

LA DETERMINACIÓN TRINITARIA Y CRISTOLÓGICA DE LA ANTROPOLOGÍA DE WOLFHART PANNENBERG¹

La antropología teológica del teólogo luterano Wolfhart Pannenberg² desarrolla la ontología escatológica de la identidad y del destino teónomos del hombre a través de dos temas:

¹ El presente artículo es un extracto de la tesis doctoral del mismo autor, dirigida por el profesor Dr. D. Santiago del Cura Elena, y defendida en la Universidad Pontificia de Salamanca el 28 de junio de 2001, y que lleva por título: *La relación entre cristología y antropología en Wolfhart Pannenberg*.

² Sobre la antropología teológica de Wolfhart Pannenberg valgan a modo de selección bibliográfica los siguientes títulos: Fischer, H. «Fundamentaltheologische Prolegomena zur theologischen Anthropologie. Anfragen an W. Pannenbergs Anthropologie», in *Theologische Revue* 50 (1985), 41-61; Markwart, H. *Die Bedeutung der Anthropologie zur Klärung der Gottesfrage bei W. Pannenberg*, München 1987; Nierth, W. «Die Differenz zwischen Theologie und Anthropologie als Kriterium der Adäquatheit einer Lehre vom Menschen», in *Kerygma und Dogma* 22 (1976), 317-334; Olson, R. «Pannenberg's theological anthropology», in *Perspectives in religious studies* 13 (1986), 161-169; Overbeck, F.-J. *Der gottbezogene Mensch. Eine systematische Untersuchung zur Bestimmung des Menschen und zur «Selbstverwirklichung» Gottes in der Anthropologie und Trinitätstheologie Wolfhart Pannenbergs*, Verlag Archendorf, Münster 2000; Rubio, J.M. «La mediación antropológica de Dios y la dimensión teológica de la antropología en W. Pannenberg», en *Communio* 18 (1985), 181-214.

la salvación del pecado por Jesucristo y la consumación de la imagen de Dios (del destino a la comunión de vida con Dios) en Jesucristo³. Este último elemento y su fundamentación trinitaria son el objeto de estas páginas.

A su vez, el tema de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios es integrado en el proyecto antropológico de Pannenberg dentro del marco general de dos cuestiones centrales para la fe cristiana y para la teología: la doctrina del Dios uno y trino y la cristología. Pannenberg integra, en su particular presentación del hombre como ser creado, el mismo ser de Dios en su especificidad de unidad esencial y trinidad personal, y, por otra parte, el actuar de Dios *ad extra*, que implica a cada una de las personas de la Trinidad en su correspondiente especificidad. De esta forma, la realidad humana es el resultado y la expresión de la acción creadora, libre y amorosa, del Dios trinitario; y, si, según Pannenberg, en la actuación de Dios externa a su ser —en cuanto creación hacia fuera, distinta, por tanto, de las relaciones constitutivas intratrinitarias— la misma trinidad de la esencia de Dios está constitutivamente implicada en su revelación histórica y en la creación, entonces, el mundo, y, de forma muy especial, el resultado cimero de su evolución, el hombre, pasan a formar parte integrante de la historia de Dios⁴ en su manifestación y

³ «In der Tat, das Problem der Identität erwächst daraus, dass der Mensch in einer Zerrissenheit lebt. Das ist der Zustand der menschlichen Wirklichkeit: Zerrissenheit zwischen seiner Bestimmung und seinem faktischen Lebensvollzug. Und die Aufgabe in jedem individuellen menschlichen Leben ist dann die Identitätsbildung, die Integration der unterschiedlichen Gegebenheiten des eigenen Lebens zu einer Einheit (...) In der Theologie geht es um die Identität des Menschen im Lichte seiner göttlichen Bestimmung und angesichts ihres Widerspruchs zur sündhaften Ichzentriertheit der menschlichen Lebensform (...) Die Realisierung der Identität des Menschen mit seiner Bestimmung in Gottes Schöpfungsabsicht, so dass der Mensch das Ziel seiner Bestimmung auch erreicht, übersteigt daher die Schranken einer blossen Anthropologie. Diese auf das Heil des Menschen hinführende Geschichte findet ihre Entfaltung durch Christologie, Gnadenlehre und Eschatologie» (Pannenberg, W. «Anthropologie in theologischer Perspektive. Philosophisch-theologische Grundlinien», en Id. (ed.) *Sind wir von Natur aus religiös?*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1986, 101-102).

⁴ «De la correlación existente entre la revelación de Dios y el fin de la historia se sigue la consecuencia de que el Dios bíblico en cierto sen-

en su actuación. Para Pannenberg el fundamento de las distinciones entre las divinas personas en la doctrina trinitaria están ya basadas, por tanto, en el hacer de Dios, en su obra; y viceversa, el resultado de la obra creadora de Dios, que no comprende únicamente el origen de la realidad, sino también su historia, es reflejo privilegiado del ser de Dios y, por tanto, de las mismas relaciones intratrinitarias⁵.

La creación no es algo extrínseco a la divinidad de Dios⁶, y, sin embargo, esto no quiere decir que la realidad de Dios, a modo de devenir, dependa para su existencia de la futura consumación que aguarda la creación⁷; la absoluta libertad

tido tenga él mismo una historia, puesto que el acontecer revelatorio no puede ser pensado como algo extrínseco o exterior a su ser, de lo contrario no sería revelación de su ser. Es cierto que no es uno con su esencia todo el transcurrir de la historia sino sólo su fin como revelación de Dios, pero en la medida en que el fin como plenitud de la historia presupone su transcurrir y su curso, ella, que recibe su unidad a partir de su fin, pertenece esencialmente a la revelación de Dios. El ser de Dios, aunque de eternidad a eternidad sea el mismo, tiene una historia en el tiempo» (Id. «Tesis dogmáticas sobre la doctrina de la revelación», en W. Pannenberg - R. Rendtorff - U. Wilckens - T. Rendtorff *La revelación como historia (=RH)*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1977, 125).

⁵ Fiel aplicación del principio rahneriano: «La Trinidad es un misterio de salvación para nosotros y, por ello, nos sale al encuentro siempre que se habla de nuestra salvación, justamente en los otros tratados dogmáticos. La tesis fundamental que estatuye esta unión entre los tratados y que destaca la Trinidad *en tanto* misterio de salvación para nosotros –en su realidad y no primariamente como doctrina– podría formularse así: la Trinidad «económica» es la inmanente, y recíprocamente» (Rahner, K. «Advertencias sobre el tratado dogmático de *Trinitate*», en Id. *Escritos de teología*, Ediciones Taurus, Madrid 1961, 117).

⁶ La acción del Dios trinitario abarca toda la economía de la salvación: «Con lo cual, la creación pasa a ser incluida en las relaciones de las personas trinitarias entre sí y a tomar parte en ellas (...) A través del Hijo y del Espíritu, también el Padre se encuentra referido a la economía de la salvación: creando el mundo y enviándole al Hijo y al Espíritu, se ha hecho incluso dependiente a sí mismo, en su divinidad, del curso de la historia del mundo» (Pannenberg, W. *Teología sistemática I (= TS I)*, UPCO, Madrid 1992, 355, 356).

⁷ «Se rechaza la idea de un devenir de Dios en la historia, que imagina que el Dios trinitario no llegaría a ser realidad más que en la consumación escatológica de la historia como resultado del proceso histórico» (Ibid. 358). Pero la tesis pannenbergiana del mundo como historia de Dios y del futuro como su forma de ser sigue añadiendo dudas a este respecto:

del acto creador es lo que define la implicación del ser de Dios en su obra, y no algún tipo de necesidad ontológica.

Por otra parte, en la aplicación concreta al tema que nos ocupa, el ser del hombre forma parte también, por tanto, de la realidad divina, pero de una forma muy especial e inmediatamente referido a la persona del Hijo. Desde este aspecto, la relación entre cristología y antropología en Pannenberg está directamente relacionada, por un lado, con la doctrina trinitaria, y, por otra parte, con la doctrina de la creación; la relación entre cristología y antropología se establece en este sentido en la recíproca implicación de ambos tratados en la reflexión teológica pannenbergiana.

•Wegen der Geschichte Jesu Christi wird man also von einer Teilnahme Gottes an der Zeit sprechen müssen. Die weiterreichende Frage lautet dann: Hat folglich nicht auch Gott selbst ein Verhältnis zur *Zeit als Zeit*, das heisst zum komplexen und sich stetig veränderndem Gefüge von Relationen, wie es dem Menschen bekannt ist aus den vielfältigen Erfahrungen des Zielsetzens und der Enttäuschung, des Hoffens und der Angst usw.? Sollte man nicht, analog zu Pannenberg's Radikalisierung von Barths trinitarischem Ansatz, diesen Weg weitergehen und schon bei dem Schöpfungswerk Gottes von einer *realen Teilnahme* an den realen Zeitstrukturen der Geschöpfe ausgehen?• (Gregersen, N. H. •Einheit und Vielfalt der schöpferischen Werke Gottes. Wolfhart Pannenberg's Beitrag zu einer trinitarischen Schöpfungslehre•, en *Kerygma und Dogma* 45 (1999), 102-129, nota en 123). •Zukunft als Seinsweise Gottes verständlich zu machen, erklärt Pannenberg zur Aufgabe christlicher Theologie. Doch was wird derart gedacht? Handelt es sich dabei nur um einen aus der Begriffs-Vergangenheit in die Zukunft ver-rückten Gott? Ist Pannenberg nicht gezwungen, um den Gedanken göttlichen Werdens zu vermeiden, ein futurisch gedachtes Nicht-Werden Gottes ins Spiel zu bringen mit dem letztlich sekundären Unterschied zu Hegel, dass für Gott Zeit und Geschichte sozusagen nicht vorwärts, sondern rückwärts läuft, auf jeden Fall aber der positive Ausgang, die Bewährung seiner Gottheit, schon feststeht, und es lediglich für den Menschen noch offen bleibt, ob sich Gottes Gottheit bewährt?• (Schulz, M. •Pannenberg's Kritik aller Analogie und die philosophisch zu denkende Freiheit des vollkommenen göttlichen Seins•, in *Id. 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*, Eos Verlag Erzabtei St. Ottilien, München 1997, 470).

Junto a estos elementos trinitarios de su antropología teológica, Pannenberg integra además la tipología paulina de los dos Adanes (1 Cor 15, 49; 2 Cor 4, 4) en el tema de la creación del hombre a imagen de Dios: si la verdadera y plena imagen de Dios es Cristo, necesariamente ha de relacionarse con él el Adán primero en cuanto creado a imagen y semejanza de Dios. Según esto, el hombre ha de entenderse como historia abocada a la salvación manifestada en Cristo, y su situación original natural en la creación como apertura a ese destino. Por una parte Pannenberg defiende que no es ya lo primordial originario lo determinante, ni una supuesta naturaleza esencial, sino la novedad de Cristo, que supone, al mismo tiempo, la sustitución de toda forma anterior de ser hombre por una forma fundamentalmente nueva; y, por otra parte, la ascensión que hace de la teología paulina de los dos Adanes le lleva a reinterpretar los comienzos, ver el primer Adán bajo la luz del segundo.

A este desarrollo cristológico subyace la idea de que la actuación hacia fuera del Dios trinitario comprende los momentos de la creación, el gobierno del mundo, la reconciliación, la redención y la consumación escatológica. Todo ello conforma la economía salvífica divina, en la que el mismo ser de Dios, como ya hemos apuntado, está implicado. La relación entre cristología y antropología desde esta perspectiva, surge en la afirmación de la fe cristiana de que la creación del hombre y su destino a ser imagen de Dios y, por tanto, a participar en la comunión de vida con Dios, sólo hallan consumación, plenitud, en Jesucristo, porque es en Jesucristo como seremos divinizados y participaremos de la vida de Dios⁸.

⁸ En este sentido van las afirmaciones cristológicas del Concilio Vaticano II: «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Porque Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir (cf. Rom. 5,14), es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre su altísima vocación» (*Gaudium et spes*, n. 22). Igualmente, las reflexiones de Juan Pablo II: «Cristo, Redentor del mundo, es Aquel que ha penetrado, de modo único e irreplicable, en el misterio del hombre y ha entrado en su «corazón» (...) Cristo Redentor revela plenamente el hombre al mismo hombre. Tal es —si se puede expresar así— la dimensión humana del misterio de la Redención. En esta dimensión el hombre vuelve a

La persona del Hijo, el acontecimiento de Jesucristo, es el nervio central de la actuación divina hacia fuera, tanto en el origen —creación—, en la reconciliación —redención—, y en la plenitud escatológica —consumación—. No sólo del hombre, sino en cuanto mediador de la salvación y cumplimiento del destino creatural de todo el mundo, de toda la obra de Dios. Pero, y este es el tema que nos ocupa, muy especialmente se encuentra la persona del Hijo en el origen del ser del hombre, en el misterio de su misma constitución, en el futuro de su realización definitiva en la comunión de vida con Dios. Jesucristo ilumina el ser del hombre a partir de su propio misterio en la vida trinitaria de Dios y a partir de su actuación en la obra creadora de Dios, por eso Pannenberg entiende la figura de Cristo como la determinación específica del hombre, en su origen, en su salvación y en su consumación: el hombre creado y destinado a imagen de Dios en cuanto imagen de Cristo. Cristo realiza y plenifica el destino del hombre a ser imagen y semejanza de Dios: desde la vida intratrinitaria del mismo Dios y desde el actuar hacia afuera de Dios en su creación.

1. EL SER DE DIOS Y EL ACTUAR DE DIOS.
EL FUNDAMENTO TRINITARIO DE LA RELACIÓN
ENTRE CRISTOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA

Pannenberg desarrolla su teología trinitaria teniendo muy presente aquellos aspectos menos logrados de la tradición latina de la formación de esta doctrina. Esta línea vendría a desembocar, según su opinión, de una forma más o menos explícita, en un incipiente modalismo, como el propio del sabelianismo, o en un subordinacionismo⁹, como el de

encontrar la grandeza, la dignidad y el valor propios de su humanidad (*Redemptor hominis*, 23, 26).

⁹ «Toda deducción de la pluralidad de las personas trinitarias a partir de una idea de la esencia de Dios, sea de la de espíritu o de la de amor, aboca a las dificultades del modalismo y del subordinacionismo por uno o por otro lado. Es verdad que argumentando con la idea del amor se está más cerca de la comprensión cristiana de Dios propia de la doctrina trinitaria que haciendo deducciones a partir de la idea de una autoconciencia divina, pues de esa manera se deja más espacio a la pluralidad de personas dentro de la unidad de la vida de Dios. Pero si no se quiere caer

Arrio y Nestorio. Pannenberg se opone así al modo clásico de exponer y fundamentar la doctrina trinitaria, según el cual el tratado de Dios comenzaría con la cuestión de la existencia de Dios, después se estudiarían la esencia y los atributos del Dios uno y, por último, la trinidad de personas de la realidad divina. Esta estructuración del tratado de Dios llevaría a una oposición teórica entre la Trinidad y la unidad de Dios. La cuestión primordial que subyace a la historia de la estructuración del tratado sobre Dios la encuentra Pannenberg en el modo cómo se comprende la relación entre la unidad y la trinidad de Dios en sí mismas consideradas. Así, el auténtico problema de fondo que supone la deducción de las diferencias trinitarias a partir de un presupuesto y determinado concepto de la esencia de Dios, consiste en que al proceder de este modo, se tiende a subsumir la trinidad de personas en la idea de un único Dios personal; de esta forma la deducción de la respectiva particularidad trinitaria de la única realidad divina entra en contradicción con la misma doctrina trinitaria. De todo ello concluye Pannenberg una serie de consecuencias trascendentales para la estructuración del tratado del misterio de Dios, consecuencias que él mismo aplicará al desarrollo de su teología trinitaria en el conjunto de su proyecto teológico sistemático.

en un monoteísmo pretrinitario de la «subjetividad» de un cierto Dios uno engendrador de las otras personas, dicha pluralidad de personas podrá ser resumida en la idea única del amor divino, pero no fundamentada desde ella. La fundamentación de la doctrina de la Trinidad tiene que partir, por eso, del modo en el que Padre, Hijo y Espíritu se muestran y se relacionan entre sí en el acontecimiento de la revelación» (Pannenberg, W. *TS* I, 323-324). «Die klassische Trinitätslehre hat dem gemeinsamen göttlichen Wesen keine eigene Personalität neben der drei Personen zugesprochen, und wenn das geschieht, wird die Trinitätslehre entweder zu einem überflüssigen Anhängsel der 'theistischen' Vorstellung von dem persönlichen Gott oder zu einer Metapher für die innere Differenzierung seiner Subjektivität. Diese Entwicklung wurde in der westlichen Geschichte der Trinitätslehre schon durch Augustins psychologische Erläuterung des Dogmas eingeleitet» (Id. «Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre», en Id. *Grundfragen systematische Theologie* II (=GsTh II), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980, 109-110).

