

La escatología de Pablo. Visión e interpretaciones.

JORGE JUAN FERNÁNDEZ

RESUMEN: Toda nuestra exposición está penetrada por la persuasión de que la obra de Cristo constituye un principio, de que Él ha puesto en marcha un proceso lanzado con poderío hacia el último futuro. Ya la creación del mundo fue el principio de una colosal evolución. Su sentido era de antemano la desembocadura en el movimiento, abierto por Cristo, hacia la consumación de todo lo creado en el futuro absoluto. A este respecto, Pablo en 1 Tes 4,13-18 realiza la descripción más directa y completa de la parusía, pero es en 1 Cor 15 donde la inseparabilidad de la misma respecto de los demás elementos integrantes del *éschaton* aparecen más ostensiblemente: la venida de Cristo (v. 23) pone en marcha el entero proceso de la consumación; la resurrección de los muertos, el juicio que comporta la derrota de los enemigos (vv. 24-26), el fin (*télos*) del mundo presente (v. 24), y la nueva creación en la que Dios será «todo en todas las cosas» (v. 28).

PALABRAS CLAVE: Escatología, Pablo apóstol, fin del mundo, nueva creación.

ABSTRACT: Our entire exhibition is full of the persuasion that Christ's work constitutes a beginning, that he has started a process which powerfully advances towards the last future. The creation of the world was already the beginning of a colossal evolution. The meaning was in advance the beginning of the movement started by Christ, towards the consummation of everything created in the absolute future. In this regard, Paul in 1 Tes 4,13-18 realizes the most direct and complete description of the apocalypse, but it is in 1 Cor 15 concerning the inseparability one from the other integral elements of the *éschaton* appear's more evident: Christ's coming (v.23) which starts the entire process of consummation; the resurrection of the dead, the judgment which means the

defeat of the enemies (vv. 24-26), the end (*télos*) of the present world (v. 24) and the new creation in which God will be «everything in all things» (v. 28).

KEY WORDS: Eschatology, Paul apostle, end of the present world, new creation.

Al estudiar cualquier línea de la doctrina paulina, hemos de recordar que no tenemos acceso directo a su enseñanza en las semanas, meses y hasta años durante los que se mantuvo en ciudades como Corinto o Éfeso, adoc-trinando a su comunidad. De los tres modos de su presencia apostólica (per-sonal, por enviados o mediante cartas), sólo nos ha llegado documentación referente al tercero.

Las cartas paulinas tienen el valor añadido de ser Escritura canónica, palabra inspirada, integrantes del NT en que ha fraguado la revelación de-finitiva dada por Dios con el acontecimiento Cristo; pero, como tales cartas, responden a situaciones epistolares concretas. Si bien, es muy posible que en las primeras cartas el Apóstol no haya sacado todavía las consecuencias de las premisas que iba poniendo, hay que tener también en cuenta que no tiene por qué decir en cada caso todo lo que sabe sobre un tema, al tratar de aclarar una determinada cuestión o responder a una dificultad.

Entre las muchas situaciones a las que se enfrenta el Apóstol, hemos querido detenernos en la controversia con los fieles de Tesalónica que, al ver como algunos hermanos creyentes habían muerto sin haber llegado a dis-frutar de la salvación definitiva que acarrearía la venida gloriosa del Señor, se cuestionaban acerca de la estancia de éstos y la esperanza en la Parusía. En la aclaración que nos da Pablo en 1 Tes 4, 13-18, encontramos la pieza clave para nuestra visión del desarrollo de la escatología paulina. En torno a ella girarán el resto de los textos estudiados y puntos expuestos que pre-tenden ofrecer al lector un estudio sintético de «la pascua de la creación» de las primeras comunidades.

I. LA ESPERANZA EN LAS PRIMITIVAS COMUNIDADES CRISTIANAS

En el resumen de la existencia cristiana que hace Pablo en diversos lu-gares, la esperanza aparece unida a la fe y a la caridad (cf. 1 Cor 13,13; 1Tes 1,3-4; Rom 15,13; Gal 5,5-6 y Col 1, 4-5). Es esperanza de la salvación futura que ha sido ofrecida en Cristo. Una salvación que, a través de la humanidad, alcanzará al cosmos, que será también rescatado y plenificado.

