acontecido en su forma definitiva para todos, sigue siendo objeto de las esperanzas y anhelos del hombre. Sólo puede vivir de ese destino de una forma efectiva en la anticipación de la consumación escatológica del mundo a través de la predicación de Jesús acerca de la irrupción del Reino de Dios en el presente de su propia actuación histórica, y en la correspondiente anticipación de la resurrección de los muertos del final de los tiempos en la resurrección de Jesucristo. La unidad entre creación y consumación viene dada para el hombre por la anticipación del fin de la historia en la persona y en la historia de Jesús de Nazaret. En Jesucristo el futuro escatológico de Dios se convierte ya en punto de partida para una nueva vida en el ser humano, para la aparición del hombre nuevo, para el comienzo de la nueva creación ya en el ser del hombre por el perdón de los pecados, en virtud del cual muere el hombre viejo, y por la realización en Jesús de aquello que espera a todo hombre al final de sus días y de la historia del mundo: la aniquilación de la muerte por la resurrección. De tal forma, que sólo a la luz de la consumación escatológica anticipada en Jesucristo puede el hombre comprender no sólo su fin, sino también el sentido de su comienzo. A partir del acontecimiento escatológico de Jesús de Nazaret es como el hombre ha llegado a saber que el Hijo, en su autodistinción del Padre, es el origen de la diversidad y autonomía de lo creado, y, por tanto, del mismo hombre; y, a partir de la encarnación del Verbo, el hombre ha llegado a comprender además que su existencia se debe muy especialmente a esa relación intratrinitaria, constitutiva de la divinidad de las personas divinas, que al salir del ámbito de su intimidad y darse en el hacia afuera de su ser eterno deviene en humanidad para darse de forma absoluta en humanidad. Protología y escatología alcanzan su momento de máxima confluencia en el acontecimiento de Jesucristo, en el que origen y destino, principio y fin, han sido realizados para la salvación del hombre: Jesucristo como Salvador escatológico y, al mismo tiempo y precisamente en cuanto recapitulación de todo lo creado, como mediador de la creación del mundo<sup>35</sup>. El futuro escatológico de Dios acontecido en Cristo determina igualmente la concepción del hombre en todo su ser y, por tanto, la comprensión de su comienzo.

<sup>35</sup> Cf. Id. *Fundamentos de cristología*, Salamanca 1973, 469-492.

### 3. LA MUERTE DEL HOMBRE Y SU DESTINO ESCATOLÓGICO

#### 3.1. *La determinación escatológica de la antropología cristiana*

Vuelve a resonar en este lugar la pretensión pannenbergiana de hallar en la antropología el fundamento mostrativo para establecer cualquiera de las dimensiones que atañen al ser del hombre<sup>36</sup>. Nos referimos a una fundamentación antropológica para la interpretación de las afirmaciones escatológicas. Teológicamente, y siguiendo el recorrido de los contenidos centrales de la antropología de Pannenberg, parece más que evidente la base antropológica de las ideas desarrolladas en la escatología cristiana. La unión entre el proyecto creador de Dios y el futuro consumidor en la vida divina de la realidad creada hablan a favor de ello. Pannenberg ha puesto las bases para hacer una lectura escatológica de la antropología. El hombre ha sido creado a imagen de Dios como destino, es decir, su existencia recorre el camino de la vida en pos de un futuro icónico que ya, de alguna manera, ha sido implantado en su ser con su creación. La consecución de este destino sólo es posible en clave de redención, y concretamente en el acontecimiento salvífico de Jesús de Nazaret. Pero, además, la vivencia de este destino sólo plausible como comunión de vida con Dios, como participación en la misma vida divina, y esto es lo que esperamos únicamente tras la muerte y al final de la historia y de toda la realidad creada. Pero el hombre no sólo vive esperando este fin plenificador. Toda la vida del hombre es comprendida como el camino que él, libre y autónomamente, construye buscando realizarse como persona, lograr su identidad, e intentar responder de esta forma a la cuestión inexorable del sentido. Esto es posible porque el hombre participa ya de algún modo de ese destino para el que ha sido creado y hacia el que se conduce o del que se separa con el discurrir de su vida. La imagen de Dios ha sido ya incoada en el hombre por cuanto éste es distinto del ser de Dios, perdurable en el tiempo y libre frente a Dios. Esta participación de la autodistinción trinitaria del Hijo respecto del Padre de una forma

<sup>36</sup> “La contrastación veritativa del hablar cristiano sobre Dios sólo puede llevarse a cabo de modo que se vea que únicamente la revelación de Dios descubre en el hombre y en su mundo aquello en lo que dicha revelación da muestra de su verdad. Así es como el hablar cristiano sobre Dios vendría a ser algo más que una mera aseveración. Podría entonces postular la existencia del hombre y del mundo como testimonio de la realidad del Dios bíblico” (W. Pannenberg “La pregunta sobre Dios”, en W. Pannenberg, *Cuestiones fundamentales...*, 172).

superior a la del resto de los seres creados por la autoconciencia con que se vive, constituye la verdadera peculiaridad ontológica que produce en este ser vivo aquello específico que le distingue radicalmente de todos los demás: su humanidad.

Para Pannenberg la antropología está determinada escatológicamente porque en otro caso la plenitud que se desprende de la vida en Dios y la realización de su destino creatural que se espera en ella no serían tales, por lo menos para el hombre. Se trataría entonces de un futuro extrínseco a su ser, de una consumación de algo que no es él en algo que tampoco sería él. Por eso afirma Pannenberg del ser humano que está movido por una orientación hacia Dios, atemática y de forma implícita, pero se trata siempre del dinamismo que empuja a su ser de la mera apertura al mundo a la vivencia de la religiosidad. El hombre está viviendo de esta forma en una permanente anticipación de su futuro escatológico, en el que se realizará y se mostrará definitivamente aquello a lo que está llamado a ser:

“En el ser uno mismo se trata de la identidad en la integridad de la propia vida. Y esto vale también con respecto a su extensión temporal. Por eso, en la historia de nuestra vida, el ser uno mismo no ha hecho nunca su aparición definitiva. Todavía no se ha descubierto lo que verdaderamente somos, y, sin embargo, siempre estamos ya existiendo como personas. Esto sólo es posible en cuanto anticipación de la verdad de nuestro ser, que se nos hace presente en el espíritu a través de nuestro sentimiento vital”<sup>37</sup>.

Es posible, por tanto, encontrar en el terreno antropológico signos del futuro escatológico del ser del hombre. De esta forma no se convierten las afirmaciones escatológicas en extrapolaciones de esa referenciabilidad y tendencia del ser del hombre hacia el futuro de Dios como futuro de la humanidad<sup>38</sup>, sino que, al contrario, desde

<sup>37</sup> Ibid. 216.

<sup>38</sup> Esta cuestión de la comprensión del contenido de la escatología como extrapolación de la estructura ontológica constitutiva del ser del hombre es lo que ha llevado a Pannenberg rechazar la argumentación de Rahner a este respecto: “Das erzwingt eine Modifikation von Rahners Beschreibung der Begründungsstruktur eschatologischer Aussagen. Denn hier handelt es sich nicht mehr nur um eine Extrapolation oder Transposition des zur Situation des Menschen als geschichtlichen Wesens gehörigen impliziten Wissens um sich selbst in die Zukunft der Heilsvollendung, sondern umgekehrt um die durch das Hineinwirken der Zukunft des kommenden Gottes in die Gegenwart konstituierte Glaubensgewissheit der Heilsteilhabe, deren Vollendung zwar der Zukunft Gottes angehört, derer die

ellas el hombre aparece como testimonio del futuro de Dios, y, con él, de la misma realidad divina:

“La argumentación antropológica sólo puede tener en verdad una función limitada, porque la esperanza escatológica depende finalmente de la realidad y el poder de Dios y no de los hombres. Pero la cuestión demostrativa antropológica es imprescindible para que lo afirmado y anunciado como promesa pueda ser escuchado también como prometedor y es creído como promesa *de Dios*. De esta forma la antropología constituye también el suelo sobre el que se puede argumentar para la validez universal de la esperanza escatológica cristiana, aunque no se pueda tratar de una prueba concluyente para los contenidos de esta esperanza, cuyo cumplimiento excede de lejos todo poder del hombre y depende únicamente de Dios”<sup>39</sup>.

Así, Pannenberg cree poder encontrar las huellas de esta determinación escatológica de la antropología en aquello que, denominado como “apertura al mundo”, desembocaba finalmente en una atemática “apertura a Dios” que constituía finalmente su dimensión de la autotrascendencia, por la que el hombre supera todo lo dado en su realidad personal y mundana y se encuentra permanentemente referido más allá de sí mismo<sup>40</sup>. Esto era lo que Pannenberg quería significar al decir que el hombre es religioso por naturaleza<sup>41</sup>. Esta apertura quedaría simplemente indeterminada si no tuviera una referencia que la constituyera y la guiara hacia sí; por ello el hombre hace su vida una constante búsqueda, un permanente caminar empujado por el deseo de realización y de ser plenificado. Esto es lo que Pannenberg considera que establece el ser determinado del hombre por su apertura a la comunión con Dios, y esto es lo que la fe cristiana cree que acontece en el encuentro escatológico del ser humano con el futuro de Dios, la participación en la vida divina. De esta forma ha sido incluido ya implícitamente otro rasgo antropológico que muestra la determinación escatológica del hombre: el proceso de formación de su identidad. La integralidad del ser del

Glaubenden aber schon gegenwärtig gewiss sind” (W. Pannenberg, *Systematische Theologie* III..., 587).

<sup>39</sup> Ibid. 584.

<sup>40</sup> Ibid. 198.