1.1. *La autodistinción intratrinitaria como determinación del ser y el actuar de Dios*

Dios actúa como es, y es tal como actúa. La esencia del ser divino es tal que es determinado por su misma acción *ad extra* del misterio intratrinitario; la Trinidad económica forma parte constitutiva en la historia de la libre *autorrealización* de Dios¹⁰ en medio de la realidad creada, en medio del fruto directo de la exteriorización de las relaciones intratrini-

¹⁰ El concepto de «autorrealización» (*Selbstverwirklichung*) es, junto al de «autodistinción» (*Selbstunterscheidung*), una de las claves fundamentales de la teología trinitaria de Pannenberg: «Naturalmente, hablar de una autorrealización de Dios en el acontecimiento de su revelación no quiere decir que el Dios trinitario no poseyera antes ninguna realidad en sí mismo. Tomada literalmente, la expresión «autorrealización» implica en su doble significación justamente lo contrario, pues en ella el prefijo «auto» ejerce la función tanto de sujeto como de objeto de la mencionada realización. En este sentido, el prefijo «auto» como sujeto precede a la ejecución de su propia realización. En eso consiste la paradoja de la idea de autorrealización: lo que ha de realizarse, es decir, el resultado de la autorrealización, es al mismo tiempo el sujeto de este acto y, por tanto, ha de concebirse como real ya desde el principio. Precisamente por este carácter paradójico, la idea de autorrealización es apropiada para su uso teológico, mientras que sería totalmente inadecuada como designación del comportamiento humano: una identidad entre sujeto de la acción y resultado de tal acción, como la que requiere el concepto de autorrealización, no se da nunca en el hombre, pues el hombre se halla siempre en proceso de hacerse, es decir, de camino hacia sí mismo, y precisamente por ello necesita, mediante su acción, progresar en este camino» (Id. *Teología sistemática* II, UPCO, Madrid 1996, 423-424). Para este tema, cf. también: Id. «Christologie und Theologie», en Id. *GsTh* II, 129-145, espec.: 143-145; Martínez Camino, J. A. «Sobre la teología trinitaria de W. Pannenberg», en *Revista Catalana de Teología* 25 (2000), 289-304; Ringleben, J. «Gottes Sein, Handeln und Werden», en J. Rohls - G. Wenz (eds.) *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988, 457-487; Gregersen, N. H. «Einheit und Vielfalt der schöpferischen Werke Gottes. Wolfhart Pannenbergs Beitrag zu einer trinitarischen Schöpfungslehre», en *Kerygma und Dogma* 45 (1999), 102-129; Overbeck, F.-J. *Der gottbezogene Mensch. Eine systematische Untersuchung zur Bestimmung des Menschen und zur «Selbstverwirklichung» Gottes in der Anthropologie und Trinitätstheologie Wolfhart Pannenbergs*, Verlag Archendorf, Münster 2000.

tarias que conforman el ser de Dios. Dios actúa como es porque se da de una forma absoluta, aunque provisional¹¹, a través de su creación; ya que ésta, así como la actuación en ella por medio de su indirecta autorrevelación a través de los acontecimientos históricos, no es un mero añadido a su ser, no consiste en una acción superflua respecto de su realidad, sino que se trata de su propio misterio expresado en el fruto, externo a su mismo ser y autónomo de éste, de las relaciones intratrinitarias que constituyen la única esencia divina propia de Dios. Por eso, para Pannenberg no es posible una legítima teología cristiana de la creación que no tenga como punto de partida para su formulación y desarrollo la realidad trinitaria del ser único de Dios¹². Así, del mismo modo que la trinidad de personas que conforman el ser de Dios *ad intra* es reflexionada por nuestro autor desde el concepto de *autodiferenciación* en la dinámica de sus relaciones recíprocas, no sólo la obra de su actuación hacia afuera, sino la misma posibilidad de la acción divina es únicamente sostenible según

¹¹ Para Pannenberg una comprensión adecuada de la revelación de Dios da cuenta del hecho inevitable de su historicidad, esto es, de la provisionalidad de toda manifestación del Absoluto en el mundo de lo finito. La misma diversidad de revelaciones particulares que acontecen en la historia de las distintas religiones vienen a ser momentos en el proceso de la autorrevelación de Dios. Cf. Pannenberg, W. «Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte», en Id. *Grundfragen systematischer Theologie I*, (= *GsTh I*), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967, 252-295.

¹² Esto mismo concluye de la explicación que lleva a cabo de los principios teológicos de la física de Isaac Newton y de su teoría científica sobre el origen de la realidad: «Newtons Theologie war zwar nicht, wie man gemeint hat, pantheistisch, aber sie hatte kein Verhältnis zur Trinitätslehre. Eine heutige christliche Schöpfungstheologie wird sich im Unterschied zu Newton der Möglichkeiten der Trinitätslehre bedienen, um das Verhältnis von Transzendenz des Lebens und seiner Evolution das Wirken des göttlichen Geistes erkennen. Nur eine trinitarische Theologie wird der Verselbständigung des Weltbegriffs wirksam begegnen können, die Newton in Gestalt der mechanischen Naturbeschreibung vor Augen hatte, die aber nicht nur theoretische Konstruktion ist, sondern sich im Prozess der Weltwirklichkeit selber vollzieht» (Pannenberg, W. «Gott und die Natur. Zur Geschichte der Auseinandersetzungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft», en Id. *Beiträge zur Systematischen Theologie. Bd. 2: Natur und Mensch - und die Zukunft der Schöpfung* (= *BSTh II*), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, 29).

Pannenberg concebida como forma de ser del misterio divino¹³ y en aquella autodiferenciación intratrinitaria que antes describiera la esencia divina:

•La conexión de las relaciones intratrinitarias con la idea de la actuación de Dios como creador, conservador, reconciliador y consumidor de un mundo de criaturas posibilita concebir la relación del Dios uno con el mundo —en cuanto creador, reconciliador y consumidor del mundo— a través de una mediación trinitaria, de modo que en el fondo de las relaciones del Dios uno con las criaturas y de las criaturas con él se encuentre siempre la recíproca comunicación de las personas trinitarias. El actuar del Dios uno en su relación con el mundo no es completamente distinto del de su vida trinitaria, sino que en él se exterioriza esta vida trinitaria, sale de sí misma y se convierte en determinante de las relaciones entre Creador y criatura(...): la reciprocidad de las relaciones trinitarias se expresa también en su actuación común hacia afuera¹⁴.

El fundamento de la realidad creada viene posibilitado, de esta forma, por las relaciones trinitarias que constituyen el ser de Dios. Esto es lo que lleva a Pannenberg a afirmar que el propio Dios se ha hecho dependiente a sí mismo, en su divinidad, del curso de la historia del mundo¹⁵; la Trinidad inmanente misma, la divinidad del Dios trinitario, se pone en juego en la obra fruto de su actuación *ad extra*. Desde esta pers-

¹³ •El principio de la unidad de Trinidad inmanente y Trinidad económica introducía ya de un modo trinitario en la doctrina de Dios sus relaciones con el mundo. Pero no quedaba todavía claro cómo estaban unidas con su esencia eterna las relaciones del Dios trinitario con el mundo. Las reflexiones que hemos hecho sobre la esencia y la existencia de Dios son ya un primer paso en la aclaración conceptual de dicha unidad, pues las personas trinitarias aparecían allí caracterizadas como las configuraciones de la existencia de la esencia divina tanto en el mundo como antes del mundo. Pero ¿en qué relación está su existencia en el mundo con su existencia antes del mundo y sobre el mundo? La respuesta podría encontrarse tal vez en el concepto de la *acción* divina. Porque la acción misma es una manera del ser del que actúa; una manera de ser fuera de él mismo en cuanto que por medio de su acción no sólo produce otras cosas, sino que también muestra e incluso decide él mismo quién es él y de qué es capaz» (Id. TS I, 399).

¹⁴ Id. TS II, 5, 6.

¹⁵ Cf. TS I, 356s.

pectiva, la misma creación adquiere un sentido más clarificador respecto a la causa de su realidad y a la forma en que ésta tiene lugar. La obra creada ya no puede ser entendida como una mera casualidad o como producto del capricho de un ser omnipotente y solitario, sino que entendemos, según nuestro autor, que esas mismas relaciones entre las personas divinas que, basadas en la recíproca autodiferenciación, constituyen el ser eterno de Dios en su propia especificidad interna, son las que, peculiares y diferentes cada una respecto de las otras dos, en el ejercicio de darse y constituirse en la única divinidad, no se agotan en sí mismas, antes bien adquieren la libre voluntad de expresarse con su interna diferencia y unidad en el hacia afuera de sí mismas, creando lo radicalmente diferente y autónomo de ellas, pero en eterna referenciabilidad a ellas. El ser eterno de Dios, el ser trinitario de Dios y la forma concreta de la realización de esta trinidad ontológica divina, no son algo extrínseco para con la realidad creada, sino el fundamento intrínseco a la existencia de todo lo creado.

Ahora bien, no son idénticas las relaciones intratrinitarias a las relaciones entre las divinas personas en su actuación *ad extra*. Y esta afirmación no sólo concierne al desarrollo de la doctrina trinitaria en sí misma, sino que afecta directamente al ser de Dios, por cuanto con este presupuesto se explica el hecho de que, a pesar de estar en juego el mismo ser de Dios en su actuación hacia afuera, lo creado no es un correlato eterno del ser de Dios. Esto nos llevaría al panteísmo. El mundo, y con este término queremos expresar todo aquello distinto de Dios y creado por Dios, es producto de una actuación de Dios, no emana necesariamente de la esencia divina, no pertenece necesariamente a la divinidad de Dios. Pero volvamos a la afirmación de que las acciones de las personas trinitarias en sus relaciones recíprocas se diferencian de su actuación en común hacia el exterior del ser divino. Pannenberg quiere subrayar ante todo que la acción hacia afuera de las tres divinas personas, implicando el papel propio de cada una de ellas en dicha actuación, está caracterizada sobre todo por la indivisible unidad de la Trinidad, en tanto que las relaciones específicas intratrinitarias son constitutivas de las diferencias personales entre ellas:

•En la creación del mundo, las personas trinitarias actúan en común hacia afuera desde lo que les es común, es decir,

desde la esencia divina en cuanto tal. Así, la creación del mundo con la consiguiente economía del actor divino se distingue de la actividad del Dios vivo en las mutuas relaciones de Padre, Hijo y Espíritu»¹⁶.

Esta es la cuestión de la diferente consideración que Pannenberg hace de la peculiaridad de las relaciones trinitarias *ad intra* y *ad extra* buscando una correcta y necesaria distinción entre la participación necesaria y directa del ser de Dios por parte de las relaciones intratrinitarias y la participación intrínseca, no extrínseca, pero libre y creada del fruto de la acción divina respecto de la esencia divina. Esto era algo que ya había tenido en cuenta a la hora de hablar de la esencia y la existencia de Dios. Aquí Pannenberg pretende superar el planteamiento teológico tradicional de la unión de las tres divinas personas en una pericoreosis recíproca, por cuanto para nuestro autor dicho planteamiento presupone la unidad de las tres personas fundamentada ya en otro lugar, no mostrando por tanto finalmente esta unidad sino la procedencia del Hijo y del Espíritu del Padre como fuente de la divinidad. Según Pannenberg, la unidad del Padre, Hijo y Espíritu se pone de manifiesto en la actuación *ad extra* de Dios, en las relaciones trinitarias histórico-salvíficas. Si esto es así, si la unidad del ser de Dios, siendo trascendente y lo absolutamente otro como es, está implicada a través de las relaciones trinitarias expresadas en el actuar de Dios, esto quiere decir que este Dios, el Dios revelado definitivamente en la persona de Jesucristo, está de tal modo presente en el curso de la historia de la salvación que la realidad creada, los acontecimientos históricos, son ya parte constitutiva para la identidad de su esencia divina¹⁷.

¹⁶ Id. TS II, 5. «Soweit folgt Pannenberg längst betretenen Pfaden christlicher Tradition, wie er auch entschieden an der Einheit Gottes in seinem Schöpfungsakt nach aussen festhält, insofern die trinitarischen Personen nie autark agieren, sondern immer zusammen. *Opera trinitatis ad extra indivisa sunt!* Diesen Nachdruck auf die Einheit des Handelns Gottes nach aussen begründet Pannenberg mit Bezug auf die bleibende Selbstidentität Gottes als ewiger» (Gregersen, N. H. l.c., 114-115).

¹⁷ Cf. Pannenberg, W. TS I, 361ss.

Esta es la forma que ha encontrado Pannenberg para expresar la unidad de la vida y de la esencia divina que se ha revelado en las relaciones mutuas entre Padre, Hijo y Espíritu. Por eso el concepto de esencia que aplicará a su teología trinitaria exige de las categorías trinitarias de relación y de acción que no sean algo meramente extrínseco respecto al ser de Dios. Con este trasfondo conceptual, Pannenberg afronta la exposición de una teología trinitaria en la que, por un lado, las personas trinitarias son centros de actuación independientes y no meros modos de ser de un único sujeto divino, y, por otro lado, las personas trinitarias no son diversos ejemplares distintos de un mismo género o de una misma clase. Pero esta dirección nos apartaría considerablemente del objeto de nuestras reflexiones. Por ello, retomamos en este punto el hilo conductor del presente estudio y extraemos aquí una primera conclusión para nuestro tema contemplado a la luz de la teología trinitaria pannenbergiana: es la constitución personal trinitaria del ser de Dios la que se muestra en la acción del mismo Dios *ad extra*, y, por tanto, en la realidad creada, y, por otro lado, la que descubre en este su actuar hacia afuera de su ser eterno la esencia única de Dios a partir de la actuación diferenciada de cada una de las tres divinas personas en el mundo¹⁸. La economía divina no le es algo extrínseco al ser único de Dios, sino el despliegue automanifestativo y autorrealizante de este mismo ser en la acción conjunta y diferenciada de las tres personas que lo constituyen:

«Sujeto de la acción de Dios son, en primer plano, las tres personas, Padre, Hijo y Espíritu, a través de cuya cooperación toma forma la acción del único Dios. De aquí ha de arrancar la respuesta cristiana a las implicaciones totalitarias de la idea de un único sujeto divino que actúa sin limitación ninguna. El Reino de Dios en el mundo es sin duda alguna el Reino del Padre. Su monarquía es el reinado de Dios por antonomasia, a

¹⁸ «Die angedeuteten Verschränkungen der Repräsentation des einen Gottes im Handeln *ad extra* durch jeweils eine der trinitarischen Personen mit den innertrinitarischen Beziehungen der Personen untereinander enthalten bereits die Einheit Gottes mit seinem geschichtlichen Handeln, wobei die Differenz zwischen Gott und Geschöpf sowohl gesetzt als auch von Gott her immer schon übergripen ist. Das liegt ja schon im Begriff des Handelns» (Id. «Der Gott der Geschichte. Der trinitarische Gott und die Wahrheit der Geschichte», en Id. *GsTh* II, 125).

cuyo servicio está no sólo el Hijo, sino también la glorificación que el Espíritu hace del Padre y del Hijo. Pero la monarquía del Padre va mediada por el Hijo, que es quien le prepara el camino tomando figura en la vida de las criaturas; y por el Espíritu, que capacita a las criaturas para honrar a su Creador dándoles parte en la relación eterna del Hijo con el Padre. Esa es la acción del Dios uno, a través del Padre, del Hijo y del Espíritu, tal y como puede reconocerse a la luz de la plenitud escatológica del Reino de Dios en el mundo. Sólo así es el Dios uno un Dios que actúa, igual que ya es antes un Dios vivo en la comunión de Padre, Hijo y Espíritu (...) Pero este modo de ser Dios sujeto no es una cuarta cosa añadida a la trinidad de personas, Padre, Hijo y Espíritu, ni es algo que las precede para desarrollarse luego en las diferencias trinitarias, sino que es una expresión de la comunidad de vida de dichas personas en su acción sobre el mundo.¹⁹

De esta forma, Pannenberg afirma que todo lo acontecido, y lo que acontece, en el orden de la actuación divina hacia afuera del ser mismo de Dios se funda en la pluralidad trinitaria de la vida divina. Pannenberg quiere posibilitar con esta idea una concepción de la relación del Dios uno con la realidad creada a través de la mediación trinitaria, de modo que ya en el fruto de su actuación *ad extra* se puede descubrir la recíproca comunión de las personas trinitarias.