El existir cristiano es «en esperanza» (cf. Rom 12,12; Ef 1,12) frente al no esperar de los gentiles (cf. 1Tes 4,13; Ef 2,12). Ese esperar se fundamenta en el amor de Dios manifestado en Cristo, cuya resurrección funda una esperanza «sin límites» y «contra toda esperanza» (Rom 8,31-39; 4,18). Porque el acontecimiento de Cristo, que ha tenido lugar «una vez para siempre» (Rom 6,10) permanece, y Cristo resucitado, que «intercede por nosotros ante el Padre», hará que lleguemos a participar de su gloria.

a) Comunidad de los Tesalonicenses

El documento más antiguo que poseemos sobre las comunidades cristianas primitivas es la primera carta a los cristianos de Tesalónica. Después del saludo inicial, ésta comienza con una acción de gracias a Dios por la fe, la esperanza y la caridad; tal acción de gracias, examinando el conjunto del NT, muestra expresar unas prácticas constantes, de alta importancia para el tema que desarrollamos.

Se comprueba que la acción de gracias fue una práctica constante no solamente por la frecuencia con que se la menciona en el NT, sino, además, por la manera ritual como surgen tales menciones (cf. Rom 1,8; 14,6; 1Cor 1,14; 2 Cor 1,11) y porque se hace equivaler la conducta de acción de gracias con el verdadero culto a Dios y la auténtica religión (cf. Rom 1,21; 2,7; Col 3,17).

Este concebir el verdadero culto a Dios revelado en Cristo como estrechamente vinculado a la acción de gracias implica una actitud práctica de fondo, llena de valoración para el destino ofrecido por Dios a los hombres, actitud impregnada además de confianza para superar las dificultades que pronto se hicieron sentir en los primeros creyentes¹. La esperanza se entendió, pues, y se recalcó como algo esencialmente constitutivo de toda vida humana entendida a partir de la fe. Pero, ¿qué características tenía esa esperanza?

Las discusiones teológicas suscitadas por la interpretación escatologista, o más bien apocalíptica, de la mentalidad de Jesús han llevado a recalcar muy fuertemente la conexión entre la esperanza cristiana primitiva y la confianza en una venida inmediata o muy próxima de Jesús, en el esplendor de su poder, para poner fin al mundo y juzgarlo; sería pues la esperanza cristiana originaria de una esperanza en la «parusía».

¹ Cfr. A. TORNOS, *Escatología I*, Madrid 1989, 58.

La carta a los Tesalonicenses se dirige a una comunidad que ha conectado estrechamente la doctrina de la fe con la creencia en una venida muy próxima de Jesús en el esplendor de su poder; Pablo hará referencia a ello en el principio (1,10), en el medio (3,12) y en el final de la carta (5,23). Pero toda la argumentación, aún cuando se construye obviamente desde el convencimiento de que esa venida ocurrirá muy pronto, sitúa a ésta y la esperanza de ella en un horizonte de fundamentación y cumplimiento que traspasa completamente los límites de esa próxima venida.

En cuanto a la fundamentación, porque ella se remite, con el conjunto de la vida cristiana, al llamamiento de Dios a tener parte en su reino y gloria (2,12). Ahora bien, el contenido del término «gloria» está aquí muy unido al de «gloria» con el que se amalgama de «endíasis» para expresar un solo concepto: reino glorioso, o más bien, gloria reinante, gloria triunfadora. Y gloria quiere decir en Pablo, como en el conjunto de las Escrituras, Dios mismo revelado en su majestad, su poder, la virtualidad de su ser²; aquello de que tienen necesidad los hombres para superar su injusticia (cf. Rom 3,23), aquello que Dios comunica libremente por su propia bondad y gracia. Esto es pues, en último término, lo que puede dar solidez a toda esperanza.

Pero si la esperanza de la que se trata en la carta a los Tesalonicenses desborda por el lado de la fundamentación a la «parusía», no lo desborda menos por el lado del cumplimiento. En efecto, toda la parte central de la carta se dirige precisamente a examinar cómo se puede cumplir la esperanza en los que ya no pueden vivir la parusía, porque han muerto, o en otros que hubieren de morir antes de ella (cf. 4,13-5,11). Y la doctrina que se nos da es que los que lleguen a gozar la parusía no antecederán en absoluto a los que no la vivan (cf. 4,15). Porque el verdadero cumplimiento, la «peripoiesis soterías», o realización de la salvación se opera por el estar con el Señor en vida o en muerte (cf. 4,17 y 5,9).

A través de las reflexiones mediante las cuales esta carta de Pablo profundiza en los fundamentos y objetivos de la esperanza de los tesalonicenses, para que éstos no la escleroticen en la idea de la segunda venida, van surgiendo otros temas que adquirirán mucha mayor importancia a medida que la experiencia histórica de las comunidades cristianas adquiera mayor madurez:

² Cfr. J. DUPLAY, *L'Esperance de la Gloire de Dieu dans l'Ancien Testament*, in *Bible et Vie Chretienne*, 8 (1953/1954), 40-54.