<sup>41</sup> “Der Mensch ist von Natur aus religiös. Religion –in welcher Form auch immer– ist eine notwendige Dimension seines Lebens, und wo sie verkümmert, muss man mit folgenreichen Verformungen der dem Menschen möglichen Entfaltung seines Lebens rechnen” (W. Pannenberg, “Religion und menschliche Natur”, en W. Pannenberg (ed.), *Sind wir von Natur aus religiös?*, Düsseldorf 1986, 23).

hombre es comprendida como una realización futura de su naturaleza específica. De esta forma, según Pannenberg, el hombre vive el despliegue de su vida como un camino hacia su plenitud, plenitud que consiste en el logro de la identidad. Esta identidad consiste en la totalidad de la vida, y, por tanto, sólo puede ser esperada como futura realización de nuestro ser. El hombre, aun sin saberlo, vive permanentemente abierto a la plenificación de su ser, a la realización de su auténtica identidad; esto es lo que guía la vida del hombre siempre hacia más allá de lo actual y pasado, esto es lo que hace que el hombre se comprenda como posibilidad constante de sí mismo, como porvenir del surgimiento del verdadero yo que parece siempre estar un paso más allá de nosotros mismos. Sólo como futuro espera el hombre la superación del carácter fragmentario y la imperfección de todas las realizaciones provisionales de su ser humano, de la identidad consumadora de todas sus ansias y anhelos existenciales. A este contenido antropológico es al que responde, superándolo por inderivable y novedoso, la esperanza cristiana de la salvación y la consumación futura en la comunión de vida con Dios. E, igualmente, ese estar abocados hacia el futuro permanente de la realización humana identificada como plenitud de la existencia es lo que el hombre vive en su esperanza más allá de la muerte.

Todo esto no pretende ser algo así como una prueba desmostrativa o un intento de fundamentación de la escatología en la antropología. Pannenberg habla solamente de mostrar, de observar en el hombre signos de los contenidos escatológicos que, de otra forma, resultarían extraños a nuestro ser y no recibiríamos como auténtica plenitud y consumación de lo que somos y lo que estamos llamados a ser<sup>42</sup>. Pannenberg quiere mostrar que el contenido de la esperanza escatológica cristiana responde a aquello que el hombre anhela en cuanto realización plena de su identidad en cuanto ser que camina hacia el encuentro consigo mismo pero que, al mismo tiempo, vislumbra ya en su vida que este deseo de plenitud no puede lograrlo por sí sólo, sino que tiene que ser acogido como un don, un don futuro que es el que impulsa y guía ya de una forma implícita pero efectiva el desarrollo de su existencia.

Pero la esperanza cristiana tiene un referente concreto para la tematización de los contenidos escatológicos que responden a las ansias de salvación del hombre: la persona de Jesucristo. El movimiento existencial del hombre hacia su consumación, hacia el logro

<sup>42</sup> Cf. Ch. Axt-Piscalar, "Die Eschatologie in ihrer Funktion...", 136.

de su identidad y su salvación, en el futuro de Dios ha sido asumido y superado por el acontecimiento salvífico de Jesús de Nazaret; en él ha sido llevado a su fin el designio creatural que Dios había implantado en el ser del hombre<sup>43</sup>. Jesucristo ha realizado ya de una forma anticipada y provisional el futuro reino de Dios con su vida, con su muerte redentora y con su resurrección de entre los muertos. En Jesucristo ha irrumpido la nueva vida que traerá la plenitud al ser humano, porque la salvación acontecida en él y por él incluye a todos los hombres. El ser humano sólo puede lograr su destino creatural en la reconciliación con Dios y en la comunión de vida con Él, a partir de Jesucristo el hombre alcanza esto por su mediación eterna, por la comunidad de realidad y existencia con el Hijo de Dios. Por eso la fe cristiana entiende la salvación del hombre como un transformarse en la verdadera imagen de Dios que es Cristo, y como una participación la realización del destino de toda la creación consumado en Jesucristo. Éste es el auténtico y único fundamento de la escatología cristiana para Pannenberg, el acontecimiento proleptico escatológico de Jesucristo, en quien se ha realizado el reino de Dios y por el que ha entrado ya a formar parte de nuestra vida terrena. De tal forma que aquella determinación escatológica de la que hablamos se convierte en la teología pannenbergiana en una determinación cristológica del ser del hombre y de la escatología en general, pues sólo por Cristo y en Cristo alcanza el hombre la verdadera y auténtica plenitud de su ser y de su destino, sólo en Cristo llega a conformarse el ser humano a imagen de Dios y a participar en la vida divina del futuro escatológico de Dios<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> "In der Gegenwart Jesu kam so das Entgegenkommen Gottes zu der Vollendungssehnsucht, die er seinen menschlichen Geschöpfen engepflanzt hat und die der Symbolik der eschatologischen Erwartungen ihren Ausdruck gefunden hatte, zum Ziele" (W. Pannenberg, *Systematische Theologie* III..., 593).

<sup>44</sup> "Von ihrer Schöpfung an sind die Menschen bezogen auf diejenige Zukunft, die in dem auferstandenen Christus verwirklicht ist, ist die Bestimmung jedes Menschen, und diese seine Bestimmung über sich selber hinaus zur Gemeinschaft mit Gott, die in Christus Wirklichkeit ist, macht die Humanität des Menschen, seine Menschenwürde aus, auch wenn er gar nichts von Jesus weiss oder sich von der christlichen Verkündigung und Kirche abgestossen fühlt" (W. Pannenberg, "Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen", en W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer...* II, 180).

### 3.2. *Finitud y mortalidad del ser del hombre*

El camino de la historia del hombre hacia su consumación definitiva en la vida divina se torna cuestionable precisamente en su participación de la autodiferenciación del Hijo respecto para con el Padre en cuanto fundamento de la autonomía y la distinción de la realidad creada. Por esta forma de ser, la existencia del hombre está marcada por la finitud y la contingencia ontológicas; finitud y contingencia que, bajo el prisma de la escisión de la identidad del hombre, el pecado, convierten al hombre en ser para la muerte y, de esta forma, están identificadas con la separación de Dios<sup>45</sup>. Esta aclaración de la concepción de la muerte como consecuencia del pecado hace a su vez aparecer en toda su fuerza la objeción más consistente suscitada contra ella: la muerte parece ser inevitable consecuencia de la misma finitud, fruto natural de la provisionalidad de todo ser vivo, y no producto del pecado en el hombre. Pero Pannenberg encuentra un argumento sólido contra esta afirmación: la esperanza cristiana en el futuro de una vida eterna. Además, si la finitud es una nota constitutiva de toda vida, no puede ser una consecuencia del pecado, sino de ese estar situada la creación entera en una forma de ser distinta de la del Creador; de aquí es desde donde la realidad creada puede vivirse como autónoma y libre, pero también como finita. La muerte ha de situarse por tanto más allá de la mera condición creada del hombre.

He aquí la paradoja por excelencia. Es incuestionable que la muerte es una de las dimensiones constitutivas del ser humano, pero también es evidente a todas luces que su dramaticidad sitúa en el límite la misma existencia del hombre, poniendo en tela de juicio de forma absoluta el propio sentido último de la vida. La muerte se muestra por sí misma como cuestionamiento radical del sentido de la vida. Como término final de toda la vida, la muerte es en sí misma la cuestión del sentido de la vida como totalidad. Porque la vida en su totalidad es cuestión en cuanto terminada en la muerte, la implicación mutua de la cuestión de la vida y de la muerte aparece paradójica. Para pensar en la cuestión de la vida, hay que pensarla en su referencia a la muerte; y para pensar en la cuestión de la muerte, hay que pensarla en su referencia a la vida. El hecho de que la muerte pertenezca a la existencia como una dimensión constitu-

<sup>45</sup> “La muerte sella en todos los hombres la separación de Dios, esa separación que constituye la verdadera esencia de la existencia fracasada, del pecado, de la autocerrazón del hombre” (W. Pannenberg, *La fe de los apóstoles...*, 111).

tiva no permite, sin embargo, interpretarla o considerarla como una especie de cumplimiento o de madurez de la existencia. La muerte no es de ninguna forma un cumplimiento. Es simplemente el ser en el término<sup>46</sup>. La muerte es, en estos términos, una realidad profundamente trágica, ya que compromete radicalmente el sentido de la existencia humana y la posibilidad de una verdadera libertad<sup>47</sup>. Se separa aquí Pannenberg de la teología de la muerte de Rahner:

“Karl Rahner desarrolló con mucha sagacidad esta concepción en 1958. En la huella de Heidegger, Rahner piensa que la vida, puesto que llega a su fin con la muerte, alcanza mediante ésta su totalidad. La cuestión es si ello ocurre en el modo de la apertura a Dios, o sea bajo el signo del pecado. Pero el supuesto de esta concepción de Rahner es, precisamente, la idea, tomada de Heidegger, de que la vida del hombre alcanza su totalidad con la muerte. Este supuesto muestra ser cuestionable: la muerte no lleva a la vida a su totalidad, sino que la rompe y arruina esa totalidad”<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> “Aun cuando la muerte es la suprema posibilidad del hombre, se trata siempre de la imposibilidad de toda posibilidad humana” (J. Gevaert, *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*, Salamanca 1993, 301).

<sup>47</sup> “Si mi vida se realiza aquí en la tierra con inteligencia y sentimientos, y todo ello tiene que desaparecer simple y llanamente, entonces esta vida es un absurdo intolerable. ¿Para qué tiene el hombre que cultivar su inteligencia y desarrollar sus sentimientos, si ha surgido de la nada y en otra nada volverá a desaparecer sin más? ¿Para qué he de tener una conciencia pasajera de mi existencia, cuando en ese breve instante he visto miríadas de luces en el cielo, he aprendido a sumar y a dividir hasta el infinito, a experimentar la altura y la profundidad, a vivir delicias y horrores, a alegrarme con la belleza, a embriagarme con la creatividad y amar generosamente? ¿Para qué, nos preguntamos, se nos ha dado todo eso, si yo no soy eterno, sino que en el instante inmediato voy a desaparecer en el no ser y ni siquiera soñaré? ¿Para qué todo eso?” (H. Thielicke, *Esencia del hombre*, Barcelona 1985, 398-399).