El acto de la creación del mundo por parte de Dios le corresponde de una forma especial a la persona del Padre, en cuanto que él otorga a todo lo distinto de él la existencia libre y autónoma. Pero en esta actuación propia de la primera persona de la Trinidad la mediación del Hijo en su autodiferenciación interna constitutiva respecto del Padre juega un papel de primer orden; pues, al igual que era aquella auto-distinción intratrinitaria —a partir siempre de la historia concreta del hombre Jesús de Nazaret, para el cual el único Dios es identificado de modo absoluto con el Padre en la diferencia respecto a él mismo— la que fundamentaba la relación recíproca de trinidad de personas en la única esencia divina, ahora es también la autodiferenciación del Hijo respecto para con el Padre la que fundamenta, de forma mediadora, la posibilidad de la existencia de algo distinto y autónomo del ser de

¹⁹ Ibid., 422.

Dios, así como de la pluralidad y diversidad de formas que adquiere dicha existencia en la realidad del mundo²⁰. La cristología vuelve a estar de este modo en el centro del desarrollo de la doctrina de Dios²¹ y de la antropología teológica.

La fundamentación de esta realidad vuelve a ser establecida por Pannenberg en el acontecimiento de Jesucristo, no en el «arriba» de la realidad divina, sino en el «abajo» de la implicación del ser de Dios en la realidad creada, en la auto-distinción máxima del Hijo al decirse en humanidad, al pasar a formar parte de aquello radicalmente distinto y autónomo de Dios y, por tanto, de la contingencia de la existencia finita. En la relación del hombre Jesús con respecto a su Padre del cielo aquél se sitúa frente a Dios como una simple criatura sometándose a su voluntad y haciendo de mediador entre Él y los hombres; ya dijimos anteriormente que aquí es donde sostiene también la afirmación de las relaciones intratrinitarias como recíprocas autodiferenciaciones de las personas divinas entre sí. De igual modo vuelve a ser este hecho el fundamento de la autodiferenciación del Hijo respecto para con el Padre sólo que ahora en su manifestación en el *ad extra* de la realidad creada. Es la persona del Hijo la que posibilita la realidad y la misma participación en el único ser divino de la persona del Padre²²; Dios es Padre únicamente respecto a la

²⁰ «Der besondere Beitrag des ewigen *Sohnes* bei der Schöpfung ist entsprechend der, der Ursprung der Selbständigkeit und Andersartigkeit der Geschöpfe gegenüber Gott zu sein. Wie die Selbstunterscheidung Jesu vom Vater die ewige Annahme der Zuwendung des Vaters von Seiten des ewigen Sohnes exemplifiziert, so ist der ewige Sohn 'das Prinzip der Besonderheit', da der Sohn damit zugleich auch das ihm gegenüber andere in seiner Besonderheit anerkennt. Es muss aber hinzugefügt werden, dass der ewige Sohn nicht nur eine generelle Andersartigkeit, sondern einen Reichtum von Mannigfaltigkeiten hervorbringen will. Der Sohn ist somit das generative Prinzip der Mannigfaltigkeit der geschöpflichen Wirklichkeit» (Gregersen, N. H. *l.c.*, 116).

²¹ «Nicht die Unterschiedenheit Jesu von Gott, sondern seine Selbstunterscheidung von ihm bietet den Schlüssel zu einer solchen Christologie, die zugleich das Zentrum einer christlichen Gotteslehre wäre» (Pannenberg, W. «Christologie und Theologie», en *Id. GsTh* II, 145).

²² «Insofern der sich von Gott dem Vater unterscheidende Jesus zur Selbstdefinition Gottes gehört, wird nach Pannenberg einsichtig, dass Jesus als der Sohn seine Gottheit durch Selbstunterscheidung empfängt,

persona del Hijo, pues ha sido al Hijo al que ha engendrado en el sin tiempo de su eternidad divina. Así, si posteriormente predicamos del Padre el ser origen de todo lo existente en su contingencia sólo puede ser debido a aquella su primigenia y única paternidad, la que ejerce respecto al Hijo y la que, a su vez, constituye la personalidad divina del Padre en la vida interna del ser de Dios. El Hijo es el origen de todo lo distinto y autónomo respecto del Padre, el Hijo y el fundamento intratrinitario de su ser divino, su autodistinción respecto del Padre, es el origen de todo lo creado, de la actuación de Dios en el hacia afuera de su ser eterno:

«Como todas las criaturas, también la existencia de Jesús tiene su fundamento en Dios, el Creador del mundo. Pero, con su diferencia y autodistinción frente a Dios, se funda en la autodistinción del Hijo frente al Padre. Así, el Hijo eterno es la razón de ser del ser humano de Jesús en su relación con Dios como Padre. Ahora bien, si, desde toda la eternidad y también en la creación del mundo, el Padre no está nunca sin el Hijo, entonces el Hijo eterno habrá de ser no sólo la razón de ser de la existencia de Jesús en su autodistinción del Padre como único Dios, sino también la razón de la diferencia y de la existencia autónoma de toda realidad creada (...) La mediación creadora del Hijo puede entenderse no sólo como *arquetipo estructural* (y en tal sentido Logos) de la destinación de todo ser creado a la comunión con Dios mediante la aceptación de la propia diversidad con respecto a él, sino también como **origen del ser de la realidad creada**.²³

De la misma forma, encontraremos en esta idea el fundamento de posibilidad de que la persona del Hijo se encarnara en la realidad creatural, viniendo así a participar con su misma divinidad de los datos constitutivos de todo aquello que, teniendo su origen en Dios es radicalmente distinto de Él

d.h., vom Vater als der ewige Sohn gezeugt wird. Doch die Zeugung bleibe als Beschreibung des Verhältnisses des Vaters zum Sohn defizitär. Pannenberg stellt heraus, dass auch der Vater als der göttliche Vater vom Sohn abhängig ist, und zwar hinsichtlich der Durchsetzung und Verwirklichung der Herrschaft des Vaters über die Welt und Geschichte. Ohne Realisierung dieser Herrschaft würde sich die Gottheit des Vaters selber aufheben» (Schulz, M. o.c., 486).

²³ TS II, 24 . 30 (el subrayado en negrita es mío).

y está eternamente referido a Él. Así como también queda establecida en este principio la razón de la existencia de la naturaleza humana, naturaleza que a raíz del acontecimiento de Jesucristo y por su humanidad concreta está implicada constitutivamente en el mismo ser de Dios. Concluimos este punto con una última referencia a la obra conjunta del Hijo y del Espíritu en la creación que nos parece obligada encontrándonos en el desarrollo pannenbergiano de la teología trinitaria en aquellos aspectos que interesan a nuestro tema.

Según Pannenberg, la actuación creadora del Hijo se halla constantemente ligada a la del Espíritu²⁴. La fe cristiana considera que la creación se debe a la libre comunión del Hijo con el Padre por el Espíritu en el acto de su autodistinción entre el Hijo y el Padre. Esta autodistinción en el seno de la Trinidad es la que posibilita en la actuación de Dios *ad extra* el surgimiento de la alteridad de un ser creado. Para Pannenberg el Espíritu es el fundamento de la presencia actuante del Dios trascendente en medio de su obra, al mismo tiempo que el medio de la participación de la creación en la vida divina. La autonomía y distinción propias de la realidad creada respecto al ser de Dios tienen su fundamento en la autodistinción intratrinitaria del Hijo para con el Padre y, en el caso del Espíritu, es la posibilidad de participación en la vida de Dios y en la vida en cuanto tal la que se desprende de su particularidad económica en la actuación divina. El Hijo es el principio de la particularidad y la multiplicidad, y el Espíritu lo es de la unidad y de la participación en su vida divina²⁵. El Espíritu es el principio del dinamismo creador y vivificador que surge de la actuación trinitaria divina hacia

²⁴ Pannenberg ha desarrollado en los últimos años una teología del Espíritu llena de aspectos sugerentes así como de cuestiones controvertidas. Además de los lugares citados en esta segunda parte cf: Id. «Geist und Energie», en Id. *BSTh* II, 55-63; Id. «Geist als Feld - nur eine Metapher», en Id. *BSTh* II, 64-68; «Bewusstsein und Geist», en Id. *BSTh* II, 123-140; Id. «Geist gegen Zeitgeist. Gespräch mit dem Theologen Wolfhart Pannenberg», en *Evangelische Kommentare* 5 (1995), 265-269; Id. «Die Vollendung der Heilsoökonomie Gottes durch den Geist», en Id. *Systematische Theologie* III (= *STh* III), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, 13-39; Id. «El Espíritu de Dios y la dinámica del acontecer natural», en Id. *TS* II, 82-125.

²⁵ «Mit der Vorstellung des Geistes als Person, so lautet der Vorschlag Pannenbergs, ist der heilige Geist als Mitglied der göttlichen

afuera. Sólo en virtud del Espíritu se lleva a cabo la mediación creadora del Hijo en cuanto que origen de las diversas criaturas en su singular particularidad:

•La acción del Dios trinitario en su creación es en todas sus formas una acción del Padre a través del Hijo y del Espíritu, una acción del Hijo en obediencia frente al Padre y la glorificación de ambos en la consumación de su obra por el Espíritu... El Espíritu de Dios no actúa sólo en la salvación de los hombres enseñando a éstos a reconocer en Jesús de Nazaret al Hijo eterno del Padre y moviendo sus corazones a la glorificación de Dios por la fe, el amor y la esperanza. El Espíritu está ya obrando en la creación como aliento poderoso de Dios, es el origen de todo movimiento y toda vida, y únicamente sobre el trasfondo de su actividad como creador de toda vida puede llegar a ser comprendida correctamente su actuación en la extática de la vida concencial del hombre, como, por otro lado, su papel en la creación de la nueva vida de la resurrección de los muertos.²⁶

Una vez señalado debidamente el papel del Espíritu, desde su autodistinción del Padre y del Hijo, en la acción de

Wesenheit, zu verstehen. Als solcher wird der Geist nur im Gegenüber zum Sohn und in der Wechselseitigkeit zwischen Vater und Sohn als Personenzentrum bestimmbar. Der Geist ist somit nicht nur die Ausstrahlungskraft oder Selbstbezeugungsmacht Jesu Christi, sondern die lebensspendende und auch ermutigende Person Gottes, auf die auch Jesus von Nazareth lebenslang angewiesen war und von der auch die Kraft seiner Auferstehung ausging. Entsprechend wirkt sich in der Konstitution von Schöpfung die personale Selbständigkeit des Geistes dergestalt aus, dass der Geist das Prinzip sowohl des Aufeinander-Bezogenseins als auch der dynamischen Bewegung ist» (Gregersen, N. H. o.c., 116-117).

²⁶ Pannenberg, W. *STh* III, 13: •Das Handeln des trinitarischen Gottes in seiner Schöpfung ist in allen seinen Gestalten ein Handeln des Vaters durch Sohn und Geist, ein Handeln des Sohnes im Gehorsam gegen den Vater und die Verherrlichung beider in der Vollendung ihres Werkes durch den Geist. Der Geist Gottes wird nicht erst bei der Erlösung der Menschen tätig, indem er sie in Jesus von Nazareth den ewigen Sohn des Vaters erkennen lehrt und ihre Herzen zum Lobpreis Gottes durch Glaube, Liebe und Hoffnung bewegt. Der Geist ist schon in der Schöpfung am Werke als Gottes mächtiger Atem, der Ursprung aller Bewegung und allen Lebens ist, und erst auf dem Hintergrund seiner Tätigkeit als Schöpfer allen Lebens kann sein Wirken in der Ekstase des menschlichen Bewusstseinslebens richtig verstanden werden, sowie andererseits seine Rolle bei der Hervorbringung des neuen Lebens der Totenaufstehung».

Dios *ad extra*, concretamos ahora aquella diversidad de la creación debida a la autodistinción del Hijo respecto del Padre en la figura concreta del ser humano, culminando de esta forma la explicación del fundamento trinitario de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios y de la existencia del hombre en general.

1.2. La autodistinción del Hijo respecto del Padre como fundamento de la creación del hombre

Al igual que era la autodistinción del Hijo para con el Padre el fundamento de la creación y existencia de una realidad distinta y autónoma de Dios, así como de la variedad de la obra creada, es también este mismo principio el que se aplica al caso concreto de la naturaleza humana; sólo que en un grado muy superior al del resto de seres creados, por cuanto también a partir de aquí habrá que explicar por qué el Hijo ha entrado en nuestra historia terrena en una forma humana particular, en un hombre concreto, y qué significado pueda esto tener, por un lado, para la divinidad del Hijo, y, por tanto, del mismo Dios, y, por otro lado, para el ser humano del hombre.

Pannenberg parte de la cristología a la hora de fundamentar y desarrollar el tratado de Dios y, dentro de éste, la doctrina trinitaria. Sabemos del Dios uno y trino por el Dios de Jesús de Nazaret, y, concretamente, por la peculiar relación que Jesús tuvo con Dios como Padre durante su vida entre los hombres. De tal forma esto es así que la humanidad concreta del hombre Jesús se ha convertido, por la libre voluntad de Dios, en vía de acceso al Padre para el resto de hombres y, a través de ellos, para toda la creación. El hombre Jesús de Nazaret es la forma de existencia finita, distinta y autónoma de Dios, que la persona del Hijo ha asumido en su naturaleza divina, siendo el Hijo el fundamento creador de la naturaleza humana de Jesucristo. Pero como el principio de la personalidad divina del Hijo en la eternidad del Padre venía dado en su autodiferenciación respecto de él, en la misma persona de Jesús es necesaria su autodistinción respecto del Padre para que el Hijo se hiciera hombre. Por eso la autodistinción del hombre Jesús respecto de Dios como

Padre viene a ser constitutiva desde el momento de la encarnación para el Hijo eterno en su relación con el Padre:

•El paso de la relación de Jesús con el Padre a la idea del Hijo eterno y, por tanto, a la diferencia entre Padre e Hijo en el mismo ser eterno de Dios, depende de y se realiza en el hecho de que Dios se revela como Padre en la relación de Jesús con él, no siendo, por tanto, Padre desde toda la eternidad más que como lo es en esta relación. Como no es imaginable que el Dios eterno se encuentre relacionado desde toda la eternidad con una realidad creatural temporal sin que su carácter creatural y temporal quedara anulado al convertirse en eterna ella misma por ser un correlato del Dios eterno, es necesario distinguir, por un lado, el aspecto de la pertenencia de Jesús a la divinidad eterna del Padre, como su correlato eterno, y, por otro lado, su realidad humana creada. Aquí se encuentra la raíz de la distinción entre un aspecto divino y un aspecto humano en la persona de Jesús, es decir, entre sus dos «naturalezas»²⁷.

Desde este principio, la naturaleza humana no puede ser comprendida como una realidad creada más entre otras y extrínseca en su diferencia, finitud y contingencia al ser de Dios. En la mediación de la humanidad del Hijo participan los hombres y toda la creación de la comunión de vida con el Padre; desde aquí es desde donde se ha de contemplar el papel del hombre dentro del conjunto de la creación. El Hijo eterno no sólo precede a la naturaleza humana del hombre Jesús de Nazaret, sino que es el fundamento de su ser creatural, del mismo modo, es el Hijo el fundamento no sólo de la realidad creada distinta y autónoma respecto al ser de Dios, sino de la concreción de esa diferencia ontológica del fruto de la actuación de Dios *ad extra* en el ser humano, y así, del sentido y el destino de todo hombre:

•La ascensión de una existencia humana por el Hijo eterno tampoco ha de concebirse como la adopción de una naturaleza esencialmente ajena a su divinidad, sino como el medio creado por él mismo para su suprema autorrealización en la línea de su libre autodiferenciación del Padre, y, por tanto, como la forma de realización de su ser eterno de Hijo; precisamente porque en esa existencia humana ha salido del ámbito de la divinidad para estar, como único Dios, unido al Padre en medio de la realidad

²⁷ Id. TS I, 337.

creada a través de su autodiferenciación de Él, consumando al mismo tiempo el destino del hombre como criatura y liberándolo así del extravío del pecado.²⁸

La persona divina del Hijo eterno es, pues, en su constitución interna como autodistinción respecto del Padre para su glorificación y la posibilidad de su paternidad divina, el fundamento de toda realidad creada²⁹ y, de una forma muy especial, del ser del hombre, en cuanto la propia autorrealización del Hijo ha pasado por la encarnación en humanidad, llegando a ser ésta constitutiva para el mismo ser de Dios en cuanto elemento determinante de la divinidad del Hijo. De esta forma, el Hijo no es sólo el fundamento de la creación del hombre, sino la realización de su realidad humana como tal en su identidad (subjektividad y personalidad) concreta³⁰ y en la consumación escatológica de su destino a la comunión de vida con Dios. Sólo la naturaleza humana es susceptible de una elevación hacia esa comunión de vida con Dios, por cuan-

²⁸ Id. *TS* II, 351.