- Fuerza del evangelio en los que lo escuchan (cf. 2,19; 3,7-10.12.13).
- Cambio de una forma de experiencia dirigida totalmente hacia el instante final de la consumación del mundo, aportado por la venida gloriosa de Cristo, a otra forma de experiencia, en la que adquieren importancia los hechos temporales y conductas que se producen antes de la venida.
- Captación de lo esperado en su dimensión más universal y profunda de salvación (cf. 5,9), conforme al llamamiento de Dios (cf. 2,12).
- Comprensión de la correlación esperanza/llamamiento en el pensamiento paulino (cf. 2,12).

b) Comunidad de los Corintios

Suele considerarse que las cartas a los Corintios se escriben entre el 54 y el 57, con anterioridad a las enviadas a Gálatas y Romanos, y separadas, a su vez, entre sí por un intervalo de dos o tres años. Las cartas a las comunidades de Corinto «nos dan la posibilidad de “tocar con las manos”, con todos sus valores y defectos, la realidad concreta de una comunidad cristiana del s. I en sus primeros años de existencia»³.

Desde el punto de vista de la escatología, se las ha leído, sobre todo, con un posible desplazamiento de la comprensión de Pablo desde una mentalidad más apocalíptica, presente aún en la primera, hacia una mentalidad más helenística, representada en la segunda. Tal desplazamiento es corroborado por muchos exégetas basándose en un análisis de las expresiones con que Pablo se refiere al logro de la salvación en la muerte, más corporal en la primera (1 Cor 15) y más anímica o espiritual en la segunda; sin embargo dichos análisis son rechazados por otros escrituristas y teólogos basándose en el argumento de que 2 Cor 4,13-5,15 no debe entenderse en absoluto desde el punto de vista de la separación helenística entre el alma y el cuerpo⁴. Por nuestra parte diremos que Pablo se enfrenta con una postura que quiere reducir *ad absurdum* la idea de la resurrección, planteándose la cuestión: «¿cómo resucitarán los muertos? ¿con qué cuerpo?» (1 Cor 15,35). En contra de esta postura Pablo «ha tratado la cuestión de la corporeidad de la resurrección, precisamente aplicando a la interpretación de la resurrección de los muertos la experiencia de la nueva corporeidad del Señor re-

³ J. SÁNCHEZ BOSCH, *Escritos paulinos*, Navarra 1999, 193.

⁴ Cfr. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión. Escatología cristiana*, Santander 1986, 193-195 y 280s.

sucitado»⁵. Esto quiere decir que Pablo se enfrenta decididamente con la idea dominante en el judaísmo, según la cual el cuerpo resucitado es totalmente idéntico con el terreno y el mundo de la resurrección es una simple continuación del terreno. El encuentro con el resucitado, que en cuanto totalmente otro escapaba al ver y conocer terreno, que no estaba sometido a las leyes de la materia, sino que se dio a ver al modo de teofanía, acabó con tales interpretaciones.

Efectivamente, de todos es sabido que en las dos cartas a los corintios tiene un enorme relieve el tema del significado y valor del ministerio apostólico de Pablo. Menos extendida está la toma de conciencia de que tal sentido se entiende escatológicamente, es decir, con relación a la salvación proclamada y esperada en el servicio del evangelio. Y no suele examinarse la cuestión de si en estas concepciones del ministerio y de la esperanza puede apreciarse una evolución del pensamiento de Pablo o un tipo de expectativas diferentes acerca de lo último.

Para entrar en el tema señalaremos que el uso del nombre «esperanza» (elpís) y del verbo esperar (elpidso) no es frecuente en 1 Cor. El término se usa en dos ocasiones para expresar que es necesaria la esperanza a quien siembra y trilla, como lo es para el apóstol (1 Cor 9,10), pero en estos casos apenas puede afirmarse que se le dé un sentido teológico; en otra ocasión se usa la palabra en un sentido fuertemente teológico y doctrinal (1 Cor 13,13), aunque dando el significado por absolutamente sabido, de modo que no podemos extraer de ese pasaje ninguna enseñanza especial. En cuanto al verbo, sólo se usa una vez literalmente (1 Cor 15,19) para recalcar que el esperar cristiano no puede reducirse a esta vida⁶. Resulta curioso que en la inicial acción de gracias a Dios, cuando se le alaba porque ha concedido a los corintios la recta actitud ante el día de la revelación plena de Jesús, el texto no utiliza el verbo elpidso, el cual incluiría expresamente la idea de esperanza, sino el verbo apejdejomai, cuyo uso expresa más bien la espera que la esperanza (cf. 1 Cor 1,7).