<sup>48</sup> W. Pannenberg, *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica*, Salamanca 1993, 174. “Die das Ganze des Lebens konstituierende und über die endgültige Bedeutung, das wahre Wesen aller seiner Einzelmomente entscheidende letzte Zukunft kann nicht identisch mit dem Tode sein. Der Tod bricht das Leben ab, fragmentiert seine Sinnstruktur. Zwar kommt mit dem Tode des Individuums die Ganzheit seines Lebens in einer bis dahin nicht möglichen Abgeschlossenheit zum Vorschein, aber es ist nicht der Tod, der diese Ganzheit konstituiert” (Id. “Eschatologie und Sinnerfahrung”, en W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer...* II, 73). Sin embargo no conviene olvidar que la totalidad a la que Heidegger se refiere con la muerte del hombre es la totalidad del fin: “El hecho de que la muerte pertenezca a la existencia como una dimensión constitutiva no permite sin embargo interpretarla o considerarla como una especie de cumplimiento o de madurez de la existencia. La muerte no es de ninguna forma un cumplimiento. Es simplemente el ser en el término. Aun cuando la muerte es la suprema posibilidad del hombre, se trata siempre de la

Pannenberg piensa, por el contrario, que la muerte no lleva la vida a la culminación de su totalidad, sino que la destruye, por tanto es contraria al mismo principio vital que rige la realidad creada en general y la existencia humana en particular<sup>49</sup>. Ni siquiera la pregunta del por qué tiene cabida en esta cuestión, pues la muerte es por su propia naturaleza absurda e irracional. El verdadero problema estriba en dar respuesta a ese aparente absurdo que se nos impone violentamente, a esa amenaza (*horror vacui*) de sinsentido que se cierne sobre nosotros y, lo que tal vez en muchos casos sea lo más doloroso y cruel, sobre las personas que amamos<sup>50</sup>. Es precisamente esta dimensión de violencia y de ruptura de la propia existencia, herida en sus dimensiones más personales y verdaderamente constitutivas, la que se expresa en la angustia de la muerte<sup>51</sup>. El hombre queda separado violentamente de todo aquello que, aparentemente, fue constitutivo para el sentido y la realización de su existencia. Somos, según expresión de Heidegger, “ser-para-la-muerte”, la existencia humana es existencia en camino hacia el definitivo no-existir-más en el mundo. Con este fin (que sólo conlleva el sentido de acabamiento y no de meta o plenitud) de aniquilación existencial nos advienen dos evidencias: la irreversibilidad de la vida, ya que se le impone un límite total, y la definitividad de la muerte, que le impone a la vida su acabamiento.

---

imposibilidad de toda posibilidad humana” (M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, Buenos Aires, 1971, 2 ed.).

<sup>49</sup> “Por eso, esperar más allá de la muerte es tan humano como la misma seguridad de que se ha de morir (...) Pues es el caso que el problema del destino del hombre no encuentra solución concluyente en esta vida, sino que en su totalidad el contenido del humano vivir permanece siendo una miseria irredenta” (W. Pannenberg, *El hombre como problema. Hacia una antropología teológica*, Barcelona 1976, 67).

<sup>50</sup> “Lo que importa no es mi muerte, ni la suya, sino la muerte de las personas que amamos. En otras palabras, el problema, el único problema, el único problema esencial, es el que plantea el conflicto del amor y la muerte” (G. Marcel, *Presencia e inmortalidad*, Buenos Aires 1965, 182).

<sup>51</sup> Esta angustia, fruto del desarraigo existencial a que nos somete la terrible sospecha de la desaparición total, es el grito de rebeldía propio de los existencialismos pasados: “En el apego del hombre a la vida hay algo más fuerte que todas las miserias del mundo (...) Lo absurdo nace de esta confrontación entre el llamamiento humano y el silencio irrazonable del mundo (...) La absurdidad nace de una comparación (...) Aunque humillada, la carne es mi única certidumbre. Sólo puedo vivir de ella. La criatura es mi patria” (A. Camus, *El mito de Sísifo*, Buenos Aires 1965, 16 . 30 . 32 . 71). “Si debemos morir, nuestra vida no tiene sentido... Es absurdo que hayamos nacido y es absurdo que muramos” (J. P. Sastre, *El ser y la nada*, Madrid 1971, 631).

La muerte, en su mismo aparente absurdo es, a pesar de todo esto, cuestión razonable, porque es, en el fondo, cuestión radical sobre el sentido último de la vida. Y, más aún, con toda su carga de negatividad, el acontecimiento de la muerte arroja también este otro resultado: el anhelo ilimitado de vivir, de permanecer para siempre. Esta rebeldía existencial es la que funda la apertura de la esperanza humana, que va más allá de cualquier límite y de cualquier amenaza nihilista<sup>52</sup>. En esta tensión dialéctica vuelve a ser el sentido de la vida lo que está en juego. En el transcurso de su existencia dos son los factores que el hombre baraja: la experiencia de la muerte (que ve a su alrededor) y de las “muertes” (fracasos, soledad, decrepitud) que va viviendo en cada una de sus limitaciones durante su decurso vital, y la experiencia, igualmente evidente, del impulso y anhelo de vivir para siempre, no sólo nosotros como personas, sino también todo aquello que amamos y nos ha dado verdadera felicidad. Es decir, que al igual que se pudo decir “el hombre es «ser-para-la-muerte»”, también es lícito, y obligado, afirmar “el hombre es «deseo-de-eternidad»”.

La muerte, pues, tiene esta doble cara: límite y posibilidad. Muestra la existencia como realización siempre penúltima de lo que el hombre aspira a ser, pero también enseña que el hombre tiene que ser algo más que su simple recorrido histórico-biológico, que, al fin y al cabo, algún día estará destinado a un mero “no-ser-más”. Este es el dilema decisivo, no sólo en el tema de la muerte, sino también en la cuestión del sentido (la cual, ciertamente, engloba inevitablemente el problema de la muerte): o aniquilación de la persona humana, o el hombre recibe el don de una vida nueva. Pues lo que el hombre espera, en cuanto plenitud definitiva de su propia existencia, no puede lograrlo por sí mismo, la muerte le impone este límite. Por eso Pannenberg insiste en el carácter absoluto y radical de la muerte, en el sentido de que no hay el menor indicio de nuestro actual ser humano que sobreviva a la muerte<sup>53</sup> (sin atentar con-

<sup>52</sup> “El hombre no puede entender esa inmensa apertura que lo define, si no incluye en su concepto una pervivencia, por más que su persona deje de existir aquí” (W. Pannenberg, *El hombre como problema...*, 68).

<sup>53</sup> “Die kritische Auflösung nicht nur der Unsterblichkeitsvorstellung, sondern auch ihrer Basis in der Annahme einer vom Leib verschiedenen ‘Seele’ führte zu der von seiten katholischer Theologen sogenannten These vom ‘Ganztod’ des Menschen: Wenn der Mensch mit allen seinen Lebensäußerungen seiner Leiblichkeit verhaftet und darum nichts als dieses leibliche Wesen ist, dann ist der Tod für ihn das absolute Ende” (W. Pannenberg, *Systematische Theologie III...*, 599).

tra la idea de continuidad del ser del hombre tras su resurrección respecto al ser que ya era antes de morir y contra el dualismo alma-cuerpo y la creencia en una inmortalidad del alma<sup>54</sup>). Pero, al mismo tiempo, subraya la idea de que la muerte como consecuencia del pecado no puede ser identificada sin más con la condición finita de la existencia humana<sup>55</sup>, aunque esté constitutivamente relacionada con ésta en cuanto deceso temporal. Pannenberg se apoya principalmente en un argumento para la defensa de su postura:

“La confirmación de la interpretación, en la que se basa la tesis de la «muerte natural», de que la finitud del hombre pertenece a su creaturalidad ha demostrado igualmente que la muerte no pertenece necesariamente a esta finitud. Si también el hombre glorificado de la esperanza escatológica permanece un ser finito, aún en la vida imperecedera de la resurrección de los muertos, entonces la muerte no pertenece inevitablemente a la finitud. Esto significa, pues, que la finitud de la vida humana dada con su creaturalidad no incluye que el hombre muera. De la finitud no se concluye que la muerte pertenezca a la naturaleza del hombre”<sup>56</sup>.

La finitud consecuencia de la autonomía lograda por la distinción del hombre respecto del ser de Dios, a través de la autodiferenciación trinitaria entre el Hijo y el Padre, no es ningún mal y ninguna tara en la estructura ontológica del ser humano. De tal forma esto es así, que, como acabamos de leer, tal finitud no desaparece incluso en la vida en Dios; la finitud forma parte insustituible de nuestra identidad como seres creados y distintos del ser de Dios, por ello permanecemos nosotros mismos, en nuestra particularidad concreta, incluso en la comunión de vida con Dios, y no nos desvanecemos en la realidad divina al resucitar a la nueva vida. La vida en comunión con Dios no puede suponer una total disolución de la criatura en

<sup>54</sup> Cf. Id. *Teología sistemática* II..., 196-218. “En cualquiera de las explicaciones que hoy se den sobre una vida después de la existencia en esta vida es preciso que no se abandone esta radicalidad de la muerte. Y por otra parte, esa vida que se pretende explicar no podrá ser defendida con sentido más que creyéndola corporal, ya que no conocemos ninguna otra” (Id. *El hombre como problema...*, 75).

<sup>55</sup> “Die Endlichkeit des Menschen ist nicht einfach eine Folge der Sünde und des Gerichtes. Die Endlichkeit des Menschen, die sich in der Befristung des geschöpflichen Lebens und daher auch darin äussere, dass dieses Leben ein natürliches Ende habe, gehöre zu seiner geschöpflichen Natur” (W. Pannenberg, “Tod und Auferstehung in der Sicht christlicher Dogmatik”, en W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer...* II, 152).

<sup>56</sup> *Ibid.* 153.

Dios, sino su renovación y confirmación definitivas<sup>57</sup>. La finitud propia de la vida creada no queda eliminada por la participación en la vida eterna de Dios, por ello Pannenberg concluye que la finitud no tiene que incluir necesariamente un destino de muerte para el ser creado. De hecho, la propia finitud es una de las condiciones para la participación del hombre como tal en la vida divina, pues, por una parte, es lo que posibilita al ser humano una consistencia propia en la eternidad divina<sup>58</sup>, y, por otra parte, al igual que la autodistinción del Hijo respecto del Padre es el origen del ser creado, es esta misma diferenciación la que fundamenta la personalidad divina del Hijo y en la que vive en el ser eterno de Dios después de la resurrección de Jesús de entre los muertos, y los hombres participamos de esta autodiferenciación del Hijo no sólo en nuestro origen creatural, sino en nuestro destino escatológico:

“Sólo bajo la condición de la autodiferenciación de Dios, mediante la aceptación de la propia finitud en su distinción frente a Dios, puede la criatura responder a la voluntad creadora de Dios que la ha querido en su peculiaridad y, por ello, también en su finitud. Únicamente así da la criatura a Dios la gloria que le corresponde como su Creador, y también gracias por cuanto la criatura es y tiene. Y sólo por la aceptación de la propia finitud como dada por Dios, alcanza el hombre la comunión con Él que se halla implicada en el destino humano a ser semejante a Dios. En otros términos: los hombres han de configurarse con la imagen del Hijo, con su *autodiferenciación* con respecto al Padre. Así se harán también ellos partícipes de la *comunión* del Hijo con el Padre”<sup>59</sup>.