²⁹ «In der Selbstunterscheidung Jesu vom Vater ist dieses Verhältnis (die Gemeinschaft des Menschen mit Gott) so realisiert, dass zugleich die Selbstverwirklichung Gottes in ihm an ihr Ziel gekommen ist, Jesus in seiner Selbstunterscheidung vom Vater zur Gottheit Gottes selbst gehört als der ewige Sohn, von dem die Versöhnung der Welt ausgeht» (Id. «Christologie und Theologie», en Id. *GsTh* II, 145).

³⁰ «Wie der ewige Sohn, so hat Jesus sein Verhältnis zum göttlichen Wesen nur im Verhältnis zu seinem Vater im Himmel. Aber in Jesu irdischer Geschichte fallen Ich und Selbst nicht zusammen. Wie bei jedem anderen Menschen müssen wir auch bei Jesus ein Ich auf der Suche nach sich selbst, nach seiner Identität, voraussetzen. Diese seine Identität kommt Jesus zu aus seiner Beziehung zu Gott, wie es wiederum auch von uns anderen gilt, wenn auch nicht in der Klarheit, die mit der besonderen Sendung, mit der Besonderheit des Selbstseins Jesu verbunden ist: das ist, dass er sich in seiner Verkündigung des Anbruchs der Gottesherrschaft als der Sohn erweist. Jesus ist also konkrete menschliche Person. Aber die Besonderheit seines menschlichen Personseins ist, dass er aus seiner besonderen Beziehung zum Vater der ewige Sohn ist. Er ist als Mensch nicht von Ewigkeit der Sohn, sondern erst aus der besonderen Stellung, in der er sein Selbstsein, seine Identität findet. Dass ihm dieses sein Personsein von Gott her zukommt, teilt Jesus mit allen Menschen; dass es das Personsein des ewigen Sohnes ist, darin liegt das einmalige Geheimnis seiner Individualität in ihrer besonderen Bestimmung» (Id. «Person und Subjekt», en Id. *GsTh* II, 93-94).

to no sólo es distinta del ser de Dios, como el resto de la creación, sino que además es consciente de ello, de la finitud y limitación de su propio ser a diferencia de la eternidad y la grandeza de Dios. Sin embargo, los hombres sólo podemos vivir plenamente esa autodiferenciación desde la persona de Jesucristo, pues únicamente él ha realizado plenamente en su existencia humana el destino para el cual el hombre ha sido creado en su radical diferencia respecto del Padre: glorificar a Dios con la propia existencia, en su distinción, libertad y autonomía, pero también en su eterna referenciabilidad al ser de Dios:

•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» del 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»³¹.

Por este ordenamiento final de la realidad creada en general y del hombre en particular a la manifestación definitiva de Jesucristo y, en él, hacia la consumación de la propia realidad humana en la persona del Hijo, llega Pannenberg a la conclusión de que también el ser y el existir del hombre tienen su origen en el Hijo. La persona del Hijo es así la cifra esencial del ser del hombre, por cuanto sólo en Jesucristo llega el ser humano al conocimiento de su autodistinción respecto del Padre y se abre así conscientemente a la actuación libre de Dios en su propia realidad; además, si el Hijo, en su autodistinción del Padre, no fuera el fundamento de la creación del hombre, la recapitulación escatológica de toda la humanidad en él sería algo extrínseco a la propia realidad

³¹ Id. *TS* II, 25.

humana, y no sería entonces el Hijo la consumación definitiva del auténtico ser del hombre.

De esta forma, teniendo el hombre como realidad creada, por una parte, su origen en el Hijo, en la posibilidad de alteridad que dimana de él en el seno de la actuación trinitaria hacia afuera del ser de Dios, y, por otra parte, siendo la naturaleza humana el lugar donde el Hijo ha realizado su divinidad en el tiempo por la encarnación, el ser humano se convierte así en medio dentro de la realidad creada para la manifestación de Dios en lo radicalmente diferente de sí mismo, en medio de lo temporal y contingente, en la finitud de la realidad que está fuera del ser divino. Pero el hombre no es medio para Dios en un burdo sentido utilitarista, sino como posibilidad de participación él mismo del ser de Dios en la comunión de vida con Él. La naturaleza humana creada desde el principio intratrinitario de la autodistinción constitutiva de la divinidad de las tres personas en Dios y asumida por el Hijo en el proceso de la autorrealización de su divinidad, en cuanto manifestación absoluta en medio de la realidad creada para conducirla efectivamente hacia su fin, es elevada a la participación en la vida en Dios a través de la persona del Hijo, y se convierte de esta forma en correlato constitutivo para el mismo ser de Dios también por el Hijo.

Con estas últimas consideraciones hemos establecido el principio relacional entre la cristología y la antropología a partir del misterio trinitario de la única esencia eterna de Dios. La naturaleza humana adquiere una nueva luz a raíz de las reflexiones sobre el ser de Dios y, concretamente, sobre el fundamento de la creación en la dinámica intratrinitaria propia de la realidad divina en su actuación hacia afuera de sí misma. En el acontecimiento de Jesús de Nazaret la fe cristiana descubre la determinación absoluta del ser del hombre por cuanto en la persona, la función y el destino de Jesús ha acontecido anticipadamente el fin de los tiempos por su resurrección de entre los muertos. Pero, del mismo modo, la reflexión cristiana conduce de este hecho, la consumación escatológica del destino y el ser del hombre, a la cuestión del origen, a la pregunta por el sentido de la creación del ser humano: de la escatología a la protología. También ahora Pannenberg vuelve la mirada a la historia concreta del hombre Jesús de Nazaret, descubriendo en ella las huellas de la Trinidad de

Dios y de su acción conjunta en la tríada de personas divinas que constituyen su misterio. Es este misterio el que descubre el lugar único que el hombre ocupa en medio de la obra creada por Dios. En la persona del Hijo sabemos del origen cristológico, de la realización cristológica y de la consumación cristológica del ser del hombre. Esto no es únicamente posible por la autodiferenciación divina del Hijo respecto del Padre, sino porque en este concepto trinitario de la dinámica eterna de la autodistinción no puede separarse de su realización en Jesucristo. El Hijo ha actuado en la creación del mundo posibilitando la particularidad diferenciada y autónoma, desde la eterna referencia al Creador, de las distintas criaturas concretas. No obstante, sólo en la persona de Jesús de Nazaret el Hijo ha llegado a identificarse plenamente con la particularidad de una realidad creada especial, es decir, con la humanidad de un hombre concreto.

Pero el Hijo no se ha introducido en la realidad creada en cualquier criatura. Ha sido en un hombre en lo que el Hijo eterno ha venido a existir en medio de la creación. Pues sólo en el ser humano se cumplen las dos características que para Pannenberg son indispensables para la encarnación del Hijo:

«La unión del Logos universal con una criatura particular sólo es posible en cuanto que tal criatura, en tanto que singular, es al mismo tiempo universal, de igual modo que el Logos es a la vez universal y concreto»³².

Según Pannenberg, esta condición sólo se cumple en el hombre. Sólo en el ser humano la particularidad irrepetible de una manifestación concreta de existencia adquiere una relevancia universal, al ser históricamente relevante y trascendente precisamente en su misma individualidad. Esta relevancia existencial hace referencia directa a la relación de lo creado con el Creador. La posibilidad de realización de esta relación sólo se da en el hombre, siendo esta misma realización la que constituye la singularidad individual del hombre Jesús (distinguiéndola de la singularidad del ser divino del Hijo). De esta forma el Hijo se halla unido a todo lo creado en su multiplicidad y diversidad mediante el hombre, y a éste

³² Id. *TS II*, 67.

mediante el hombre concreto Jesús de Nazaret, en cuanto en su ser integra a la humanidad entera. De ahí la interpretación que Pannenberg hace del concepto cristológico, crucial para nuestro tema, de encarnación:

«La encarnación no es, por tanto, extraña a la idea del Logos. Pertenece a la función del Logos, en cuanto principio descriptivo no abstracto, sino en cuanto concreto principio activo de la unidad del mundo. La encarnación es el centro integrador del orden histórico del mundo, que se funda en el Logos, pero que sólo alcanzará su configuración definitiva en el futuro escatológico de la consumación y transformación del mundo cuando Dios reine en su creación. Si ello es así, no cabe considerar la encarnación como un añadido extrínseco a la creación, como mero resultado de una reacción del Creador a la caída de Adán. Más bien constituye desde siempre la clave de bóveda del orden divino del mundo, la máxima concreción de la presencia operativa del Logos en la creación»³³.

En el hombre se tematiza la relación con Dios como Padre y Creador, por ello el Hijo se ha encarnado en humanidad. A partir de las reflexiones precedentes la naturaleza divina ya no se nos torna tan ajena y extraña a la naturaleza humana como en un principio, en la teología de la encarnación, nos podría haber parecido. Dios crea para darse, y como realidad personal que es, se da estableciendo una relación interpersonal. El hombre es el partner (libre y autónomo) surgido del autodespojamiento de Dios en el acto de darse de una forma plena en su creación. La capacidad relacional del hombre es lo que convierte su naturaleza en medio, al mismo tiempo, particular y universal para la glorificación de Dios por parte del resto de la creación. Y sólo la realidad del Hijo, del Logos encarnado, es la clave para descifrar la existencia del ser humano. El hombre tiene su razón de ser en sí mismo, pero entendido siempre desde la eterna referenciabilidad para con su Creador en y desde la autodiferenciación del Hijo, causa de la distinción pero, al mismo tiempo, de la unidad del Dios trinitario. En el hombre queda expresado en el seno de la realidad creada el ser íntimo de Dios, por cuanto Dios es relación de personas, y el hombre es posibilidad de

³³ Ibid. 68.

relación con Dios, desde su interna constitución y desde su referencia al resto de hombres y a la creación entera³⁴.

Por tanto, qué es el ser hombre sólo es comprensible desde el acontecimiento del Hijo encarnado, y esto fue siempre así, desde el origen mismo de su creación. Por eso el fundamento creador y la constitución del hombre lo encontramos en la persona eterna del Hijo encarnado. Por eso en Jesucristo se realiza el destino escatológico del hombre, llamado desde el inicio de su existencia a la comunión con Dios, comunión para la que era necesaria una naturaleza personal, relacional, libre, autónoma y diferente del Padre.

Ahora vamos a ver cómo entiende Pannenberg la realidad creatural concreta del hombre en el contexto de la teología de la creación en su relación cristológica constitutiva, relación que ya ha sido fundamentada, a través de la persona del Hijo, en el ser mismo de Dios como relacionalidad personal trinitaria constitutiva de su propia divinidad. El hombre es porque Dios ha querido salir de sí mismo y, con el mismo principio intratrinitario de la autodistinción personal, se ha dado en su acción hacia afuera, posibilitando así la creación de todo lo distinto de Él. El hombre es deseo de Dios, apertura constitutiva a Dios, porque Dios es deseo de autodonación, lo cual ha encontrado su máxima expresión en el envío del Hijo y la ascensión de un hombre concreto en el mismo despliegue de su divinidad.

2. LA REALIZACIÓN CRISTOLÓGICA DE LA «IMAGO DEI»

La antropología teológica de Wolfhart Pannenberg está configurada cristológicamente desde su misma determinación trinitaria. En general toda la teología de Pannenberg se puede decir que está estructurada cristocéntricamente, no sólo en cuanto a la metodología, sino muy especialmente en lo que respecta a los contenidos de los diversos tratados. Por otra parte, este cristocentrismo habría que calificarlo de

³⁴ «Lo que es vivo debe salir de sí mismo para poder encontrarse a sí mismo. Su existencia la encuentra fuera de su individualidad» (Id. *Fundamentos de cristología* (=FC), Ediciones Sígueme, Salamanca 1974, 490).

antropológico en la obra de nuestro autor. Por una parte, el punto de partida metodológico para una fundamentación legítima de la teología en la actualidad ha de pasar necesariamente, según Pannenberg, por la antropología, incluso por la asunción crítica de aquellas investigaciones no teológicas sobre el ser del hombre³⁵. Por otra parte, es primordialmente la antropología teológica la que es objeto de una lectura cristológica en la obra pannenbergiana. La existencia del ser humano está fundamentada en el mismo ser de Dios por la persona del Hijo. Las consecuencias de este hecho para la cristología serán vehiculadas a través de las ideas de encarnación y salvación. Respecto a la antropología teológica, la aplicación de este principio cristológico-trinitario obtendrá sus primeros resultados en la interpretación cristiana de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. Además, desde este mismo principio se posibilita una lectura cristológico-antropológica de toda la historia de la salvación, abarcando en la misma y única voluntad divina de darse en el hacia-fuera-de-sí-mismo, actuando y creando, y en su desig-nio salvífico el origen, el desarrollo y la consumación del ser humano.

A la luz del acontecimiento de Cristo toda la realidad queda reinterpretada, la historia de la salvación y el ser humano también. A partir de Jesucristo, el hombre sólo puede ser comprendido por la reflexión cristiana bajo el prisma de la encarnación, encarnación que para Pannenberg abarca toda la vida de Jesús: nacimiento, historia personal, función y destino, pasión, muerte, resurrección y glorificación junto al Padre. La teología pannenbergiana sólo puede entender y explicar el misterio del hombre a la luz del misterio del Verbo encarnado, porque Jesucristo ha realizado el destino creatural del hombre a ser imagen de Dios, a participar de la realidad divina en la comunión de vida con Dios. El ser del hombre es comprendido por Pannenberg como un proyecto, un proyecto de Dios; el proyecto de darse a sí mismo a partir de sus relaciones intratrinitarias en su actuación *ad extra*. De

³⁵ Cf. Pannenberg, W. «Introducción: Teología y antropología», en Id. *Antropología en perspectiva teológica. Implicaciones religiosas de la teoría antropológica (=APT)*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1993, 15-30.

ahí que en la antropología teológica de Pannenberg resuenen vivamente las ideas de Karl Rahner:

«Desde esta perspectiva —empujando al hombre a su más alto y más oscuro misterio— se podría definir al hombre como lo que surge cuando el decir-se de Dios, su Verbo, es dicho amando en el vacío de la nada sin-dios; y es que el Verbo abreviado de Dios ha sido llamado Logos hecho hombre. La abreviatura, la cifra de Dios es el hombre, es decir, el Hijo del hombre y los hombres que, en definitiva, son porque el Hijo del hombre había de existir. Cuando Dios quiere ser no-dios surge el hombre. Ni más ni menos, y otra cosa no podríamos decir. Con ello el hombre no ha sido interpretado, naturalmente, hacia lo superficial y cotidiano, sino introducido en el misterio siempre incomprendible. Pero él es tal misterio»³⁶.

Pannenberg participa plenamente en su proyecto antropológico de las intuiciones más geniales y sugerentes del teólogo católico. A partir del acontecimiento de Jesús de Nazaret, la humanidad no puede ser comprendida simplemente como el material previo necesario para que el Hijo se encarnara en medio de la creación, pues esto llevaría inevitablemente al extrinsecismo en la teología de la encarnación, sino que la humanidad es lo que deviene y se origina por la encarnación del Logos. El hombre es el misterio de la autoexpresión del ser de Dios en su darse hacia afuera de sus relaciones intratrinitarias constitutivas. Desde Cristo, el hombre participa ya eternamente del misterio de su fundamento. Dios ha asumido plenamente la humanidad del hombre en el misterio humano-divino del Hijo; Dios se dice en aquello que nos constituye, en lo que nosotros somos. Y es la misma posibilidad de que Dios se autorrealice en el afuera de sí mismo a partir de las relaciones intratrinitarias que conforman su realidad divina, la que expresa, realiza y consume el origen del ser humano, y, con él, su ser y su existencia completas. El hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, para ser asumido en imagen y semejanza de Dios, como destino a la realización icónica divina acontecida en Jesucristo. El hombre ha sido creado para ser hijo en el Hijo.