Este último detalle muestra que el objetivo por el cual se fundamenta y anima el ministerio de Pablo es el llamamiento a sus oyentes (1 Cor 1,2.9.24.26) a la comunión (koinonía) con Cristo (1 Cor 1,9); a una salvación muchas veces nombrada (1 Cor 10,33; 15,2), que es el fin (telos: 1 Cor 1,8), nuestra gloria (¿divinización? 2,7), fruto del evangelio (15,12), cumplimiento del reino por purificación, santificación y justificación en el espíritu más allá de la carne y sangre (6,9-11; 15,50), en su vida resucitada.

⁵ J. RATZINGER, «Escatología», in AUER-J. RATZINGER, *Curso de Teología Dogmática IX*, Barcelona 1980, 159.

⁶ Cfr. A. TORNOS, *o.c.*, 61.

La manifestación de Jesús en poder, o «día del Señor», es un momento en que se muestra lo que cada uno es (1,8; 3,13; 5,5) y se empieza a participar corporal y plenamente de su resurrección (15,23). No es este día la salvación misma esperada, sino el final del caminar que da paso a la plenitud esperada, consistente en que Dios sea todo en todos (15,38). La parusía es más el juicio que la salvación, y ni siquiera es el momento único en que ésta se decide; tal momento está ya siempre presente en el caminar de cada «hoy» (9,24-10,13).

La 2 Cor repite los mismos planteamientos. En ella ni el término «elpís» ni el verbo «elpidein» se usan nunca sin relación con el misterio de la proclamación de la fe. Esta esperanza parece nombrarse a veces como vivencia simplemente psicológica y no teológica, pero enseguida se la encuadra en una fundamentación que la relaciona con Dios y en un movimiento que la lleva, más allá de su objetivo inmediato, al objetivo más general de la fe para plena manifestación de Dios.

Teniendo presentes ambas cartas a los Corintios podemos decir que en conjunto, por lo que se refiere a la concepción de la esperanza que gobierna la práctica ministerial de Pablo, no se advierte una diferencia significativa entre las dos cartas. Más aún, si releemos lo contenido en la primera carta a los Tesalonicenses a la luz de la comprensión de la esperanza que tanto matizan las cartas a los corintios al reflexionar sobre el ministerio, advertimos que tampoco aparecen diferencias importantes. La práctica del esperar que intervenía en la evangelización y en la vida evangelizadora era la misma, se hablase o no de parusía. Se dirigía a Cristo y se basaba en que Cristo se había acercado y hecho presente.

c) Comunidad de los Romanos

Si en la primera carta a los Tesalonicenses se reflexiona sobre la esperanza para desbloquear la tentación de estrecharla a quienes vivieren la parusía, y en las cartas a los Corintios se recalca la estrecha unión que tiene la misma esperanza con el anuncio de la fe y el caminar día a día conforme a ella, la carta a los Romanos va a ocuparse más especialmente de dos temas pocos tocados aún: la relación entre esperanza y promesas de Dios para la historia, y la relación entre esperanza y justicia.

Ambos temas están muy estrechamente unidos para Pablo, que concentra en su complejo concepto de justificación por la fe, gracias al triunfo de la misericordia divina, todo lo que los hombres pueden esperar de Dios en la historia. En efecto, la alternativa que ve Pablo para la humanidad que

busca lograrse es: o bien la confianza en las obras de alguna ley, con la entrada en una lógica de esclavizamiento y el horizonte de unos sujetos que luchan por la justicia gloriándose de sí mismos; o bien la confianza en la llamada y elección prometidas a Abraham y reveladas en Jesucristo, con la entrada en una lógica de libertad, en la cual toda gloria y justicia es de Dios.

A este propósito Moltmann⁷ ha recalcado que, según la carta a los romanos, la actitud creyente de Abraham está sólo fundada en la elección libre de Dios, la cual da lugar a una promesa hecha a él y a su descendencia. Abraham cree, y empieza a manifestarse, no la justicia de esa descendencia, sino la justicia de Dios para con ella; una justicia fiel y activa por la que se realiza la promesa. La ley no se da para que mejor se realice la promesa, sino para que aparezca mejor la injusticia de los hombres y la misericordia de Dios. La fe de Abraham es una esperanza «cuando no había esperanza» (Rom 4,18).