Es el futuro de Dios el que conferirá existencia eterna a nuestra propia y constitutiva finitud<sup>60</sup>, pero sin dejar de ser lo que somos:

<sup>57</sup> Cf. W. Pannenberg, *Systematischer Theologie* III..., 598. “Das Menschsein auch des Auferstandenen wird nicht absorbiert von der göttlichen Herrlichkeit. Damit bleibt auch seine Endlichkeit auf ewig bestehen in der Verbundenheit mit Gott” (Ibid. 153).

<sup>58</sup> “En la consistencia duradera de la realidad creada se realiza acabadamente la autonomía del ser creado en cuanto distinto de Dios. Sin consistencia propia, la realidad creada sería como un efímero relámpago en la eternidad de Dios” (W. Pannenberg, *Teología sistemática* II..., 33).

<sup>59</sup> Ibid. 250.

<sup>60</sup> “En cada momento presente estamos confrontados con el futuro infinito y en este futuro con el venir de Dios, pero al mismo tiempo vamos al encuentro de determinados sucesos finitos que surgirán de la infinitud del futuro de Dios cuyo poder los libera y les confiere la existencia” (W. Pannenberg, *Teología y reino de Dios*, Salamanca 1974, 22).

seres creados autónomos y libres, distintos de Dios, y, por tanto, finitos. Esto es lo que constituye la continuidad y la identidad entre la vida presente y la futura en la eternidad de Dios<sup>61</sup>. Por tanto, para Pannenberg, a diferencia de la finitud de la existencia creada, la muerte sólo forma parte de la creación de Dios en conexión con el pecado. El hombre no es capaz de aceptar la propia finitud y desde ella glorificar a Dios y vivir vuelto hacia Dios, como es el caso del Hijo, sino que, al contrario, se rebela contra su destino circunscribiéndose de forma absoluta a la particularidad momentánea de la temporalidad y perdiendo el horizonte constituyente de la existencia como totalidad. La base de esta vivencia la encuentra Pannenberg de nuevo en la estructura de la identidad humana, en los momentos del yo y el sí mismo. El sí mismo significa la integración del todo de nuestra existencia, y el yo, sin embargo, no coincide en su vivencia con la identidad y la integridad del sí mismo. El yo vive supeditado a la provisionalidad de los momentos puntuales de nuestra vida, y, de esta forma, se encamina siempre hacia la centralidad en sí mismo, a su autoafirmación ilimitada. De esta forma el yo se encuentra disociado de la totalidad de la vida, porque esta totalidad de nuestra vida individual no nos ha sido dada en plenitud en el proceso de nuestro desarrollo vital. Por eso la muerte es vivida como término absoluto, como el acoso de la nada, y la finitud constitutiva de nuestro existir como amenaza permanente; y por ello, igualmente, en lugar de acercarnos a Dios en la vivencia reconciliada con nuestra propia finitud, la dinámica de la temporalidad nos empuja a separarnos de Él:

“El miedo a la muerte penetra profundamente en la vida y mueve al hombre, por una parte, a la autoafirmación ilimitada, con desprecio de la propia finitud, mientras que, por otra parte, le despoja de la fuerza para aceptar sencillamente la vida. En ambos casos se muestra la conexión entre pecado y muerte. Tal conexión se halla arraigada en el pecado en la medida en que el mero hecho de no aceptar la propia finitud convierte el fin del ser finito inevitable, aunque todavía por venir, en manifestación del poder de la muerte que amenaza con la nada a este ser (...) Ese estar por venir del fin y de la integralidad del ser finito en el tiempo caracteriza la situación en la que se llega fácticamente al pecado, es decir, a esa ilimitada autoafirmación del hombre que, junto con el alejamiento de Dios, implica también la muerte como fin de su existencia.”<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> Cf. Id. *Systematische Theologie* III..., 618.

<sup>62</sup> Id. *Teología sistemática* II..., 297-298.

La relación entre cristología y antropología en este nivel se encuentra precisamente en la vivencia tan distinta que Cristo tuvo de su finitud en cuanto naturaleza humana creada. Para Jesús era esta finitud la que lo diferenciaba del ser de Dios y le permitía situarse ante Él como un tú constitutivamente referido a la vida divina. En la aceptación gozosa de su finitud, Jesucristo se sometió totalmente a la voluntad del Padre, y dió plena gloria a Dios con su vida precisamente en su peculiar vivencia de la finitud y distinción respecto del ser de Dios. Y en su existencia, comprendida y vivida de esta forma, asumió al resto de la creación para conducirla hacia su verdadero destino habiéndolo realizado inclusivamente en su persona:

“En general los hombres suelen vivir de espaldas a su propia finitud y tratan de ampliar ilimitadamente su existencia: quieren ser como Dios. Jesús, por el contrario, asume su propia finitud frente a Dios, y consiguientemente también la finitud del hombre, al igual que la del ser creado en general, honrando a Dios como Padre y Creador suyo y de todas las criaturas. Pero no es posible honrar al único Dios de todas las criaturas sin incluir a todos los demás hombres en el reconocimiento de la divinidad de Dios y de su ilimitada soberanía sobre sus vidas (...) Por eso puso Jesús su propia existencia al servicio de la gloria de Dios. En esta «obediencia» de Hijo, Jesús de Nazaret ha realizado la estructura y el destino de toda existencia creada. En ese sentido, el Hijo eterno es la razón de ser de la existencia creada de Jesús y al mismo tiempo de toda existencia creada”<sup>63</sup>.

Para Jesús, finitud y autodistinción eran sinónimos de posibilidad de Dios, de relación paterno-filial con el Creador, de glorificación de Dios. Esta autodiferenciación de Jesús respecto del Padre, que es la misma que determina las relaciones intratrinitarias, es el fundamento interno de su filiación divina. Desde el momento de la encarnación la humanidad asumida por el Hijo, en la que éste se vivió en su existencia terrena como finito y distinto de Dios, ha pasado a ser constitutiva de su divinidad, y, por tanto, constitutiva también para su función consumadora de toda la realidad creada. El hombre participará del futuro escatológico de Dios, en su Reino, por la eterna mediación del Hijo, del Hijo encarnado, y, por lo mismo, de su humanidad redentora. Y, por tanto, vivirá esa plenitud de vida en Dios también desde la diferencia y autonomía de su finitud, trans-

<sup>63</sup> Ibid. 25.

formada ahora sin embargo en la humanidad nueva surgida en el acontecimiento de Jesucristo. La consumación cristológica del ser del hombre pasa necesariamente por la muerte, por cuanto también Jesucristo participó de la muerte del hombre transformándola, haciendo de su carácter de fin irreversible el paso a una nueva vida. Los motivos soteriológicos de esta muerte violenta serán tratados en la última parte de nuestro trabajo, ahora nos interesa subrayar que la persona del Hijo, al encarnarse, asumió a todo el hombre y a toda su vida, también su muerte; y que esta asunción apuntaba hacia una superación inderivable en el hecho de que transformó la misma realidad de la muerte realizando anticipada e inclusivamente el fin al que el hombre está llamado desde su creación: participar de la vida divina, ser imagen de Dios. El hombre supera su muerte en Cristo, porque resucita en Cristo participando de su resurrección acontecida de una vez para siempre. La humanidad de Jesús constituye comunidad con la del resto de los hombres. Jesús asume nuestra muerte en la suya, y de esta forma se transforma el carácter de nuestro morir (significado vicario de la muerte de Cristo: representación inclusiva). En la comunidad con Jesús, el morir humano pierde su carácter desesperado y es superado por la vida nueva, que ha aparecido ya en la resurrección de Jesús. La muerte fruto del pecado del hombre es comprendida como sello de la autocestración del hombre ante el origen divino de la vida: tal separación de Dios es en definitiva la verdadera seriedad de la muerte. Pero, a partir de la muerte de Jesús, nadie tiene que volver a morir autoexcluyéndose de la comunión en la vida divina<sup>64</sup>. En comunidad con la muerte de Jesús, a la cual ha seguido la confirmación de Jesús por el mismo Dios a través de su resurrección de entre los muertos, nuestra muerte pierde su sentido trágico y se convierte en una muerte abierta a la esperanza:

“La muerte de Jesús tiene una significación representativa con respecto a toda la humanidad. No se trata de que los hombres no deban ya morir, sino de que su muerte está implicada en la comunión con la muerte de Jesús, de forma que tienen ellos una esperanza más allá de la muerte: la esperanza en la futura resurrección a la vida que ya se ha manifestado en él”<sup>65</sup>.

<sup>64</sup> Cf. W. Pannenberg, “Tod und Auferstehung...”, 157.

<sup>65</sup> Id. *Fundamentos de cristología...*, 326.

#### 4. LA CONSUMACIÓN CRISTOLÓGICA DEL HOMBRE

##### 4.1. Cristo, el “hombre nuevo”

El destino de salvación, de comunión con Dios en Cristo, ha sido expresado en los términos más antropológicos de “hombre nuevo”. Con Cristo se inaugura una forma novedosa y, al mismo tiempo, acabada de esa destinación natural del hombre a ser en Dios. En Cristo la determinación específica del ser humano es leída en clave divina: el hombre es hombre sólo por su relación a Dios y por su destino a la unidad con Dios:

“Para la fe cristiana, Jesús no está simplemente contrapuesto en cuanto Hombre nuevo al hombre viejo y normal. Es el Hombre nuevo en cuanto que realiza en sí el destino inicial del hombre a la comunión con Dios. Es, por tanto, el Hombre nuevo por la forma especial como ha sido un hombre normal”<sup>66</sup>.

Jesucristo es denominado “hombre nuevo” o el “hombre nuevo escatológico” por contraposición a ese otro hombre que conformamos el resto de la humanidad y que sólo por el bautismo, la fe y la acción del Espíritu de Dios va haciéndose realidad en nosotros. Esta idea del “hombre nuevo” está tomada de la teología paulina (2 Cor 5, 17; Ef 4, 17-24; Col 3, 5-17), pero en Pannenberg adquiere entidad propia al hacer hincapié en lo que ese otro hombre, el así llamado “viejo”, significa en su referencia al “hombre nuevo” que es Cristo. El “hombre viejo”, también llamado “primer hombre”, es hombre sólo en cuanto está referido al “hombre nuevo”, es decir, al hombre unido a Dios; pues sólo la relación a Dios y el destino a la comunión con Él es lo que determina específicamente la peculiar naturaleza del ser humano. Dicho en otros términos: el hecho de que la referencia a Dios es constitutiva del hombre en su ser humano, de que su singularidad consiste en ser religioso<sup>67</sup>. Este destino es en el ser

<sup>66</sup> Ibid. 415.