³⁶ Rahner, K. «Para la teología de la encarnación», en Id. *Escritos de teología IV*, Ediciones Taurus, Madrid 1961, 153.

Por ello, por el acontecimiento de la encarnación, la humanidad no es algo extrínseco a la divinidad del Hijo, algo extraño a su ser, sino la expresión privilegiada de la persona del Hijo en su salida automanifestativa del misterio de Dios, asumiendo en el hombre el fruto completo de su actuación hacia afuera, de tal forma que a partir de Jesucristo ya no se puede hablar de Dios sin hablar del hombre, y viceversa. El Dios de los cristianos es un Dios humanado, un Dios que ha creado al hombre para darse a sí mismo en humanidad. De ahí el concepto pannenbergiano de «autorrealización» de Dios. No es que antes de la creación del hombre o, mucho más, antes de Jesucristo, Dios no fuera el que es y el que ha sido y será eternamente; pero en la reflexión teológica no podemos hacer malabarismos con el entendimiento y con la realidad: el hecho es que Dios se ha hecho hombre y por esto hemos conocido su grandeza y su amor. Hay un antes y un después en el ser de Dios tras el acontecimiento de la encarnación del Hijo, porque así Dios lo ha querido, por su libre voluntad. Y ese después ha querido que únicamente a partir de la encarnación del Verbo Dios se dijera de una forma definitiva en medio de su creación a los hombres. El proceso de la autorrealización del ser de Dios pasa por su deseo de manifestarse, de darse en el *ad extra* de su propia realidad, y esto es lo que ha sucedido en la persona de Jesucristo. Y todavía queda una segunda manifestación total de su ser con el señorío absoluto de su reinado, con la segunda venida del Hijo para sometérselo todo al Padre. Todo esto es lo que encierra la idea de autorrealización de Dios, no un proceso de devenir, de llegar a ser lo que no se era, sino un proceso fruto de su amor de darse, de llegar a reinar en la vida de todo hombre y de toda la realidad. En este proceso el hombre está llamado a ser lugar y mediador de la comunión de la creación con Dios, por eso ha sido creado a imagen de Dios, para expresar en la realidad de su ser la inagotable riqueza y el misterio insondable de la virtud creadora de Dios, y, así, por esa imbricación constitutiva entre el ser de Dios —unidad y unicidad de ser en la trinidad relacionalmente autodiferenciadora— y el actuar de Dios —expresión del ser de Dios hacia afuera de su propio misterio—, entre Trinidad inmanente y Trinidad económica.

2.1. *La determinación cristológica de la constitución teónoma del ser del hombre*

La definición teónoma de la naturaleza humana se desprende seguidamente de las consideraciones pannenbergianas sobre el ser y el actuar de Dios. Al igual que el fundamento de la creación del mundo era situado por Pannenberg en la autodiferenciación intratrinitaria del Hijo respecto del Padre, este mismo hecho determina la posibilidad de la creación y la existencia de la realidad humana. Pero la libertad y autonomía del hombre se sitúan respecto al resto de la creación en un grado superior debido a que el hombre sabe de su existencia, es consciente de su autonomía y finitud, y, en la mayor parte de los casos, incluso de su referenciabilidad constitutiva hacia el ser de Dios. Desde este fundamento intratrinitario del mundo y del hombre, la historia de la creación es considerada por Pannenberg como un camino hacia la realización de la relación con Dios Padre por parte de las criaturas en cuanto éstas son expresión *ad extra* de la autodistinción constitutiva de las personas divinas del Padre y el Hijo. Además de este principio intratrinitario, la creación del hombre tiene su fundamento también en lógica divina de la diversidad y la unidad de la creación.

Al mismo tiempo que el Logos es el principio productivo de la realidad distinta de Dios lo es también de la diferencia y la diversidad entre las manifestaciones finitas, así como de la interna unidad entre ellas por ser también el Logos origen del orden de las relaciones entre las distintas criaturas. Así, la particularidad y la unidad de la creación son también el fruto *ad extra* de la autodistinción del Hijo respecto del Padre en las relaciones intratrinitarias. El ser humano forma parte de esa tensión ontológica creatural entre unidad y diversidad; pero dentro de ella juega un papel central, por cuanto siendo como es un elemento más dentro de la multiplicidad creatural y contribuyendo a la unidad de ésta por su capacidad relacional con el resto de la creación, la humanidad del hombre ha sido asumida históricamente por el Logos para darse y manifestarse en medio de la particularidad de la realidad creada, de tal forma que la naturaleza humana se ha convertido por la ascensión del Logos en la máxima concreción del ser de Dios en aquello distinto de sí mismo y fruto de su acción hacia afuera. Ya antes de Jesucristo sabía el hombre

de su determinación teónoma, no sólo como parte de la creación obra del amor de Dios, sino por su peculiaridad creatural al haber sido creado directamente a imagen de Dios, como proyecto, como destino a ser imagen de Dios. Pero sólo en Jesucristo ha llegado el hombre a la verificación concreta de su creación icónica. La universalidad teónoma de la creación y la universalidad y particularidad teónomas del ser del hombre son posibles en virtud de la entrada de Dios en la persona de su Hijo en la historia concreta como el *singular universal*, en el sentido de que en Jesucristo se da, por un lado y por su humanidad, la particularidad propia de una criatura concreta, y, por otro lado, por su divinidad, la asunción de toda realidad creada a través de su carácter proléptico escatológico, por ser la consumación efectiva anticipada de toda la creación.

A través de la humanidad asumida por el Logos en su encarnación, Dios se autoidentifica con la cualitativa singularidad histórica del hombre Jesús de Nazaret, y es esta auto-donación de Dios por la asunción de una realidad creada la que supone una referencia necesaria hacia la economía divina distinta de la vida y el destino de Jesús³⁷. En este principio encontrará su fundamento la continuidad en Jesucristo entre la obra creadora, la obra reconciliadora y la obra consumadora de Dios para con el hombre y el mundo.

Desde aquí defiende Pannenberg la tesis del principio antrópico de la creación. El hombre es el fin de la creación, pero no por sí mismo, sino porque ha sido en la naturaleza humana, concretamente en la de Jesús de Nazaret, donde Dios ha llevado a cabo en el Hijo la comunión de la criatura con el Creador. Esto mismo lleva a Pannenberg a afirmar que, junto a la ya aceptada universalmente teoría de la evolución, la reflexión cristiana sobre el hombre, asumiendo críticamente los principios de esta teoría, puede concluir que toda la historia del universo se presenta como prehistoria con respecto a la aparición del hombre, es, con otras palabras, lo que

³⁷ «Die Eigenart Jesu als die endgültige Selbstoffenbarung Gottes kann man somit nur behaupten, wenn man diese Offenbarung als den Scheinwerfer benutzt, der auch die Wahrheitsmomente ausserchristlicher Wahrnehmungen von Gott und der Welt erhellen kann» (Gregersen, N. H. l.c., 111).

Pannenberg entiende por creatividad de la vida a partir de la actividad creadora divina o el principio antrópico de la realidad creada³⁸. En virtud del Logos fundamento de la creación, el universo se halla dispuesto en su misma estructura y en la dinámica del acontecer dentro de él al surgimiento de la vida humana:

«La doctrina cristiana tradicional ha desarrollado, en conexión con la doctrina de la encarnación, la tesis de la posición central del hombre en el universo, independientemente de que se acepten o no otros seres inteligentes y muy superiores al mismo hombre (...) Según la doctrina cristiana, en Jesús de Nazaret se ha hecho hombre el Logos que actúa en todo el universo, por lo que el hombre y su historia asumen una función clave con respecto a la unidad y al destino de la creación entera.»³⁹.

³⁸ Cf. Ibid. 79. «The excursion into biblical exegesis was necessary to meet the charge of modern creationists that the doctrine of evolution and especially the derivation of the emergence of the human race from the evolutionary process of animal life contradicts the biblical creation stories. When in the Bible animal life is seen as a product of the earth and the formation of human life as «living soul» is understood as analogous to animal life, then there is no reason why the human being should not have emerged from the evolution of animal life. The idea of evolution as such is a modern concept and cannot be derived from biblical conceptions. But it is not opposed to the basic concerns of the Biblical conceptions of the origin of animal and of human life. This can be affirmed as long as the modern idea of evolution does not exclude the creative divine activity within the entire process of evolution (...) The spontaneous creativity of life is the form of God's creative activity» (Id. «Human Life: Creation versus Evolution?», en Id. *BSTh* II, 118-119). Acerca del «principio antrópico»: «Ist die Hervorbringung dauerhafter Gestalten einschliesslich der Lebensformen und zuletzt des Menschen als *Zweck* der naturgesetzlichen Ordnung des Universums zu verstehen? Das behaupten heute die Befürworter der Annahme eines 'anthropischen Prinzips' der Geschichte des Universums, jedenfalls in der stärkeren Form dieser These, wonach nicht nur wichtige Konstanten des kosmischen Geschehens so eingerichtet sind, dass sie *faktisch* in ihrer Gesamtheit die Entstehung von Leben —und schliesslich von intelligentem Leben— ermöglichen, sondern dass ihr Vorhandensein die Entstehung von Leben geradezu zur notwendigen Folge habe, so dass das Universum von Anfang an darauf eingerichtet zu sein scheint, solches Leben hervorzubringen» (Id. «Die Frage nach Gott als Schöpfer und die neuere Kosmologie», en Id. *BSTh* II, 88).

³⁹ Id. *TS* II, 81.

Pero es ya este principio antrópico de la realidad creada el que es objeto de una relectura cristológica en la teología de Pannenberg. Nuestro autor afirma que de otro modo no podría ser aceptable semejante idea, el hombre como meta de la creación del universo⁴⁰. Sólo desde la perspectiva de la encarnación del Verbo, de la voluntad de Dios de que toda la creación participe de su vida divina a través del Hijo, puede sostenerse teológicamente esta afirmación. Las razones que argumenta Pannenberg son, por una parte, el peligro de un inaceptable antropocentrismo que determinaría la relación entre Dios y la creación fruto de su acción trinitaria hacia afuera, y, por otra parte, que el denominado principio antrópico por sí mismo y por las meras leyes de la evolución pondría en duda el valor del resto de la creación en cuanto producto del amor libre creador de Dios:

⁴⁰ No hay que perder de vista en este punto el particular rechazo que el principio antrópico ha encontrado entre los científicos contemporáneos más eminentes: «Hemos evolucionado desde las cosmologías geocéntricas de Ptolomeo y sus antecesores, a través de la cosmología heliocéntrica de Copérnico y Galileo, hasta la visión moderna, en la que la Tierra es un planeta de tamaño medio que gira alrededor de una estrella corriente en los suburbios exteriores de una galaxia espiral ordinaria, la cual, a su vez, es solamente una entre el billón de galaxias del universo observable. A pesar de ello, el principio antrópico fuerte pretendería que toda esa vasta construcción existe simplemente para nosotros. Eso es muy difícil de creer» (Hawking, S. W. *Historia del tiempo. Del «big bang» a los agujeros negros*, Alianza Editorial, Madrid 1999). Otra voz crítica, esta vez desde el mundo de la biología, la encontramos en las palabras del etólogo de Oxford Richard Dawkins: «Aunque parezca lo contrario, el único relojero que existe en la naturaleza es la fuerza ciega de la física, aunque desplegada de manera especial. Un verdadero relojero tiene una previsión: diseña sus engranajes y muelles, y planifica las conexiones entre sí, con una finalidad en la mente. La selección natural, el proceso automático, ciego e inconsciente que descubrió Darwin, y que ahora sabemos que es la explicación de la existencia y forma de todo tipo de vida con un propósito aparente, no tiene ninguna finalidad en mente. No tiene mente ni imaginación. No planifica el futuro. No tiene ninguna visión, ni previsión, ni vista. Si puede decirse que cumple una función de relojero en la naturaleza, ésta es la de relojero *ciego*» (Dawkins, R. *El relojero ciego*, Editorial Labor, Barcelona 1989, 5; cf. también del mismo autor: *El gen egoísta*, Editorial Labor, Barcelona 1986).

«Se puede describir la creación de la vida y la del hombre entre los seres vivos como fin del universo, como ha afirmado la tradicional doctrina de la creación. Sin embargo, teológicamente, con semejante afirmación van unidos dos problemas: primero, esta idea conlleva el peligro de una desmesurada representación antropomórfica de la relación del Creador hacia su creación, y en segundo lugar, la mencionada consideración sobre la creación del hombre como meta del universo pasa fácilmente por alto que todo lo creado es también producto del amor creador de Dios y únicamente existe por su propia voluntad, no simplemente por cualquier otra voluntad»⁴¹.

En el primer caso se estaría poniendo incluso en peligro la concepción cristiana de Dios como Creador, ya que la actuación de Dios estaría dependiendo de una forma absoluta de aquello que como meta está relacionado con el futuro de la realidad, y que, como tal, sería distinto de la actualidad de la misma acción creadora de Dios, además de estar condicionado y ser producido dicho futuro de la actuación creadora de Dios a través de la elección y la entrada en acción del medio humano adecuado para ello. De esta forma no habría simultaneidad entre pasado, presente y futuro en la eternidad de Dios tal y como se desprende de la idea cristiana de su ser divino⁴², sino que el eterno presente del Dios de los orígenes

⁴¹ Pannenberg, W. «Die Frage nach Gott als Schöpfer und die neuere Kosmologie», en *Id. BSth* II, 89: «(In dieser Perspektive kann sich durchaus), wie es die traditionelle Schöpfungslehre behauptet hat, die Erschaffung des Lebens und unter den Lebewesen die des Menschen als Zweck des Universums darstellen. Mit einer solchen Aussage sind jedoch, theologisch gesehen, zwei Probleme verbunden: Erstens enthält sie die Gefahr einer übermässig anthropomorphen Vorstellung vom Verhältnis des Schöpfers zu seiner Schöpfung, zweitens geht eine auf die Erschaffung des Menschen als Zweck des Universums abzielende Betrachtungsweise leicht darüber hinweg, dass jedes Geschöpf als Produkt der schöpferischen Liebe Gottes auch und zuerst um seiner selbst willen existiert, nicht lediglich um eines andern willen».

⁴² «La presencia de las realidades creadas ante Dios ha de ser considerada también como transtemporal. Lo que se halla presente ante Dios pertenece, en su propio nivel de realidad creada, a tiempos diversos. Para Dios es y permanece siempre presente. Pero la eternidad de Dios no necesita recurrir a ninguna clase de memoria ni de expectación, pues por su misma naturaleza es simultánea con todo acontecer en el sentido más estricto de la palabra: (...) Dios, por su omnipresencia, se halla presente a toda criatura en su propio lugar. La eternidad es la presencia indivisa de

nes de la historia del mundo vendría condicionado por su futuro, en el cual sería un Dios distinto al del comienzo de la creación, debiéndose al adecuado logro de su criatura cime-
ra. Y en el segundo caso se atenta contra la dignidad de cada criatura fruto del amor creador divino y de la autodistinción intratrinitaria del Hijo respecto para con el Padre, por cuanto el resto de la creación queda determinado como un simple medio para el éxito de la especie humana. Por supuesto que Pannenberg defiende la idea de que todo en la creación es medio recíproco para el ser del resto de entes, pero en este carácter mediador adquiere cada cosa creada su relación con el Creador, y esto es lo que otorga su inviolable dignidad a toda la creación⁴³. Por tanto, subraya Pannenberg la ineludible necesidad de la determinación cristológica para la afirmación teológica de que el hombre es el fin de la creación. Es en este mismo sentido en el que nuestro autor insiste en el papel del Espíritu Santo como principio vivificador al que toda criatura debe la misma posibilidad de la existencia, de vivir. Especialmente hay que recordar esto en el caso del hombre, el cual es «barro» que respira en virtud del aliento divino. La diferencia y la unidad de todas las criaturas entre sí y con respecto al Padre resulta impensable para la fe cristiana sin una mutua respectividad entre ellos en el Espíritu, al igual que la comunión del Hijo con el Padre se realiza siempre también por medio del Espíritu⁴⁴.

la vida en su totalidad. Esto no ha de concebirse en el sentido de una presencia que particulariza lo pasado, por una parte, y lo futuro, por otra, sino como una presencia transtemporal que, a diferencia de la experiencia humana del tiempo, no conoce un futuro fuera de sí. Lo que tiene un futuro fuera de sí mismo, tiene su presente limitado por él. Sólo puede ser eterno un presente no separado de su futuro y para el que, por eso, nada se hunde tampoco en el pasado» (Id. *TS* II, 99).

⁴³ Ibid. 125.

⁴⁴ «El dinamismo del Espíritu tiende a eso: a garantizar a las formas creadas su duración por la participación en la eternidad y a preservarlas frente a las tendencias de disolución derivadas de la independización de las criaturas. Así, el dinamismo del Espíritu divino ha de considerarse como campo de acción en conexión con el tiempo y el espacio: con el tiempo, por el poder del futuro que garantiza a las criaturas un presente y una duración propios; con el espacio, por la simultaneidad de las criaturas en su duración. Desde la posición de la criatura, su origen en

Desde el acontecimiento de Jesucristo ya no podemos seguir hablando de la constitución teónoma del ser del hombre, como fruto del decirse de Dios a sí mismo en lo que es radicalmente distinto de Él, más que desde la autodistinción intratrinitaria del Hijo respecto del Padre y de la encarnación del Logos en humanidad. La afirmación consecuente de la determinación teónoma del ser del hombre de que toda la creación se orienta a su aparición, del principio antrópico de toda la creación, sólo puede sostenerse en la teología cristiana, según Pannenberg, siendo entendido como resultado del principio crístico de la acción de Dios *ad extra*; principio por el cual se afirma de todas las criaturas que proceden de la autodiferenciación del Hijo con respecto al Padre sólo de una manera indirecta, y por el que se certifica que participan igualmente en la autodiferenciación del Padre frente al Hijo, por la que las criaturas son también afirmadas y queridas por el Padre como expresión del amor divino con que ama al Hijo. El hombre participa del amor de Dios en cuanto es expresión creada de aquella autodistinción intratrinitaria constitutiva del ser de Dios entre el Padre y el Hijo, y se representa como meta de la creación por su saber de sí mismo y de su distinción de Dios por la autoconciencia reflexiva que le sitúa como mediador para la relación del resto de la realidad creada con Dios, de tal forma que en el hombre se relacionan todas las criaturas entre sí en su respectividad y diferencia para con Dios. Así que sólo precisamente en cuanto es en el hombre Jesús de Nazaret donde halla su forma definitiva el destino de la creación a la comunión con Dios, puede decirse que el orden de la creación en el tiempo tiene la forma de desarrollo hacia el logro del hombre; porque en este mismo hecho se manifiesta una economía de la obra creadora divina orientada a la encarnación del Hijo. Es en el Hijo desde donde el hombre está llamado a ser según su destino lugar y mediador de la comunión de la creación con Dios. Es la cercanía del hombre, en virtud del Hijo y su mediación creadora, respecto a Dios lo que funda la interpretación cristiana de la posición del hombre en el conjunto de la obra creada como su meta, en cuanto capacidad máxima de relacionalidad y diferenciación

el futuro del Espíritu se representa como pasado. Pero la actuación del Espíritu mismo sale siempre al encuentro de la criatura como su futuro, que incluye su origen y su posible consumación» (Ibid. 110).

respecto de la realidad divina. Ya que sólo el hombre llega a distinguir reflejamente la realidad divina en cuanto distinta de todo lo creado⁴⁵. El hombre no sólo es de hecho distinto de Dios, sino que tiene también conciencia de esta distinción, de su autonomía, libertad y finitud, a diferencia de la eternidad de Dios. Es este mismo fenómeno característico del ser humano el que posibilita a Pannenberg el principio de que el hombre es religioso por naturaleza⁴⁶: para el hombre se vuelve temático algo que determina siempre el ser de todo lo finito, esto es, ser distinto de lo infinito y también del resto de lo finito⁴⁷. Este mismo hecho fundamenta la idea pannenbergiana de que la doctrina cristiana de la creación ha de mostrar al hombre como testimonio de la realidad divina, precisamente en la definición religiosa de su constitución humana⁴⁸.

⁴⁵ «En el caso del hombre hay que añadir que la relación con Dios se tematiza de un modo explícito, y precisamente como condición de la propia existencia creada y de su sustancia. En el hombre se hace temático lo que objetivamente se da en todo ser creado: que todas las criaturas deben su existencia a la ininterrumpida acción creadora de Dios (...) La autonomía creada no puede tener consistencia sin Dios o contra Dios. Tampoco necesita ser conquistada frente a Dios, pues ella es la finalidad de su actuación creadora (...) De todos modos, este tema sólo aflora cuando la criatura es capaz de comprenderse a sí misma y a todo lo creado, en su finitud, como distinta de Dios. Esto es lo que acontece en el plano del hombre» (Ibid. 147).

⁴⁶ «Zur Gottheit Gottes gehört, dass er nur sich selber beweisen kann. Aber ich meine, man kann zeigen, dass die menschliche Wirklichkeit ohne die religiöse Dimension und Thematik verkürzt dargestellt wird, dass also Religion zum Menschsein des Menschen gehört (...) Ich behaupte nur, dass man mit guten Gründen, mit Argumenten aufweisen kann, dass die Wirklichkeit des Menschen in den verschiedensten Phänomenbereichen eine solche religiöse Dimension hat» (Id. «Anthropologie in theologischer Perspektive. Philosophisch-theologische Grundlinien», en Id. (ed.) *Sind wir von Natur aus religiös?*, 93, 94).

⁴⁷ Id. *TS II*, 316s.

⁴⁸ «Denn das ist die Voraussetzung dafür, dass die Theologie sich auf die Wirklichkeit des Menschen als Zeugnis für die Wirklichkeit Gottes berufen kann. Eine nur atheistisch beschriebene Wirklichkeit der Welt und des Menschen kann nicht als Zeugnis für die Gottheit Gottes als des Schöpfers des Himmels und der Erde in Anspruch genommen werden. Entsprechendes gilt übrigens auch für die Naturwissenschaften im allgemeinen. Was den Menschen angeht, hängt die Wahrheit christlichen Redens von Gott dem Schöpfer daran, dass die Wirklichkeit des Menschen mit Recht als durch sich selbst schon auf Gott bezogen in

Concluimos con la reflexión central a la que nos ha conducido el desarrollo de las consideraciones precedentes acerca de la determinación cristológica de la constitución teónoma del hombre: el destino del hombre como criatura y su sentido como meta de la creación se fundamentan en su orientación creatural a la encarnación del Hijo en él. La auto-distinción del Hijo eterno con respecto al Padre se realiza en el ser humano como posibilidad de relación diferenciada consciente de la criatura con el Creador. El sentido de la existencia humana es glorificar a Dios como a su fundamento y su fin, sólo sometiéndose en el Hijo como criatura a Dios como a su Creador es como participa el ser humano de este su destino y su sentido. Sólo desde una perspectiva cristológica puede comprenderse cristianamente, según Pannenberg, la realidad teónoma del ser del hombre, su destino a la comunión de vida con Dios junto al resto de las criaturas por la mediación humana, y el principio antrópico en la evolución de la realidad creada. Porque sólo en Jesús de Nazaret ha acontecido ya de una forma proléptica pero definitiva todo lo que teológicamente se afirma del ser humano. Sólo en la perspectiva de la encarnación del Hijo puede establecerse correctamente una visión completa de la realidad teónoma del hombre⁴⁹.

Anspruch genommen werden kann» (Id. «Anthropologie in theologischer Perspektive. Philosophisch-theologische Grundlinien», en Id. (ed.) *Sind wir von Natur aus religiös?*, 92).

⁴⁹ «Erst im Hinblick auf die Inkarnation des Sohnes im Menschen Jesu ist nach Pannenberg die theologische Behauptung vertretbar, dass das schöpferische Werk Gottes im Menschen zu einem Ende gekommen und dass sogar das ganze Universum auf ihn geschaffen ist. Vielleicht wird man diese letztlich christologische Begründung der Einzigartigkeit des Menschseins am besten so auslegen, dass das ganze Universum primär auf den ewigen Sohn Gottes hin geschaffen ist, der in Gott das ewige Prinzip der Andersartigkeit ist. So entwickelt sich auch die Evolution nicht im einem stetigen Fortschritt, sondern hat nach christlichem Maßstab eigentlich schon in dem einen Menschen, dem Gekreuzigten Jesus von Nazareth, ihre Gipfel erreicht» (Gregersen, N. H. *l.c.*, 119).

2.2. La identidad del hombre y el origen cristológico de la «*imago Dei*»

Para una interpretación correcta de la teología de la *imago Dei* Pannenberg considera absolutamente necesario que la idea de la imagen de Dios no debe ser comprendida como un estado originario del hombre, relacionado directamente con el pecado original por cuanto implicaría la pérdida de aquél y la necesidad de una redención para su futura recuperación. Pannenberg cree que de esta forma, la doctrina creacionista de la imagen de Dios pierde toda la fuerza novedosa que ha adquirido desde la fe cristiana. Si el Hijo es el fundamento de la creación de una realidad autónoma y diferente respecto del ser de Dios en su acción hacia afuera, el mismo misterio del Hijo ha de ser plenamente integrado a partir del acontecimiento de Jesús de Nazaret en la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios. Para ello, Pannenberg, ayudado en este punto por el pensamiento de Herder⁵⁰, establece que la creación del hombre a imagen de Dios consiste en su mismo origen en una *destinación* del hombre a aquello que él debe ser y llegará a ser. De esta forma la idea de la imagen de Dios pasa a ser en nuestro autor de un inicio ya clausurado en el origen del ser humano a destino del hombre, que sólo en la consumación escatológica al final de

⁵⁰ Herder, al hablar del hombre como «*imago Dei*», no está presuponendo ningún estado original de perfección del ser humano, sino que, más acorde con la perspectiva moderna evolucionista sobre la especie humana y su aparición en la historia de la vida trata de una «*imago Dei*» en devenir, en desarrollo. Ser a imagen y semejanza de Dios es la noción teleológica del ser hombre en cuanto tal, según la convicción de Herder de que «no somos todavía hombres propiamente dicho, sino que nos estamos haciendo hombres a diario» (Herder, J. G. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* IX, 1, 2). Gracias a este su destino, ser imagen de Dios, es impulsado el hombre en su vida en dirección a esta meta. Sólo la fe en la providencia hace comprensible la noción de Herder de la imagen y semejanza de Dios. Esta es, por una parte, la meta y el destino del hombre, cuya forma definitiva (eso que Herder llama «la verdadera figura divina del hombre» Ibid. V, 5), sólo se alcanzará en una existencia distinta. Pero, por otra parte, ya ahora está presente en esbozo en el hombre, y presta a la vida de éste una dirección y un impulso, de modo comparable a lo que sucede en la vida de los animales gracias al aparato instintivo de éstos.

su historia será realizado definitivamente. Y es justamente en este lugar donde Pannenberg ve absolutamente indispensable la perspectiva cristológica para el desarrollo teológico adecuado de la doctrina de la imagen de Dios:

«La identidad del hombre con su destino divino sólo puede ser realizada actualmente por gracia de Dios, y concretamente a través de la aceptación del perdón divino en vista de su existencia malograda por el pecado. La realización de la identidad del hombre con su destino en la intención creatural de Dios, de tal forma que también el hombre alcanza la meta de su destino, desborda por lo tanto los límites de una mera antropología. Esta historia guiada hacia la salvación del hombre encuentra su desarrollo a través de la cristología, la doctrina de la gracia y la escatología»⁵¹.

Pannenberg señala que el hecho de que en Jesucristo se ha realizado el destino escatológico del hombre se expresa en el lenguaje neotestamentario diciendo que Cristo es la imagen de Dios. Si bien, según el Antiguo Testamento, el hombre como tal fue creado a imagen de Dios, de forma que este concepto caracteriza a la naturaleza esencial del hombre, sin embargo la teología de los primeros siglos consideró que la naturaleza esencial del hombre se ha realizado únicamente en Jesucristo y por medio de él. De ahí, señala Pannenberg, que la observación del primer capítulo del Génesis de que el hombre fue creado a imagen de Dios, se ha interpretado en la teología cristiana, a partir del siglo II (aunque ya en Pablo encontramos esta intuición con su teología tipológica de los dos adanes⁵²), en el sentido de que el hombre, por su natura-

⁵¹ Pannenberg, W., «Anthropologie in theologischer Perspektive. Philosophisch-theologische Grundlinien», en Id. (ed.) *Sind wir von Natur aus religiös?*, 102: «Die Identität mit seiner göttlichen Bestimmung kann ihm nur durch Gottes Gnade gegenwärtig zuteil werden, und zwar im Hinblick auf seine durch die Sünde verwirkte Existenz durch Annahme der göttlichen Vergebung. Die Realisierung der Identität des Menschen mit seiner Bestimmung in Gottes Schöpfungsabsicht, so dass der Mensch als Ziel seiner Bestimmung auch erreicht, übersteigt daher die Schranken einer blossen Anthropologie. Diese auf das Heil des Menschen hinführende Geschichte findet ihre Entfaltung durch Christologie, Gnadenlehre und Eschatologie».

⁵² «La doctrina cristiana de la imagen de Dios en el hombre ha de tener en cuenta las afirmaciones paulinas sobre Cristo como imagen de

leza, está orientado hacia la imagen de Dios como hacia su destino: un destino que, no obstante, no se ha revelado sino en Jesucristo:

«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»⁵³.

Ya en esta primera presentación del tema de la imagen de Dios aparece en Pannenberg el término «destino», relacionado directamente con la cuestión de la configuración de la naturaleza humana a imagen de Dios. Vamos a resumir brevemente en tres puntos los distintos elementos de la teología de Pannenberg que nos serán útiles para establecer un hilo de continuidad entre su antropología fundamental, la teología de la imagen de Dios y el contenido de aquella determinación cristológica del destino del hombre que anteriormente hemos descrito:

a) Por un lado, comprobamos que Pannenberg halla en los resultados de las investigaciones antropológicas, llevadas a cabo en el terreno filosófico, el criterio de plausibilidad y de verificación del contenido antropológico implícito en la idea veterotestamentaria de la imagen de Dios. Concretamente nos referimos a las categorías de «apertura al mundo» (*Weltoffenheit*), «excentricidad», y la consideración del hombre como «proyecto», como eterna y radical pregunta que

Dios, en la que han de ser transformados todos los demás hombres, para explicar el destino del hombre en general a conformarse con la imagen de Dios» (Id. *TS* II, 227). «Para Pablo, el apóstol de los gentiles, con la aparición de Cristo todo el anterior ser del hombre ha sido relevado por una fundamental forma nueva de ser hombre: frente al primer Adán surgió con Jesús —y de modo decisivo con su resurrección— una figura nueva y definitiva del hombre, cuya «imagen» portamos todos; es decir, de acuerdo con la cual todos debemos estar configurados (Rom 8, 29). Ya no es nada más que un ser vivo, sometido, como tal, a la muerte, sino que su vida está penetrada por el origen de toda vida y es, por lo tanto, inmortal. Es, así, espíritu creador de vida (1 Cor 15, 45s)» (Id. *APT*, 629).

⁵³ Id. *DH*, 12.

tiene que responderse a sí mismo. Pannenberg lleva a cabo una apropiación crítica de dichos conceptos para su antropología teológica, buscando un correcto empleo teológico de estos fenómenos del ser hombre que describen las disciplinas antropológicas⁵⁴. Considera que la llamada «apertura al mundo», que caracteriza constitutivamente a la naturaleza humana, significa en último extremo una apertura que excede del mundo, de modo que su sentido propio está mejor expresado como apertura a Dios que hace posible la consideración del mundo como un todo. Pues al trascender toda experiencia o representación de objetos perceptibles, el hombre permanece todavía «abierto», referido a algo distinto de él mismo. El hombre se comporta excéntricamente respecto a una realidad (que Pannenberg designará con el nombre genérico de *Gegenüber*⁵⁵) que le está ya dada de antemano, y es por esto por lo que en ese paso está afirmada implícitamente la realidad divina, aun sin estar captada ni temáticamente ya como tal, ni siquiera en alguna configuración especial⁵⁶. Esta

⁵⁴ «La teología no puede aceptar ingenuamente las aportaciones de la antropología no teológica como fundamento para sí misma, sino que tiene que apropiárselas críticamente. Esta apropiación crítica del trabajo antropológico extrateológico es necesaria, debido a que, por las razones señaladas, las relaciones de los datos antropológicos con la problemática teológica han sido cegadas en gran escala en esa labor. Que la apropiación crítica de esos datos le es posible al pensamiento teológico, es algo que el teólogo puede lícitamente esperar, si el Dios de la Biblia es el creador de toda realidad» (Id. *APT*, 25).