<sup>67</sup> Cf. W. Pannenberg, *Teología sistemática II...*, 316. Mostrar esta religiosidad constitutiva en el hombre es el objetivo de su obra *Antropología en perspectiva teológica*: “En este libro, el interés primordial no está puesto en la religión en tanto que tema especial y objeto de un sistema parcial de la vida social a él dedicado; sino que el interés se dirige, ante todo, a la dimensión religiosa de la realidad vital humana en su peculiaridad estructural y en sus más importantes formas de manifestación” (Id. *Antropología en perspectiva teológica*, 12). “El objetivo de esta obra es mostrar cómo el hombre es «naturalmente religioso»; lo cual significa

del hombre, como ya repetidamente hemos tenido ocasión de ver, algo todavía por lograr. En este sentido, el hombre se halla en su vida en constante situación de “éxodo” desde el “hombre viejo” hacia el “hombre nuevo”, hacia sí mismo, hacia su identidad, que sólo es asequible desde su referencia teologal. El hombre es algo siempre por llegar:

“La palabra «hombre» no se desvanece en una función clasificatoria, sino que sigue representando también un concepto normativo y, por tanto, designa una historia abocada a un destino todavía incumplido. Los hombres actuales continúan viviendo aún en la llamada «transición del animal al hombre». Todavía no se ha manifestado lo que será propiamente el hombre”<sup>68</sup>.

Así, en la perspectiva cristológica de la antropología cristiana primitiva, el “hombre viejo”, “hombre natural” o “primer hombre” no es todavía idéntico con el destino al que está constitutivamente vocacionado como hombre. Ese destino ha llegado a ser realidad en la historia humana sólo por Jesucristo. Es lo que Pannenberg ha designado como la historización de la naturaleza humana por Cristo, es decir, por la manifestación de un hombre nuevo frente a la forma primitiva del hombre. Cristo es el hombre nuevo en cuanto realiza en sí el destino creatural del hombre a la comunión con Dios; la destinación del hombre en su ser personal a la semejanza con Dios se ha manifestado en la unidad de Dios y hombre en Jesucristo. Desde este punto de vista es desde donde puede comprenderse la aparición de Jesucristo como la consumación de la creación del hombre<sup>69</sup> dentro y en continuidad con el plan salvífico de Dios (incluyendo el acto mismo de la creación):

“Si el Dios de la redención revelado en Jesucristo es el mismo Creador del mundo y del hombre, entonces es preciso comprender su actuación salvífica como expresión de fidelidad a su acción creadora, y también hay que ver la misión del nuevo hombre escatológico en conexión con la primera creación del hombre. A esto

que es posible encontrar un lugar para la «idea de Dios» en todos los campos en los que su creatura cimera desarrolla su vida: desde su mundo biológico hasta su mundo cultural y social, pasando por los dominios de la constitución de la identidad personal” (J. A. Martínez Camino, “Introducción”, en W. Pannenberg, *Teología sistemática I...*, XV).

<sup>68</sup> W. Pannenberg, “Fundamento cristológico de una antropología cristiana”, *Concilium* 86 (1973), 409.

<sup>69</sup> Cf. Id. *Teología sistemática II...*, 320.

responde el concepto de una historia de salvación orientada a la consumación del hombre en Jesucristo”<sup>70</sup>.

Pannenberg sigue aquí muy de cerca a lo que, según él, constituye el motivo soteriológico de la cristología paulina contenida en la teología de los dos adanes. Según ésta, todos los hombres son portadores de la imagen del nuevo hombre celeste (1 Cor 15, 49), y han de transformarse en su imagen (2 Cor 3, 18). Como el definitivo hombre escatológico, como aquél en quien se ha iniciado y realizado la determinación escatológica específica de lo humano, Jesucristo es el prototipo de una humanidad que ha de renovarse a su imagen, es decir, por la participación en su obediencia, en su muerte y resurrección<sup>71</sup>. Jesús es el nuevo hombre escatológico, el definitivo, la figura de la realidad humana que responde a la voluntad de Dios en el sentido de su destino creatural, que dispone al hombre a la relación, a la comunión con el mismo Dios. La relación filial de Jesús con el Padre en su mismo origen trinitario, en su vida, en su obediencia hasta la muerte en cruz y en su resurrección, se presenta como la forma fundamental del destino del hombre a la comunión con Dios por la intencionalidad constitutiva soteriológica de todos y cada uno de estos hechos. Si en la historia y la persona de Jesús se revela el destino del hombre en cuanto tal a la comunión con Dios, entonces Jesucristo, precisamente por ser el Hijo, puede llamarse también el hombre nuevo escatológico. El hombre, a partir del acontecimiento de Jesús de Nazaret, ha de entenderse como historia abocada a la salvación manifestada en Cristo, y su situación en el conjunto de la realidad creada debe comprenderse como apertura a ese destino futuro en Cristo de comunión con Dios. Comunión que no es resultado única y exclusivamente de un futuro más allá de la existencia terrena del ser humano, sino que determina el origen del hombre y que éste va labrando a lo largo de su existencia<sup>72</sup>, si ésta es entendida fundamentalmente desde la relacionalidad y referencialidad constitutivas con Dios.

Cristo es el “hombre nuevo” para el “hombre viejo” desde la ascensión de la naturaleza y la historia humanas, y no a modo de algo

<sup>70</sup> Ibid. 323.

<sup>71</sup> Pannenberg no vincula únicamente la manifestación del segundo Adán, el escatológico, con el acontecimiento de la resurrección de Jesús de entre los muertos, sino que la entiende también como expresión de la obediencia filial de Jesús en su camino hacia la Cruz según el texto paulino de Rom 5, 12ss.

<sup>72</sup> Cf. W. Pannenberg, “Fundamento cristológico...”, 408.

extraño o extrínseco a la existencia humana. En esa ascensión Cristo transforma la naturaleza humana contribuyendo de esta forma con un aporte propio e incluso constitutivo a la realidad del hombre. El ser personal, la misión y el futuro de resurrección de Jesús de Nazaret están inscritos en la naturaleza, la historia y el destino del resto de la humanidad. Desde ahí es desde donde únicamente se entiende cristológica y cristianamente la eterna y absoluta novedad que supone el acontecimiento de Jesús para la existencia del hombre. Cristo, en su radical novedad es el cumplimiento de las esperanzas y los anhelos más profundos e íntimamente humanos de los hombres, el sentido más profundo de toda esperanza humana se ha cumplido en él<sup>73</sup>. La fe cristiana muestra cómo el hombre es un hombre auténtico en la apertura hacia Dios, hacia el futuro, en el riesgo de la confianza, en la responsabilidad filial con respecto al mundo, en la entrega amorosa a los demás. En estas concepciones acerca de la determinación específica del hombre se trata por entero de una concepción humana que únicamente ha sido posible desde Jesucristo.

El contenido de estas últimas reflexiones responde a lo que constituye una de las intenciones fundamentales de Pannenberg a la hora de presentar la idea del “hombre nuevo” en la persona y la historia de Jesucristo. No quiere el teólogo alemán separar la intención de Pablo de expresar la relevancia humana universal de Jesús<sup>74</sup>, acentuando la contraposición del hombre escatológico manifestado en Jesucristo con el primer Adán, de la intención de la teología posterior de los primeros siglos de la Iglesia en su confrontación con la gnosis dualista, de acentuar la conexión entre ese hombre nuevo escatológico, manifestado en Jesucristo, y el hombre terreno de la primera creación. De esta forma Pannenberg piensa

<sup>73</sup> “Si Jesús es el auténtico hombre por su entrega al futuro divino, por su mensaje acerca de la próxima venida del reino de Dios, así como también por el cumplimiento anticipado en su propia persona de la determinación humana específica en virtud de su resurrección de entre los muertos, de forma que gracias a la comunión con él es posible una vida verdaderamente humana, entonces es que en él se ha cumplido ya de antemano aquello a lo cual tienden todas las esperanzas humanas” (W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología...*, 256).

<sup>74</sup> “La presentación paulina de Jesucristo, en contraposición con la humanidad adamítica, como figura escatológica del hombre por su obediencia a Dios y por su victoria sobre la condición corruptible, tenía la función, lo mismo que la concepción joánica de Jesús como encarnación del Logos, de expresar, más allá del ámbito de la fe judía, la relevancia humana universal de la persona y la historia de Jesús” (W. Pannenberg, *Teología sistemática II...*, 322).

que se expresa adecuada y acertadamente la idea cristiana de que la redención de Dios llevada a cabo en la persona de Jesús de Nazaret es manifestación y desarrollo coherente de su acción creadora, expresión de fidelidad al plan de su obra. Pannenberg sigue en este punto el pensamiento clásico de Ireneo de Lyon. Según Ireneo, Cristo sería el original según el cual fue creado el hombre “a imagen”, es decir, como copia de Dios. De este modo, la vinculación con el “hombre nuevo” aparecido en Cristo era expuesta en el sentido de que la aparición visible del original en la encarnación fue lo que completó en nosotros la copia de Dios<sup>75</sup>:

“Según Ireneo, por la encarnación del Hijo se ha «cumplido el conjunto del orden salvífico (*oikonomía*) con respecto al hombre» (*ad. haer.* III, 17,4; cf. 16,6), una historia de salvación que comenzó con la creación del hombre y que ha hallado su consumación en la «recapitulación» en Jesucristo del hombre caído”<sup>76</sup>.