⁵⁵ «Esta indigencia crónica e irremediable, esta dependencia infinita del hombre supone un objeto de satisfacción allende toda verificación en el área de lo que experimenta en el mundo (...) Sólo por, eso, porque el hombre está transido de infinitud, supone un objeto de su indigencia al que se halla preordenado y que debe estar situado fuera de los límites asequibles; sólo de ese hontanar nacen las configuraciones que moldea luego su fantasía. Para ese objeto que crea el campo magnético donde se anega un deseo sin fronteras ha creado el lenguaje una expresión, que es el verbo donde se encarna la idea, y que se llama Dios. Esta palabra sólo podrá emplearse correctamente cuando signifique ese objeto de quietud para la infinita indigencia del hombre; de lo contrario se convierte en un vocablo vacío» (Id. *El hombre como problema. Hacia una antropología teológica* (= *HP*), Editorial Herder, Barcelona 1976, 22, 23).

⁵⁶ Esta es la cuestión problemática que algunos han tachado de *a priori* religioso en el intento pannenbergiano de una fundamentación antropológica de las verdades teológicas. Expresiones como la que sigue

caracterización «excéntrica» referida de la existencia humana es calificada por Pannenberg como una inquietud que constituye una raíz fundamental de la religiosidad del hombre:

«La apertura al mundo, real en el hombre, connota una relación a Dios. Cuando no hay claridad sobre esto la «apertura al mundo» es algo confuso, al suponer que el hombre está terminalmente destinado a él, cuando en realidad se ve obligado a seguir interrogando más allá y por encima de todo lo que en el mundo encuentra. Esta particularidad de la existencia del hombre, aquella su infinita indigencia, sólo se entiende si se explica como una pregunta sobre Dios. La ilimitada apertura para el mundo es la resultante de una actitud consciente en que el hombre se proyecta más allá del mundo»⁵⁷.

b) Esta consideración del ser del hombre y la comprensión bíblica más genuina del mismo confluyen en una comprensión *historizada* de la naturaleza humana, por cuanto considera lo propio y específico de la naturaleza humana esencialmente como *destino*, como *proyecto* a realizar. Pannenberg llegará a hablar de «historización de la naturaleza humana por la cristología»⁵⁸, por cuanto la concepción cristiana de Jesús como el nuevo Adán respecto a todos los demás hombres hace que se comprenda al ser humano como

han reforzado esta impresión sobre el teólogo alemán: «La referencia de la existencia excéntrica del hombre a lo infinito o incondicionado se da siempre mediada por un contenido finito. Pero, en el sentido inverso, cabe decir también que toda referencia humana a objetos finitos implica ya una referencia a lo infinito; es decir, que está, en último extremo, religiosamente fundamentada, y que regresa al dato actual desde el trascendimiento de todos los datos finitos (...) Este algo infinito se da siempre en relación con la experiencia de la realidad finita; bien implícitamente, bien explícitamente en la tematización religiosa, pero siempre referido a contenidos empíricos finitos. Así pues, el camino del hombre hacia la realidad (divina) en la que poder fundar últimamente su existencia excéntrica y en la que poder, por lo tanto, alcanzar su identidad, pasa a través de la experiencia del mundo externo (...) La apertura del hombre al mundo, la capacidad de objetividad en la relación con los objetos de nuestro mundo tiene, pues, un estrato profundo implícitamente religioso» (Id. *APT*, 87, 89).

⁵⁷ Id. *HP*, 25.

⁵⁸ Id. «Fundamento cristológico de una antropología cristiana», en *Concilium* 86 (1973), 413.

historia desde el primer Adán, en el que estamos identificados todos los hombres, al segundo. Esta idea supera el concepto filosófico de una naturaleza esencial invariante del hombre, dada de una vez por todas en el origen de su existencia, transformándolo en historicidad; más bien, en la dinámica de la historia concreta que supone la constitutiva referencia del hombre a un destino y una perfección sobrenaturales cumplidas en Jesucristo. A la definitividad y universalidad del acontecimiento salvador de Jesucristo corresponde una concepción de la situación de partida de la historia humana como mera apertura a un destino no realizado aún y cuyo contenido, por tanto, no está todavía determinado a partir de ella. A partir del acontecimiento Cristo, la naturaleza humana es pensada como la historia del germen de un ser creado con capacidad de alteridad, respuesta, trascendencia, libertad y amor; todo esto se resume en dos conceptos: apertura e interrogabilidad; desde Cristo este ser, creado con la capacidad de ser plenificado sobrenaturalmente a partir de sus propias condiciones naturales, pero desde la eterna referenciabilidad divina⁵⁹, es contemplado como constante camino hacia su propia identidad, como destino, como futuro en Cristo. Por eso, para Pannenberg una de las categorías que mejor definen al ser humano como tal es la de la historia. El ser humano es la historia que va desde el primer Adán a la aparición redentora del segundo, esto es, del verdadero y definitivo ser humano por excelencia, de la auténtica imagen de Dios. El hombre es imagen de Dios, pero una imagen aún no acabada, sino incoada y todavía por completarse⁶⁰, y esta plenitud del proyecto desde y para el que fue crea-

⁵⁹ Por otra parte, se trata de una participación activa del hombre en el proceso de su propia configuración: «Der Mensch kann diesem Geschehen nicht völlig passiv gegenüberstehen, weil es dabei um ihn selbst, um sein Menschsein geht» (Id., «Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen», in *GsTh* II, 219).

⁶⁰ Notemos que Pannenberg prefiere el término «completar» al de «restaurar» al referirse al efecto causado por la encarnación del Hijo de Dios en la historia de la naturaleza humana. Esto es debido, como ya dijimos en su lugar, a que Pannenberg considera el origen del hombre no como un estado de perfección primordial luego perdido por el pecado, sino como llamado a un destino, la imagen de Dios, aún no realizado en la naturaleza humana, sino todavía por determinar hasta la aparición del hombre definitivo, Jesucristo. Ya vimos también que Pannenberg quiere

do sólo encuentra su auténtica realización en el acontecimiento de Jesús de Nazaret.

c) Por último, para Pannenberg la imagen de Dios en el ser del hombre implica también la misión de un proceso de «apropiación del mundo». En el relato bíblico de la creación están estrechamente ligados la semejanza del hombre con Dios y su destino al dominio de la tierra: el encargo y el poder de dominar se entienden casi siempre como consecuencia inmediata de la declaración de ser el hombre a imagen y semejanza de Dios. Debido a su capacidad de trascender lo inmediatamente dado, o sea, en último término, gracias a ese estar dirigido a lo incondicionado que es un rasgo de la excentricidad del hombre (de su ser abierto) que Pannenberg concibe en sentido religioso, es como adquiere el ser humano la capacidad de dominar los objetos de su mundo natural. Esto no significa en absoluto, como últimamente se ha achacado a la fe cristiana en el relato de la creación, que le esté permitido al hombre un uso egoísta e irresponsable de la naturaleza no humana:

•El poder sobre la creación en representación del Creador tiene, más bien, su regla en la voluntad creadora de Dios. Ha sido sólo a partir del siglo XVIII, es decir, en una época en la que la comprensión de sí mismo del hombre moderno se desvinculaba del Dios creador bíblico, cuando del encargo de representar el poder de Dios en la creación se ha hecho una reivindicación a disponer ilimitadamente de la naturaleza. Ha sido sólo la

ser fiel así a la que él considera la fidedigna concepción antropológica bíblica —el Paraíso no es origen, sino meta—, la de Pablo, y la de los Padres (Ireneo presenta la primitiva semejanza con Dios como una débil y vacilante copia de la imagen de Dios, aparecida sólo en Cristo). Para una fundamentación filosófico-científica de esta tesis, Pannenberg se apoya en la concepción herderiana del hombre como imagen de Dios: «J. G. Herder, al concebir una semejanza con Dios aún no acabada, sino todavía por completar, sentó las bases de la antropología moderna» (Ibid. 403). Aunque es consciente de que la fundamentación del filósofo y teólogo alemán no es cristológica: «De todos modos, Herder no remite el hacerse del hombre a imagen de Dios a la manifestación de Jesucristo como consumación de la semejanza con la imagen. En lugar de esta referencia se encuentra la idea más general de una dirección de la historia de la humanidad, mediante la divina providencia, hacia el objetivo final de la humanidad, pero también hacia la inmortalidad» (Id. TS II, 236).

emancipación del hombre moderno de la revelación bíblica la que ha convertido el encargo bíblico en un sometimiento plenipotenciario de la naturaleza para ser usada a capricho⁶¹.

La autorrealización del hombre es posibilitada también a través de su realización en el mundo y en el proceso de su apropiación (en el sentido del plan divino⁶²) de éste: la relación con el mundo como condición de nuestra autoconciencia⁶³. En esto consiste la función de la experiencia que del mundo tiene el hombre para la autocomprensión de éste, en el sentido de una orientación general a través de la relación que el ser humano sostiene con el mundo, en la cual el sujeto halla su lugar dentro del conjunto de toda la creación.

Estas son, a grandes rasgos, las ideas que, junto a lo ya presentado sobre teología trinitaria, conducen y dominan la interpretación pannenbergiana de la configuración del ser humano a imagen y semejanza de Dios. Vamos a centrarnos ahora en la interpretación cristológica de esta concepción veterotestamentaria. La afirmación de la que se parte y que sostiene las reflexiones que nos disponemos a presentar es la siguiente:

⁶¹ Id. *APT*, 97. «Es handelt sich bei dem göttlichen Herrschaftsauftrag nicht um eine Beherrschung der Welt nach eigenem Belieben des Menschen, sondern um die stellvertretende Wahrnehmung der Herrschaft Gottes über seine Schöpfung» (Id. «Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen», in *GsTh* II, 221).

⁶² Según el plan divino quiere decir dotar a lo creado de un «rostro» humano, humanizar lo que está puesto al servicio del hombre para su autorrealización en medio de la creación. Humanizar para trasladar las relaciones personales Dios-hombre al resto de la creación. Dios, según el concepto de creación de Pannenberg, no sólo se ha dado en la creación del hombre, sino también en la de toda la naturaleza que le circunda. Por el don de su inteligencia, autoconciencia, capacidad de alteridad y respuesta, el hombre debería representar a toda la creación en su relación personal con el Creador. Es en este sentido en el que hablamos de una «humanización» de la creación. «El poder sobre la naturaleza a que está llamado el hombre, según el relato sacerdotal de la creación, debe, ciertamente, mostrar en el mundo visible el poder del Creador mismo sobre su creación» (Id. *APT*, 97).

⁶³ Id. «Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen», in Id. *GsTh* II, 220.

«El hombre es ciertamente siempre imagen de Dios, pero no siempre en igual medida. En los comienzos de la humanidad, la semejanza pudo ser todavía imperfecta, pero estos comienzos quedaron todavía más desfigurados en cada uno de los hombres a causa del pecado. Sólo en la figura de Jesucristo, así lo ve la antropología cristiana, se ha manifestado en toda su claridad la imagen de Dios. Su plena realización es el *destino* del hombre que ha irrumpido ya históricamente con Jesucristo y en el que han de participar los demás hombres por su transformación en la imagen de Cristo»⁶⁴.

Pannenberg fundamenta la personalidad de cada hombre concreto en su destino a la comunión con Dios. Este destino, correspondiente a todo hombre por el hecho de ser criatura de Dios, sólo se muestra con total claridad en el mensaje de Cristo plasmado en el Nuevo Testamento, que vincula la encarnación redentora del Hijo con la cuestión del fin de la vida humana. Ya dijimos que para Pannenberg, la doctrina cristiana de la imagen de Dios en el hombre ha de tener necesariamente en cuenta las afirmaciones paulinas sobre Cristo como imagen de Dios, en la que han de transformarse todos los demás hombres, para explicar el destino del hombre en general a conformarse con la imagen de Dios. Pero, al mismo tiempo, encuentra Pannenberg que las expresiones paulinas referentes a este tema y a la tipología Adán-Cristo (Rom 8, 29; 1 Cor 11, 7; 15, 45ss; 2 Cor 4, 4; 3, 18; Ef 4, 24; Col 3, 9ss), tienen el peligro de establecer una ruptura entre el primer hombre y el segundo o definitivo, entre la historia de la creación y la acción redentora de Jesús, por cuanto opina Pannenberg que Pablo, al hablar de la imagen de Dios, piensa en un estado original de perfección dado al hombre en su creación, perdido por el pecado y restablecido por Cristo. De esta forma, Pannenberg ve en Pablo el riesgo de abrir una brecha dualista entre el primer Adán y el segundo, entre el hombre terreno y el celeste, y, en última instancia, entre el Dios de la creación y el Dios de la redención:

«La idea de Jesucristo como imagen de Dios en la que están llamados a participar los creyentes por el Espíritu (2 Cor 3, 18) implica una relevancia antropológica general que, con todo, no se halla desarrollada en las afirmaciones neotestamen-

⁶⁴ Id. *TS* II, 235.

tarias. Cuando la tematizamos, surge inevitablemente la cuestión suscitada en 1 Cor 15, 45 sobre la relación de la imagen de Dios que define a Jesucristo y es comunicada por él, con la que, según Gen 1, 26, caracteriza a todo hombre desde la misma creación. Mientras que en los escritos del primitivo cristianismo existen al respecto menciones inconexas (1 Cor 11, 7; Sant 3, 9 y, tal vez, también Rom 1, 23), junto con la idea cristológica y soteriológica de la imagen de Dios, la teología cristiana tuvo que restablecer aquí una conexión para poder mantener la unidad entre creación y redención del hombre»⁶⁵.

Pannenberg no quiere decir con esto que Pablo haya tenido una comprensión sesgada del tema. Simplemente quiere hacer hincapié en que en el apóstol no ha logrado reflejar suficientemente la relevancia antropológica universal para todo hombre, creyente y no creyente⁶⁶, de su destino a ser imagen de Dios, por lo que ha sido creada con una tal naturaleza humana, y el cumplimiento de este destino en Jesucristo. Por otra parte, Pablo responde con su doctrina a los creyentes que se plantean la conexión entre el relato sacerdotal del Génesis y su fe en Jesucristo, no intenta hacer un tratado de antropología cristológica general.

La noción de imagen y semejanza de Dios en referencia a la cual fue creado el primer hombre, pero que sólo llega a su plenitud por y en Jesucristo, es para Pannenberg el nexo que mantiene unidos el comienzo y el fin de ese camino, que es la naturaleza humana, en una y la misma historia de la humanidad; evitando así el riesgo señalado de separar una historia de la creación y, tras su «fracaso», una historia de la salvación. Pannenberg asume la enseñanza paulina sobre este tema, pero quiere subrayar el hecho de que la distinción entre el primer Adán y el segundo, el escatológico y definiti-

⁶⁵ Ibid. 225.

⁶⁶ «Si se quiere tener en cuenta en todos sus matices el conjunto del testimonio bíblico sobre la especial referencia del hombre a Dios, expresada en la idea de su condición de imagen divina, entonces es preciso unir sin acomodaciones la permanente realidad de la creación del hombre a imagen de Dios con la interpretación de la tesis paulina, según la cual, el hombre en cuanto tal no es la imagen de Dios, sino solamente Jesucristo, y todos los demás hombres necesitan renovar su relación con Dios de acuerdo con esta imagen. ¿Cómo compaginar lo uno con lo otro? (Ibid. 233).

vo, no conlleva una escisión en el proyecto creador de Dios, sino que responde más bien a la dinámica del destino para el que ha sido creado el hombre, haciendo de éste una historia eternamente referida al Padre y a su imagen plasmada en la naturaleza humana, y del acontecimiento de Jesucristo la consumación escatológica anticipada de ese destino que es, en esencia, el ser humano. Esto lleva a Pannenberg a desembocar en la cuestión que concluye que si el proyecto divino, de que el hombre sea a imagen y semejanza de Dios, ha hallado su cumplimiento perfecto en la persona de Jesucristo, éste tiene que estar también necesariamente en el origen de dicho proyecto, es decir, en la creación del hombre, para no romper la lógica de la continuidad del plan creatural divino. Pues Cristo es lo totalmente novedoso para el ser del hombre, pero, al mismo tiempo, no le es extraño, de tal forma que por ello se puede hablar respecto del hombre de una consumación en la persona del Hijo. Es decir: consumados en Cristo porque hemos sido creados en él. Hemos sido creados a imagen de Dios, imagen que es Jesucristo. Por eso en él, y sólo en él, se consume nuestro destino. La aparente discordancia entre las afirmaciones que rezan, por un lado, que sólo Cristo es la imagen auténtica y perfecta de Dios, y, por otro, que la imagen de Dios ha caracterizado siempre al hombre desde el momento mismo de su creación, es resuelta concibiendo a Cristo como el «original» según el cual fue creado el hombre «a imagen», es decir, como copia de Dios. La vinculación con el hombre nuevo aparecido en Cristo es expuesta en el sentido de que la aparición visible del «original» en la encarnación fue lo que *completó* (no «creó de nuevo») en nosotros la semejanza con Dios⁶⁷.

⁶⁷ «A la irrepitibilidad histórica del acontecimiento salvífico corresponde una concepción de la situación de partida de la historia humana como mera apertura a un destino no realizado aún y cuyo contenido, por tanto, no está todavía determinado a partir de ella. Este hecho ha sido siempre trastocado en la historia de la antropología cristiana, presentando la situación de partida de la humanidad, de acuerdo con Gn 2, como un «estado primitivo», con una situación de perfección paradisíaca. A eso se añadía la tendencia a considerar la redención como una mera restauración de esa perfección primitiva, perdida por la caída de Adán. Esta concepción no se ajusta, sin embargo, al convencimiento que tenían los primeros cristianos del significado revolucionario y definitivo la salvación aparecida en Jesucristo. En la perspectiva paulina, la estructura exis-

La relación entre cristología y antropología alcanza uno de sus mejores desarrollos dentro de la teología de Pannenberg en su interpretación de la imagen de Dios. El ser humano puede afirmarse como culmen de toda la creación por su destinación a la comunión de vida con Dios, este destino es expresado en la teología cristiana como creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, con lo que se quiere insertar en el origen mismo del hombre, y no sólo en su culminación en la vida eterna. Pero para Pannenberg, ninguna de estas pretensiones es realizable más que haciendo una lectura cristológica del hecho de la creación del hombre a imagen de Dios. Nuestro autor ya ha establecido las primeras bases para ello en el desarrollo de su teología trinitaria, donde la persona divina del Hijo adquiere un protagonismo indiscutible tanto en la constitución misma del ser de Dios como en su autorrealización en el hacia fuera de la acción divina. Consecuentemente, desde la lógica del proceso discursivo pannenbergiano, también la creación del hombre a imagen de Dios como especificidad constitutiva de su identidad humana está especialmente inscrita en esa inclusión cristológica que conduce toda su teología, y, de forma muy principal, su antropología teológica. La antropología teológica de Pannenberg, y dentro de ella, sobre todo, la cuestión de la creación del hombre a imagen de Dios, está determinada por la realización inclusiva anticipada de todos sus contenidos en la persona de Jesucristo contemplado como el singular universal, que lleva a cabo la expresión plena de la universalidad del ser de Dios y de su actuación salvífica así como la consu-

tencial del «primer hombre» no es ciertamente un estado de perfección; incluso la interpretación platonizante que del pensamiento paulino hace Ireneo presenta la primitiva semejanza con Dios como una débil y vacilante copia de la imagen de Dios, aparecida sólo en Cristo. La debilidad del hombre en la situación de partida de su historia es lo que para Ireneo hacía comprender la posibilidad del pecado (*Adv. haer.* IV, 38; cf. III, 23, 5). Por otra parte, al recalcar la perfección primitiva, le era más fácil a la teodicea descargar al Creador de los pecados de sus criaturas. Pero con esta doctrina del estado primitivo se cerró a la antropología teológica la posibilidad de insertarse en una concepción de la historia del hombre fundada empíricamente a partir de sus condiciones naturales de partida» (Id. «Fundamento cristológico de una antropología cristiana», 403).

mación de toda la creación a partir de la historia concreta de la encarnación del Hijo en el hombre Jesús de Nazaret:

«La autoidentificación de Dios es hallada según Pannenberg *exclusivamente* en la historia y en el destino de Jesús de Nazaret, bien entendido sin embargo de aquella manera en que Jesús es pensado como el *particular inclusivo* o el *singular universal* (...) La teología de Pannenberg, también su teología de la creación, está vehiculada por este modelo de pensamiento cristológico (...) La contribución de Pannenberg descansa justamente en esa combinación de re-especificación y capacidad de aplicación en las que permanece anclada la idea conductora de la particularidad inclusiva de la historia de Jesucristo»⁶⁸.

Desde esta idea articuladora del principio de la ontología escatológica que está cimentada como presupuesto en la teología de Pannenberg, nuestro autor entiende la creación del hombre a imagen de Dios como imagen de Dios en Cristo, y despliega ésta en cuanto imagen incoada ya por el Hijo desde su función en la creación del mundo, en cuanto imagen realizada universal y definitivamente en la historia concreta del hombre Jesús de Nazaret, cuya humanidad es fruto directo de la encarnación del Hijo, y en cuanto imagen consumada por el acontecimiento anticipativo de la resurrección de Jesús de entre los muertos, de la cual, sin embargo, participaremos todos los hombres al final de la historia en la plenitud y cumplimiento de toda la creación en el Hijo. Pannenberg llega a estas consideraciones, que constituyen una de las expresiones más logradas de su *crisocentrismo antropológico*, porque interpreta la persona de Jesús de Nazaret como la única realidad creada en la que la universalidad del Hijo eterno, el Logos universal, se ha identificado

⁶⁸ Gregersen, N. H. *l.c.*, 128: «Die Selbidentifikation Gottes wird nach Pannenberg *ausschliesslich* in der Geschichte und in dem Geschick Jesu von Nazaret gefunden, wohlbemerkt aber in solcher Weise, dass Jesus als der *inklusive Besondere* oder der *universal Singuläre* gedacht wird (...) Pannenburgs Theologie, auch seine Schöpfungstheologie, ist von diesem christologischen Denkmodell gesteuert (...) Die Leistung Pannenburgs liegt in eben dieser Kombination von Re-Spezifizierung und Applikationsfähigkeit, die in dem Denkmodell der inklusiven Besonderheit der Geschichte Jesu Christi verankert bleibt».

plenamente con el logos particular. Y, a su vez, esto es así, porque en la comprensión pannenbergiana del Hijo eterno, la dinámica constitutiva de su autodistinción intratrinitaria (el *logos asarkós*) no puede separarse de su realización concreta en la persona de Jesucristo (el *logos ensarkós*):

«La encarnación no es, por tanto, extraña a la idea del Logos. Pertenece a la función del Logos, en cuanto principio descriptivo no abstracto, sino en cuanto concreto principio activo de la unidad del mundo. La encarnación es el centro integrador del orden histórico del mundo, que se funda en el Logos, pero que sólo alcanzará su configuración definitiva en el futuro escatológico de la consumación y transformación del mundo cuando Dios reine en su creación. Si ello es así, no cabe considerar la encarnación como un añadido extrínseco a la creación, como mero resultado de una reacción del Creador a la caída de Adán. Más bien constituye desde siempre la clave de bóveda del orden divino del mundo, la máxima concreción de la presencia operativa del Logos en la creación»⁶⁹.

El hombre participa, pues, de una forma muy especial de esa función del Hijo eterno como Logos de la creación por cuanto ha sido en humanidad como el Hijo, por voluntad del Padre, ha sido expresado en el mundo de las criaturas. La humanidad del hombre Jesús de Nazaret ha sido la concreción máxima, la identificación plena, de la entrada del Logos en la particularidad creada. Por esto, piensa Pannenberg, no se puede ya hablar desde una reflexión teológica cristiana de la creación del hombre a imagen de Dios sin ubicar el fundamento de esta afirmación en la cristología. El hombre ha sido creado como proyecto, como destino, a realizar en su ser la imagen y semejanza de Dios participando de la realización y consumación de esta imagen en la persona del Hijo encarnado, en el acontecimiento de Jesucristo. Sólo este acontecimiento hace posible, por la ascensión del Hijo eterno de la condición de hombre, que el resto de los hombres participen en él de la filiación divina, de ser hijos en el Hijo, imagen de Dios en la Imagen perfecta y única (2 Cor 4, 4):

«Sólo en Jesucristo ha aparecido en figura humana la imagen de Dios, y, en todo caso, sólo aquí puede descubrirse el des-

⁶⁹ Pannenberg, W. *TS* II, 68.

tino del hombre a la comunión con Dios como sentido de su condición de imagen de Dios.⁷⁰

Pero ¿cómo afecta esta determinación cristológica de la *imago Dei* respecto a la misma identidad del ser del hombre si, según Pannenberg, su creación a imagen de Dios es considerada como destino a ser realizada en Cristo? Para nuestro autor, el hombre no puede lograr su identidad por sí mismo. Su auténtica identidad, formada por los momentos autoconscientes de la subjetividad y de la personalidad, tiene que ver con la manifestación de la verdad y de la integridad de la vida individual en el instante del existir. Y esta verdad e integridad sólo pueden ser experimentadas como don, como destinación efectiva. La identidad del hombre se funda, pues, también en su destino, que trasciende siempre su realidad empírica. Sólo la fe cristiana vincula directamente la identidad del hombre, su formación y su acabamiento, en el mensaje de Jesús sobre el valor infinito participado de cada criatura para el amor de Dios Padre a través de su amor eterno al Hijo. De esta forma, si el ser personal de Jesús es el del Hijo eterno en relación con el Padre, también cada hombre adquiere la identidad de su ser persona por la relación con Dios que funda la totalidad de su ser⁷¹. Por eso afirma Pannenberg que, por la participación en la relación filial de Jesús con el Padre, incluso cuando el hombre se aparta de Dios permanece sin embargo ligado a su destino a la comunión de vida con Dios. Esto es lo que Pannenberg expresa a un nivel antropológico del siguiente modo:

⁷⁰ Ibid. 190, nota 1.

⁷¹ «Diese Zusammengehörigkeit von Göttlichem und Menschlichem lässt sich, wie wir sahen, nicht angemessen verstehen, wenn man sie herunterdefiniert auf ein blosses Tun von Menschen, die ein idealisiertes Bild ihrer selbst entwerfen. Vielmehr findet und gewinnt der Mensch sich selbst immer erst in diesem Spiegel. Darum geht es, wenn der Mensch ein Bild Gottes genannt wird: Sein Wesen und die geheimnisvolle göttliche Macht, die über Gelingen oder Misslingen menschlichen Lebens entscheidet, gehören zusammen, aber so, dass der Mensch sein Wesen nur von seiner Gotteserfahrung her entdeckt und gewinnt, und dieser Sachverhalt liegt aller menschengestaltigen Vorstellung und Darstellung von Gott und Göttern schon zugrunde» (Id. «Der Mensch - ein Ebenbild Gottes?», en Id. *BSth* II, 144).

«La relación con la integridad va ligada a la personalidad porque, en la concepción moderna del término, persona no significa precisamente un papel transferible, sino el hombre mismo. Pero 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. La integridad de la propia vida, independientemente de su fragmentaria realización en cada instante, sólo se encuentra en la relación con su Creador (...) El ser-persona trasciende todas las singularidades y cambios de las situaciones de la vida, porque se nutre en definitiva de la relación con Dios como fuente de su integridad»⁷².

La constitución icónica del ser del hombre, aunque inscrita en su naturaleza como destino, está siempre determinando la realización de la identidad humana en su presente actual, por cuanto es por el mismo Jesucristo, realización y plenitud de la imagen de Dios en el hombre, por el que nuestro ser personas se funda en el destino icónico creatural ya incoado desde nuestro mismo origen y funcionando respecto al desarrollo y al logro de nuestra identidad como su principio determinante. Por el acontecimiento de Jesucristo podemos decir que vivimos ya desde la imagen de Dios según la cual y para la que hemos sido creados, de tal forma que en Cristo identificamos nuestra identidad como hombres con nuestro destino a ser imagen de Dios, a participar por Cristo y con Cristo de la comunión de vida con Dios. También aquí, en la antropología teológica, guía las reflexiones de su desarrollo y de su sentido el principio pannenbergiano que afirma que sólo al final de los acontecimientos se desvelará su verdadera y plena significación, pero que ya el presente provisional de los acontecimientos vive de su futura consumación. La ontología escatológica vuelve a aparecer en este lugar con toda su fuerza determinante, y aplicada a nuestro tema concluye que la especificidad del ser del hombre como creado a imagen de Dios sólo

⁷² Id. *TS II*, 216.

se manifestará definitivamente al final de la historia, en el futuro de Dios, pero que ya ese destino icónico constitutivo del ser del hombre está conduciendo la historia del ser humano hacia su consumación, de tal forma que no se puede definir teológicamente al hombre de un modo mejor más que interpretándolo como creado a imagen y semejanza de Dios, pero desde el Hijo, por el Hijo y en el Hijo: imagen incoada, realizada y consumada. Que el hombre sea destinado a la comunión de vida con Dios sólo nos ha sido decididamente revelado en el acontecimiento de Jesús de Nazaret, en el cual se ha manifestado el Hijo de Dios para la salvación del hombre, esto es, para la consecución de su identidad y de su destino. Por eso, sólo desde Jesucristo podemos hablar consecuentemente de la imagen de Dios como constitutiva del ser del hombre, porque sólo Jesucristo ha realizado plenamente en él y participadamente en el resto de la humanidad ese destino. De esta forma, Pannenberg cree haber conseguido asegurar una conexión óptima para poder mantener la unidad de la economía salvífica de Dios y la unión, dentro de su especificidad actualizadora, entre creación y redención del hombre. Realidad que nuestro autor no cree hallar tematizada de una forma explícita en el Nuevo Testamento, y, por tanto, permanente labor de la reflexión teológica. La teología tiene que establecer un lazo de unión entre las afirmaciones veterotestamentarias sobre la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios y las del Nuevo Testamento sobre Jesucristo como imagen de Dios y sobre el destino del hombre a transformarse en esa imagen.

Las consideraciones precedentes muestran la importancia decisiva de la doctrina trinitaria y de la cristología para el proyecto antropológico de Pannenberg, en cuanto que el hombre, según Pannenberg, ha de entenderse a partir del acontecimiento escatológico de Jesucristo, como destino, como historia abocada a la salvación manifestada en Cristo, y su situación de partida en la creación como apertura a ese destino futuro. Esto quiere decir que Jesús ha introducido en la vida humana algo inderivable respecto del ser humano, algo que supera todas sus expectativas de realización de esa imagen de Dios en él incoada. Jesucristo ha realizado anticipadamente en la historia la comunión del hombre con Dios, y

sólo por Cristo puede el hombre acceder a este fin⁷³. En esto consiste el cumplimiento cristológico de la imagen de Dios en el hombre y la salvación, en la comunión de vida del hombre con Dios, en la participación en la vida divina.

* * *

Qué duda cabe de que la doctrina trinitaria y la cristología son el fundamento de toda la teología cristiana. Pannenberg es fiel a este principio no sólo en lo que atañe a una elaboración general y sistemática de la teología, sino en su aplicación concreta a cada uno de los tratados de la reflexión teológica cristiana. En el caso de la antropología teológica este hecho alcanza, desde nuestro punto de vista, una de las realizaciones más acabadas y novedosas. Desde este tema creemos que Pannenberg ha logrado mostrar a Dios y al hombre un poco más «de cerca», más diáfananamente. Es cierto que todo intento de desentrañar el misterio del ser de Dios y el por qué de la existencia está marcado desde sus inicios por las notas de provisionalidad e insuficiencia; pero, siendo plenamente consciente de ello, Pannenberg ha querido afrontar la ardua tarea de decir al hombre desde Dios, profundizando para ello en todos los aspectos esenciales de la doctrina trinitaria y de la cristología. Por eso podemos decir que el proyecto antropológico teológico de Pannenberg consiste fundamentalmente en la reflexión sobre las implicaciones de los principios trinitarios y cristológicos en el terreno de la antropología. De esta forma, el teólogo alemán ha reflejado brillantemente lo que significa para la fe cristiana un discurso verdaderamente *teológico* sobre el ser del hombre.

DR. JOSÉ RAMÓN MATITO FERNÁNDEZ
Universidad Pontificia de Salamanca

⁷³ •In solcher Weise findet der Christ in Jesus das Ebenbild des durch ihn geoffenbarten Gottes, des Gottes der väterlichen Liebe. Als das Ebenbild Gottes ist Jesus das Urbild der Humanität, und jeder einzelne Mensch kommt seiner humanen Bestimmung in dem Masse nahe, wie sein Leben in das Bild der in Jesu Wirken offenbaren Liebe Gottes verwandelt wird, um so wahrhaft menschlich und wahrhaft frei zu werden• (Id. «Der Mensch - ein Ebenbild Gottes?», en Id. *BStH* II, 141-149, nota en 149). Cf. Id. «Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen», en Id. *GsTh* II, 207-225, especialmente 210-213.