El concepto filosófico esencial del hombre queda, en Ireneo, integrado en una historia, en la historia de la salvación, y esta historia, conduce al hombre nuevo, a la irrepetibilidad histórica del acontecimiento salvífico de Jesucristo. Según Pannenberg, el concepto de semejanza con Dios, para la cual fue creado ya el primer hombre, pero que sólo llega a su perfección por Cristo, se presenta ya en Ireneo<sup>77</sup> como el paréntesis que mantiene el comienzo y el fin de ese camino en la unidad de la historia única del hombre. Con este paréntesis, piensa Pannenberg, se evita el peligro de acentuar excesivamente la contraposición de la tipología paulina Adán-Cristo. De este modo, al concepto esencialista de una naturaleza constitutiva invariante del hombre, le sucede la concepción eminentemente historicista de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. Se trata de una sola creación de la naturaleza humana pero superada y transformada con la referencia a un

<sup>75</sup> Cf. Ireneo, *Adversus haereses*, V, 16, 1s. “Según Ireneo Dios convoca al Hijo y al Espíritu para modelar al hombre –plasma–, imprimiendo en él las formas personales de ambos. Fruto de la humana formación (según Gen 1, 26 = Gen 2, 7), el cuerpo de Adán recibe *del Logos* su impronta (personal) como imagen del Verbo de Dios, Imagen a su vez del Padre; y *del Espíritu Santo* su sigilo (personal) como impronta del Espíritu, Similitud de Dios. Terreno y todo, por influjo del Verbo y del Espíritu, el plasma de Adán acusa la eficacia de la Imagen y Similitud personales de Dios” (A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Salamanca 1988, 228).

<sup>76</sup> W. Pannenberg, *Teología Sistemática II...*, 323.

<sup>77</sup> Cf. A. Orbe, *Introducción a la teología...*, 221-227.

destino y una perfección sobrenaturales<sup>78</sup>: la plena comunión con Dios. Destino para el que desde un principio había sido creado el hombre, pero al que, según Ireneo, como ser finito, era incapaz de acceder por sí mismo, por su propia iniciativa y sus propias fuerzas. Por ello el Creador envió al Logos, a cuya imagen había sido creado inicialmente el hombre, para salvarlo del poder de la muerte y así consumir la conformación a su imagen. Desde este punto de vista, posibilitado por su interpretación de la condición del hombre como imagen de Dios, Ireneo explica la naturaleza del hombre como una historia cuya especificidad sólo es determinada desde su resultado, desde Cristo<sup>79</sup>; la consumación del ser del hombre se produce con la irrupción en la historia humana del acontecimiento salvífico del “hombre nuevo”, del “segundo Adán”, cuya novedad estriba en que en él se ha cumplido prolepticamente el destino escatológico para el que, ya desde un principio, fue creado el ser humano: ser a imagen y semejanza de Dios, esto es, la comunión plena con el Creador.

Esta es, pues, la tesis de Ireneo de Lyon que Pannenberg asume para la exposición de la relación entre cristología y antropología: el hombre apunta en su existencia y en su naturaleza, desde el momento mismo de su creación, a la aparición del “segundo Adán”, Jesucristo. De esta forma, Pannenberg apuesta absolutamente por el significado ontológico constitutivo del *éschaton*, que supone la persona de Jesús, para el conjunto de la historia y de todo lo creado, de manera especial, de la realidad humana<sup>80</sup>:

<sup>78</sup> “Según S. Ireneo, hay una sola creación: caracterizada por su destino en Gen 1,26 e inicialmente realizada en Gen 2,7 para consumarse a lo largo de toda la historia. La creación del *hombre = carne*, plasmado a imagen y semejanza de Dios” (A. Orbe, *Introducción a la teología...*, 218).

<sup>79</sup> “La idea sobre la universalidad de la redención condujo a la afirmación cristiana de que solamente por medio de Cristo se hace realidad el verdadero destino del hombre como tal. Y aunque semejante destino divino del hombre está caracterizado ya por el hecho de que el hombre fue creado a imagen de Dios, sin embargo ese destino no se hace realidad sino a través de Cristo, y por medio de Cristo pueden ser partícipes de ese destino todos los hombres” (W. Pannenberg, *El destino del hombre. Reflexiones teológicas sobre el ser del hombre, la elección y la historia*, Salamanca 1981, 12).

<sup>80</sup> Si bien, esto no quiere decir que la creación camine por sí misma hacia la aparición de Cristo, a modo de una evolución llevada a cabo por la automanifestación de una “entelequia”: “El acontecimiento de Cristo como realidad escatológica no es, en este sentido (en el de una teoría de la evolución) el objetivo de la historia, como si todos los acontecimientos tendieran por sí mismos a Jesucristo. Constituye su cumplimiento en el sentido de aquello contingente, aunque definitivo, a partir de lo cual todo lo pasado –incluyendo la historia que sigue a la actuación histórica de Jesús, por cuanto ha sido superada también por

“En relación con Jesucristo tiene sentido la frase de que todas las cosas y todos los seres han sido creados para él, que el *eschaton* que ha aparecido anticipadamente en Jesús representa el tiempo y el espacio a partir de los cuales se ha iniciado la creación. Según la concepción bíblica, sólo desde el futuro se decide la esencia de las cosas. Lo que en ellas es se determina por lo que en ellas será. De este modo, consiguientemente, la creación acontece a partir del fin, a partir del último futuro”<sup>81</sup>.

Pannenberg viene a decir, a fin de cuentas, que la fuerza de la autorrevelación de Dios, de su autocomunicación a los hombres, rige desde un principio la historia de la existencia humana; por ello, la historia de la creación está proyectada hacia Jesucristo, como la autodonación más absoluta y radical de Dios a los hombres en su historia. Es por esto, por lo que la misma historia da testimonio de su origen y su destino cristológicos.

#### 4.2. *La resurrección de Jesús y el futuro del hombre*

Ahora intentaremos establecer cómo articula Pannenberg la asunción-superación cristológica del futuro del hombre en cuanto futuro abierto a una consumación escatológica. Para nuestro autor el acontecimiento de la resurrección es tanto el lugar central de la cristología como el fundamento de las afirmaciones sobre la divinidad de Jesús, de la escatología cristiana, y, en fin, de toda la dogmática en general. La resurrección ha proyectado de un modo definitivo la luz de su fuerza reveladora y consumadora sobre el ser de Cristo, y, desde él, sobre el ser de Dios y sobre el ser del hombre. Sobre el ser de Cristo de una forma retroactiva, por cuanto la resurrección de Jesús no sólo revela la divinidad del hombre Jesús al ser interpretada desde ella toda la vida de Jesús, su persona, su mensaje y sus obras, sino que la resurrección de Jesús realiza también la divinidad de Jesucristo en cuanto confirmación efectiva de la pretensión de poder del Jesús prepascual. Jesús no empieza a ser Dios en la resurrección, pero si no hubiera resucitado no sería el Hijo de Dios, porque en ese caso Dios no le hubiera reconocido como tal en

ella como acontecimiento escatológico- adquiere su luz, su auténtico significado y consiguientemente su esencia. El acontecimiento de Cristo posee una fuerza de consumación en la plenitud de los tiempos en cuanto es la recapitulación de todas las cosas a partir del fin” (W. Pannenberg, *Fundamentos de cristología...*, 481).

<sup>81</sup> Ibid. 209.

su vida terrena. En este sentido, Jesucristo forma parte también con toda la creación, en cuanto verdadero hombre, de aquella ontología escatológica y proléptica que, según Pannenberg, afecta a toda la realidad creada, y que confirma a cada ser desde su realización escatológica definitiva en el futuro: todo ser participa para su existencia de su esencia plena definitiva en cuanto anticipación. Esta realización plena de la esencia se cumplió en Jesucristo por su resurrección de entre los muertos y por su glorificación junto al Padre. Pero no sólo respecto de su ser constituye la resurrección de Cristo la anticipación de la verdad escatológica de su persona, sino la del mismo ser de Dios, en cuanto introduce el futuro reino escatológico de Dios en la historia, la verdad del ser del hombre, en cuanto por la resurrección ha anticipado inclusivamente aquello que nos espera después de la muerte, de una muerte en Cristo, y la verdad del ser de la creación, en cuanto la resurrección es la anticipación del fin de toda la historia y de toda la realidad.

Por ello, es también el acontecimiento proléptico de la resurrección el que ha guiado las afirmaciones cristológicas de Jesús como el nuevo hombre escatológico y como el autor de una humanidad renovada, porque en Jesucristo resucitado de entre los muertos se refleja la unidad económico-salvífica del Dios creador, redentor y consumidor. La actuación *ad extra* del Dios trinitario está orientada a la consumación de toda la realidad en Jesucristo:

“Si el Dios de la redención revelado en Jesucristo es el mismo Creador del mundo y del hombre, entonces es preciso comprender su actuación salvífica como expresión de fidelidad a su acción creadora, y también hay que ver la misión del nuevo hombre escatológico en conexión con la primera creación del hombre. A esto responde el concepto de una historia de la salvación orientada a la consumación del hombre en Jesucristo”<sup>82</sup>.

Jesucristo es el nuevo hombre escatológico y el autor de una humanidad renovada en virtud de su resurrección de entre los muertos. Y ésta, a su vez, es inseparable para Pannenberg de su muerte redentora en la cruz, pues, de esta forma, la resurrección del hombre será algo real en cuanto que Cristo ha asumido también su muerte: sin muerte no hay resurrección<sup>83</sup>. De esta forma Jesucristo ha reunido en su persona a toda la humanidad, de tal manera

<sup>82</sup> W. Pannenberg, *Teología sistemática II...*, 323.

<sup>83</sup> Cf. Id. “Die Auferstehung Jesu...”, 182 . 183).

que la muerte humana ya no es muerte sin más, sino que, a partir del acontecimiento de Jesucristo participamos igualmente de su muerte, pues ésta ha sido redentora y por ella hemos sido asumidos en su resurrección. Resucitamos en Cristo porque morimos con Cristo y así la muerte pierde su poder hamartiológico que conduce la realidad creada al “no-ser”. La cuestión sobre el futuro escatológico del hombre pasa necesariamente, en la reflexión cristiana, por Jesucristo, y, concretamente, respecto a la pregunta antropológica sobre una vida después de la muerte, por su resurrección de entre los muertos.

La resurrección es un tema principal en el pensamiento de Pannenberg<sup>84</sup>. Su desarrollo afecta no sólo a la cristología de nuestro autor, sino a todos los tratados dogmáticos que constituyen el panorama de la reflexión teológica. Dentro del objetivo de nuestro trabajo, la resurrección es pieza fundamental no sólo por lo que atañe al elemento cristológico del binomio cristología-antropología, sino respecto al segundo componente, que es la cuestión sobre la que en estos momentos examinamos la relación entre ambas realidades, el influjo de la resurrección de Jesús en la determinación cristológica de la antropología teológica de nuestro autor va incluso más allá de la cristología, y se sitúa sobre los principios de la ontología escatológica y de la anticipación que sostienen el hilo argumentativo y la hermenéutica teológica propias de toda la obra del teólogo alemán. El primado absoluto del futuro y la constitución proleptico-escatológica de toda la realidad son elaboraciones extraídas del acontecimiento pascual al hilo de una comprensión teológica de la historia como lugar de la revelación de Dios, como univesal y unitaria. En este sentido, el ser humano participa de la configuración ontológica de toda la realidad creada, y, ésta, a su vez, del ser mismo de Dios,

<sup>84</sup> Cf. R. Blázquez Pérez, *La resurrección en la cristología de Wolfhart Pannenberg*, Vitoria 1976; H.-G. Geyer, “Die Auferstehung Jesu Christi. Ein Überblick über die Diskussion in der gegenwärtigen Theologie”, en W. Marxen – U. Wilkens (eds.), *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, Gütersloh 1966, 91-117; K. Gózd, *Jesus Christus als Sinn der Geschichte*, Regensburg 1988; H. Jellouscheck, *Der historische Jesus in der Theologie W. Pannenburgs*, Innsbruck 1971; K. Kienzler, *Logik der Auferstehung: eine Untersuchung zu R. Bultmann, G. Ebeling und W. Pannenberg*, Freiburg im Breisgau 1976; B. Klappert, *Diskussion um Kreuz und Auferstehung. Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung in Theologie und Gemeinde*, Wuppertal <sup>4</sup>1971; D. Beechler, *The Centrality of the Resurrection in W. Pannenberg’s Christology ‘from below’*, Roma 1973; J. B. Cobb, *The Resurrection of Jesus in the Theology of W. Pannenberg*, Southwestern Baptist 1972; Id. “Pannenberg’s Resurrection Christology: A Critique”, *Theological Studies* 35 (1974), 711-721.

un Dios definido por Pannenberg como poder de futuro<sup>85</sup>, un Dios que, por su libre actuación *ad extra* (creación-encarnación-redención-consumación), tiene una historia con los hombres: la historia de su progresiva manifestación hasta la consumación futura escatológica.

Ya hemos hablado del desarrollo de este principio proléptico-escatológico aplicado a la creación del hombre; ahora veremos sus efectos al referirlo al futuro del hombre al final de la historia. En primer lugar, hay que decir que para Pannenberg se puede hablar de un futuro del hombre precisamente porque éste ha sido anticipado activa e inclusivamente para el resto de la humanidad en la resurrección de Jesús. Así, el futuro del hombre se identifica con la resurrección de Jesucristo. El hombre tiene un futuro más allá de la muerte en cuanto, por el amor y la voluntad del Padre, a partir de Jesucristo puede participar de su muerte y resurrección. El hombre resucita en Cristo porque participa de la misma resurrección de Cristo, ya que ésta ha sido la única resurrección que, en medio de la historia aún no concluida, ha cumplido la esperanza y la consumación escatológica del futuro reinado de Dios y, con él, el último y definitivo futuro de todos los hombres al final de la historia<sup>86</sup>. Para Pannenberg es muy importante que esta anticipación del final, acaecida en Jesús de Nazaret, no es algo extrínseco, extraño y ajeno, a la dinámica profunda de la realidad humana. Pannenberg buscará el sentido de la totalidad, y es ahí donde se inscribe su apuesta teológica por una ontología escatológica realizada en el acontecimiento de Jesús, concretamente en su resurrección de entre los muertos. De ahí también la importancia permanente que nuestro autor otorga al carácter proléptico de la resurrección, porque ha sido un hecho particular el que ha traído la salvación universal a todos los hombres y la consumación de toda la realidad<sup>87</sup>.

<sup>85</sup> “En cuando poder del futuro, el Dios de la Biblia precede siempre y radicalmente a todo hablar sobre él, ha rebasado ya cualquier representación de Dios. Pero, sobre todo, el poder del futuro no usurpa al hombre su libertad para sobrepasar todo lo ya existente. Un ser factual que estuviese provisto de omnipotencia, vendría a aniquilar la libertad con su poder abrumador. El poder del futuro, sin embargo, tiene como característica propia el que libera a los hombres de sus vinculaciones con lo factual en orden a *su* futuro, en orden a su libertad” (W. Pannenberg, “El Dios de la esperanza...”, 204).

<sup>86</sup> Cf. Id. “Die Aufgabe christlicher Eschatologie...”, 279-280.

<sup>87</sup> Cf. Id. *Teología sistemática* II..., 379.

Cristo resucitado es el futuro del hombre porque con su resurrección de entre los muertos ha inaugurado el surgimiento de una nueva humanidad, una humanidad que, no obstante su novedad, realiza en su ser el destino creatural del hombre a ser imagen de Dios. De esta forma, el futuro del hombre se encuentra ya implantado en su ser desde su creación, pero sólo a través de Cristo llega a su meta el designio creatural de la humanidad<sup>88</sup>. Se unen así en Pannenberg la novedad radical del hombre nuevo manifestado en Jesucristo y la continuidad necesaria con la creación del hombre: el hombre consumado ha de ser el hombre creado, pues éste ya fue obra del mismo Dios, y ya entonces “vió Dios que todo era muy bueno” (Gn 1, 31):

“Todos los hombres están referidos ya desde siempre al futuro de salvación que a partir de la resurrección de Jesús ha sido revelado como el destino de los hombres. Desde su creación los hombres están referidos hacia aquel futuro que en la resurrección de Jesús ha aparecido como el futuro del hombre nuevo. Todos los hombres, pues, han sido creados a imagen de Dios. La imagen de Dios que se ha realizado en el Cristo resucitado es el destino de todo hombre, y este destino que le conduce más allá de sí mismo hacia la comunión con Dios, la cual es realidad en Cristo, forma la humanidad del hombre, su dignidad humana, también si no conoce absolutamente nada de Jesucristo o si se siente alejado del mensaje cristiano y de la Iglesia”<sup>89</sup>.

La resurrección de Jesús supone el sí absoluto de Dios al hombre, y, con él, a toda la realidad creada. Jesucristo resucita con su humanidad, en humanidad. El Hijo de Dios no pierde su humanidad tras la resurrección, como si de un disfraz o un mero revestimiento se tratara. A partir de la encarnación, la humanidad es parte constitutiva de la divinidad de la persona del Hijo, y viceversa, la divinidad lo es para esa humanidad fruto de la entrada del Hijo en la creación. Jesucristo resucita como hombre, como Dios y hombre. Su humanidad sigue siendo constitutiva en la vida eterna con Dios. Esta es una de las cuestiones implícitas en la interpretación que hace Pannenberg de la segunda venida de Cristo<sup>90</sup>. Por ésta, Jesucristo introducirá en el mundo el escatológico reino de Dios de forma absoluta y definitiva, no proléptica ni provisional; y, además, en la segunda venida confluirán la escatología individual y la colectiva, por cuanto

<sup>88</sup> Cf. Id. “Die Auferstehung Jesu...”, 176.

<sup>89</sup> Ibid., 180.

<sup>90</sup> Cf. Id. *Systematischer Theologie* III..., 654-677.

el hombre se salva como individuo, pero en la totalidad de la comunidad humana introducida en la vida de Dios en la segunda venida de Jesucristo<sup>91</sup>, sin salvación del individuo no puede haber salvación universal, y sin ésta no es posible aquella, puesto que en la vida escatológica futura Dios ha de ser todo en todos para que sea reconocido por todos y así reine sobre toda realidad de forma absoluta<sup>92</sup>. Pero el hijo del hombre que vendrá sobre las nubes es el mismo que fué crucificado y resucitado, aunando en él a todos los hombres, cristianos y no cristianos (de ahí para Pannenberg el sentido del juicio universal<sup>93</sup>), mostrando de esta forma el regreso glorioso de Cristo, mostrando que es el mismo Jesús que murió crucificado y resucitó el que en ese momento sigue siendo criterio para la participación en el reino de Dios que su regreso ha implantado en todo el universo<sup>94</sup>.

Unido a estos temas se encuentra la cuestión de la novedad y la continuidad del hombre antes de su muerte y resurrección y del hombre consumado en la comunión de vida con Dios. Al igual que el Cristo glorificado es el mismo que el Crucificado y el Resucitado, el ser del hombre que resucita en Cristo es el mismo que el de antes de su muerte. La identidad del hombre es salvada en la vida eterna en Dios; pero precisamente aquí radica el principio de la novedad radical de esta vida respecto a la anterior mortal. El hombre resucitado mantiene su personalidad humana por la acción de Dios a través del Hijo y del Espíritu; esa permanencia eterna en el ser en la comunión de vida con Dios es lo que implica la novedad de la humanidad resucitada respecto a la terrena. La nueva vida escatoló-

<sup>91</sup> Cf. *Ibid.*, 623.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 674-675.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 661-662.

<sup>94</sup> "Aus dem Erwägungen zur leibhaften Wirklichkeit des Auferstandenen ergibt sich nun eine Konsequenz für die christliche Vorstellung von seiner Wiederkunft. Die christliche Erwartung und insbesondere die christliche Kunst hat die Wiederkunft Christi in der Form der Erscheinung eines von andern getrennten Individuums vorgestellt. Wenn die paulinischen Aussagen über die Kirche als Leib Christi theologisch ernst genommen werden müssen, dann bedarf jene Vorstellung von der Wiederkunft Christi einer Korrektur. Nicht auf das Erscheinen eines vereinzelt Individuums, sondern auf das Offenbarwerden des Lebenszusammenhangs, der von dem gekreuzigten Jesus von Nazaret im Lichte der Herrlichkeit Gottes ausgeht, darauf richtet sich die Erwartung der Wiederkunft Christi (...) In seiner Wiederkunft erweist sich der Gekreuzigte und Auferstandene endgültig als die Zukunft des Menschen, nämlich als das Kriterium, an dem sich die Teilhabe jedes einzelnen am Gottesreich entscheidet. Das besagt die Verbindung der Vorstellung des Weltgerichts mit der Wiederkunft Christi" (W. Pannenberg, "Die Auferstehung Jesu..." , 186-187).

gica no conlleva una nueva individualidad distinta de aquella sobre la que se apoya y en la que por la resurrección vive eternamente<sup>95</sup>. Esto es posible gracias a la humanidad resucitada de Jesucristo, que sigue haciendo de mediadora y recapituladora de todos los hombres. El hombre entero, con su ser y su historia, con su identidad y sus contradicciones internas, con su voluntad y su libertad, ha de ser asumido en la resurrección de Jesucristo para que él también resucite realmente como tal hombre, sin que su particularidad humana le sea usurpada en algo extraño a su persona. Sólo de esta forma también será glorificado definitivamente Dios en cuanto autor de la realidad creada, en su fidelidad y cuidado eternos por sus criaturas. Por eso, para Pannenberg, creación-conservación-redención-consumación forman una unidad indivisible aunque diferenciada dentro de la actuación *ad extra* de la Trinidad inmanente; en esto consiste aquello que Pannenberg definía como creación continuada<sup>96</sup>. Dios no renuncia ni reniega de lo que ha creado una vez en el tiempo, antes bien, asume lo creado conduciéndolo de forma definitiva al encuentro de su ser eterno para que así tenga vida para siempre. Y, en el caso concreto del hombre, Dios ha asumido para siempre en la persona de Jesucristo la naturaleza humana de todo hombre, y ha hecho de su vida finita vida eterna en cada concreción de esta humanidad, respetando fielmente la individualidad específica de cada uno:

“La vida que despierta en la resurrección de los muertos ha de ser la misma vida que hemos llevado sobre la tierra. Pero la intrínseca realidad de la vida actual es tal y como Dios la ve desde su eterno presente. Por eso será, por otra parte, totalmente distinta de como ahora la experimentamos. Y sin embargo, en la resurrección de los muertos no tiene lugar otra realidad que aquello que ya aquí constituye la eterna profundidad del tiempo y que para los ojos de Dios, mirada de Creador, ya es un presente”<sup>97</sup>.

<sup>95</sup> Id. *Systematischer Theologie* III..., 618.

<sup>96</sup> Cf., Id., *Teología sistemática* II..., 43ss.

<sup>97</sup> Id. “El tiempo, la eternidad y el juicio”, en W. Pannenberg, *El hombre como problema...*, 116-117.

## 5. CRISTOCENTRISMO ESCATOLÓGICO

Por tanto, en la escatología cristológica pannenbergiana son asumidas y superadas dos de las principales cuestiones antropológicas del proyecto pannenbergiano. Por una parte, es superado el egoísmo de la vida individual excluyente, considerada erróneamente por el hombre como fundamento de la formación de su identidad, por cuanto el hombre resucita en Cristo como tal individuo sólo en la medida en que todos estamos llamados a la consumación futura junto con el resto de la humanidad y con el toda la creación<sup>98</sup>, lo cual ya está de alguna forma inscrito en nuestro ser, ya que en la formación de la identidad humana son igualmente importantes y recíprocamente constituyentes el momento individual y el momento social<sup>99</sup>.

Por otra parte, en la escatología cristológica es superada la tendencia del hombre a rechazar su finitud como dimensión constitutiva de su ser. La finitud no es un defecto de creación, o un castigo divino a causa del pecado. La finitud no es sinónimo de muerte, de negación de la realidad. El hombre es finito porque en su creación participa de la autodistinción trinitaria del Hijo respecto del Padre, por esta diferenciación el hombre es constituido en un ser autónomo y libre frente a Dios, distinto del ser eterno y de la vida de Dios. La finitud sí es una nota perteneciente a la temporalidad, pero ésta se encuentra abierta a la libre actuación de Dios, ya que Él ha implantado su eternidad en el tiempo del hombre por la encarnación del Hijo. En Jesucristo resucitado, el hombre está llamado a la vida eterna en Dios con su individualidad e identidad propias –que conllevan irrenunciablemente la dimensión social– y con su finitud creatural. La humanidad de Cristo no ha sido negada ni absorbida por el ser de Dios tras la resurrección. La humanidad de Cristo sigue eternamente presente también en la consumación escatológica, y gracias a ello pueden todos los hombres participar de esta vida futura en su especificidad constitutiva más íntima. El ser humano sigue siendo distinto de Dios en la vida eterna, sigue siendo

<sup>98</sup> Id. *Systematischer Theologie* III..., 623, 624-625. Cf. Ch. Axt-Piscalar, "Die Eschatologie in ihrer Funktion...", 138.

<sup>99</sup> "Bei den Vorstellungen der engeschichtlichen Eschatologie geht es um das anthropologische Anliegen der Einheit von individueller und gesellschaftlicher Bestimmung des Menschen" (W. Pannenberg, *Systematischer Theologie* III..., 592). Cf. Id. *Antropología en perspectiva...*, 195-237; Id. *El hombre como problema...*, 119-136.

criatura de Dios, sólo que habiendo llegado ya a la consecución de su destino creatural: ser imagen de Dios.

Un último apunte conclusivo que, al igual que en el tema de la creación, en la protología cristológica pannenbergiana, no queremos olvidar tampoco respecto a la escatología cristológica. Nuevamente, el cristocentrismo de Pannenberg, esta vez en su escatología, es un cristocentrismo mediado pneumatológicamente. La función del Hijo en la creación, en la encarnación, en la resurrección y en su regreso en gloria, a sí como la determinación cristológica del hombre creado y del hombre consumado, no pueden ser comprendidas correctamente en el pensamiento de Pannenberg sin la magistral integración que lleva a cabo en todo momento de la teología trinitaria. En el caso de la actuación del Hijo, siempre la economía de la segunda persona está acompañada y se hace efectiva por la acción concreta del Espíritu Santo. Así, si queremos calificar el proyecto pannenbergiano de cristocéntrico ha de ser con la condición de situar a la Trinidad como garante y fundamento de la determinación cristológica del hombre y de la consumación de todo lo creado, y, concretamente en este caso, al Espíritu Santo como la fuerza que mueve la actuación del Hijo y que eleva a la vida divina la existencia resucitada en Cristo. La consumación de la creación ha de ser contemplada desde la actuación del Espíritu Santo, pues ya la misma comunión de las tres divinas personas en el ser de Dios es posibilitada y mediada por él, y desde el ser de Dios es como pasa a introducir en la comunión con la vida divina a todas las criaturas<sup>100</sup>; y también es él es el mediador en la resurrección de Cristo<sup>101</sup>. Sólo, pues, por la actuación del Espíritu Santo instauro Dios con el regreso del Hijo su Reino en la creación, y sólo por la actuación del Espíritu Santo ha sido llevada a plenitud toda la realidad creada participando de la resurrección y de la glorificación del Hijo, y en este sentido es en el que podemos hablar de un cristocentrismo pneumatológico en la escatología de Pannenberg:

<sup>100</sup> “Die Zuordnung der dritten und letzten Phase der Heilsökonomie zum Heiligen Geist erscheint nur unter dem Gesichtspunkt als sinnvoll, dass dem Heiligen Geist, der als der Geist der Gemeinschaft des Vaters und des Sohnes die Einheit der ganzen Trinität vollendet, auch die eschatologische Teilnahme der Schöpfung am Leben der Trinität durch ihre Verherrlichung zugeschrieben wird, wobei die Verherrlichung Gottes durch die Geschöpfe und die Verherrlichung der Geschöpfe durch Gott als zwei Seiten eines und desselben Geschehens zusammengehören” (W. Pannenberg, *Systematischer Theologie* III..., 597).

<sup>101</sup> Cf. Id., *Teología sistemática* II..., 341.

“La salvación para la humanidad no ha sido aún realizada definitivamente con el envío del Hijo solo por sí mismo, sino que llega a su plenitud únicamente a través de la actuación del Espíritu, tanto que la obra del Espíritu consiste aquí en atestiguar y glorificar al Hijo y su obra en el corazón de los creyentes (...) La actualidad del futuro escatológico por el Espíritu ha de ser entendida como un momento interno en la consumación escatológica, es decir, como una presencia en sí misma del Espíritu, que transformará el futuro escatológico de los creyentes y con ellos toda la creación para la participación en la gloria de Dios”<sup>102</sup>.

El Espíritu es la fuerza dinámica que se halla en todos los momentos diversos de la actuación de Dios, llevándolos a efecto y uniéndolos a través de sí mismo en la continuidad de la única voluntad salvífica divina para con su creación. Por ello, la determinación trinitaria de la realidad que Pannenberg establece bajo el prisma de la escatología, está remitida constitutivamente a la pneumatología, porque la realización del destino de la realidad a través del de la humanidad depende de la actuación del Espíritu Santo, y porque, al igual que en el acto creador de Dios es el Espíritu el origen de la vida, también es el Espíritu Santo el autor de la nueva vida que espera a toda la creación en la comunión escatológica con Dios<sup>103</sup>.

JOSÉ RAMÓN MATITO FERNÁNDEZ  
*Universidad Pontificia de Salamanca*  
 jrmatitofe@upsa.es

<sup>102</sup> *Systematische Theologie* III..., 595 . 596-597.

<sup>103</sup> “..., weil der Geist nicht nur der Schöpfer des irdischen Lebens und der Geist der Prophetie, sondern auch der Schöpfer des neuen Lebens ist, als der er den Glaubenden schon jetzt zum Unterpand ihrer künftigen Verherrlichung gegeben ist. Durch ihn erhalten die Geschöpfe –ohne Aufhebung ihrer Verschiedenheit von Gott– Anteil am Leben Gottes selbst” (W. Pannenberg, *Systematische Theologie* III..., 597-598).

## RESUMEN

Ante la acuciante necesidad de modelos teológicos hermenéuticos y globales sobre la realidad en su conjunto, el proyecto escatológico de Wolfhart Pannenberg, dentro de las líneas dogmáticas que marcan la cristología y la teología trinitaria, es un ejemplo contemporáneo que reúne profundidad racional, honradez intelectual, fidelidad evangélica y compromiso para con el hombre de la sociedad postsecularizada. Desentrañando la estructura de lo real como escatología deviniente Pannenberg muestra el sentido de todo lo existente en general y del hombre en particular como futuro incoactivo abocado a la revelación absoluta y consumada de Dios. Desde la escatología Pannenberg diseña así el andamiaje central que ha de sostener la renovación de la metafísica desde la fe cristiana.

## ABSTRACT

In view of the pressing necessity of hermeneutical and global theological models about the whole reality, the eschatological project of Wolfhart Pannenberg, within the dogmatic lines that mark to the christology and the theology of the Trinity, is a contemporary example that reunites rational depth, intellectual honesty, evangelical fidelity and commitment towards the man of the post-secularity society. Unravelling the structure of the real thing as developing eschatology Pannenberg shows the sense of all the existing one in general and the man in individual like inceptive future led the absolute and completed revelation of God. From the eschatology Pannenberg it designs therefore the central structur that is to maintain the renovation of metaphysics from the Christian faith.