¿Es ésta la actitud que Pablo propone a los cristianos de Roma? A mi entender no. Porque nunca diría Pablo, una vez venido Cristo y manifestada la resurrección, que aún se mantiene el tiempo en que no había esperanza. Al contrario, «ahora estamos en paz con Dios por obra de Nuestro Señor Jesucristo, pues por él tenemos entrada a esta situación de gracia en que nos encontramos, y estamos orgullosos con la esperanza de alcanzar la salvación de Dios. Más aún, estamos orgullosos también de las dificultades, sabiendo que la dificultad produce entereza; la entereza, calidad; la calidad, esperanza; y esa esperanza no defrauda, porque el amor que Dios nos tiene inunda nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha dado» (Rom 5, 1-5).

Al vincular así la esperanza a Cristo venido y al Espíritu dado, Pablo replantea para los cristianos la esperanza de Abraham, la cual, apoyada solamente en las promesas, «estaba del todo volcada al futuro»⁸.

En síntesis, según la carta a los Romanos, la esperanza de la humanidad toma forma porque Dios llama a ésta, a través del pueblo judío, a un futuro de salvación total, y porque Dios se compromete mediante sus promesas con ese futuro; pero la esperanza de los cristianos incluye algo más: es fuerte y gozosa (Cfr. Rom 12,12), no abrahámica y paradójica, porque en el caminar de Jesús crucificado y resucitado se ha mostrado que ella puede cumplirse y cómo se cumple. Ello implica, básicamente, el descubrimiento apasionado de que la forma de vida de Jesús es algo que merece la pena vivirse, cumplimiento de la más sublime realización humana y realización plena de lo más que se puede esperar.

⁷ Cfr. J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1969, 192.

⁸ A. TORNOS, *o.c.*, 64.

II. LA PARUSÍA

Pablo habla a menudo de la esperanza venida de Cristo y la describe en términos llenos de contenido. En ella consistirá el «día del Señor». El Apóstol designa esta venida de Cristo como *parusía* (1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 1 Cor 15,23; 2 Tes 2,1.8. este último pasaje es ciertamente pospaulino). La comunidad será la corona de gloria del apóstol «ante Nuestro Señor Jesucristo en su *parusía*» (1 Tes 2,19). El apóstol desea que la comunidad se presente «con una santidad sin mancha ante Dios, nuestro Padre, en la *parusía* de nuestro Señor Jesucristo con todos sus santos» (1 Tes 3,13). Los santos con los que aparece Jesús no son, como demuestra el AT (Zac 14,5), los cristianos ya consumados, sino la corte celestial de Dios. Pablo repite el deseo (1 Tes 5,23) de que los cristianos «se conserven sin tacha para la venida de Cristo».

a) Explicación paulina de la *parusía*

En 1 Tes 4,13-5,11 se describe la *parusía* de Cristo como una revelación apocalíptica en gloria⁹. Pablo toma pie de un hecho real para expresar este detallado consuelo escatológico. La muerte desconcertaba a los miembros de la comunidad; los cristianos esperaban ver la *parusía* del Señor. La victoria sobre la muerte había sólo comenzado en la resurrección de Cristo, la *parusía* debía hacerla manifiesta y completa, por lo que los muertos no tendrían parte en ella.

Pablo no apela tampoco a la esperanza judía de la resurrección. Esta no era compartida por todo Israel, y entre los cristianos provenientes del paganismo apenas era conocida. Pero el apóstol no confirma tampoco a los cristianos en la seguridad de que los muertos están con el Señor (Flp 1,23). ¿Llegó el mismo a esta seguridad más tarde? Los cristianos, en cambio, estaban familiarizados con la expectación de una próxima *parusía* (1 Tes 1,10) y esperaban que su misma generación la vería (1 Tes 4,15), como desarrollaremos más adelante. Por ello confirma Pablo a la comunidad en esa esperanza. O ¿es que suponía la existencia de un «sueño de la muerte»? (1 Tes 4,15). ¿Se trata de una palabra del Jesús histórico, como las que Pablo aduce ocasionalmente (1 Cor 7,10; 9,14; cfr. también Hch 20,35)? o ¿es una palabra del Señor exaltado, como otras que Pablo cita en otras ocasiones (2Cor

⁹ Cfr. B. RIGAUX, *Saint Paul. Les épîtres aux Thessaloniens*, Paris 1956; W. HARNISCH, *Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1. Thessalonicher 4,13-5,11*, Gotinga 1973.

12,8ss.; cfr. 1Cor 15,21)? ¿Abarca esta palabra del Señor todo el texto de 1 Tes 4,15ss.?

No podemos pensar que Jesús preanunciara de este modo detalles apocalípticos. En Mc 13,32, Jesús niega tener conocimiento. Se podría suponer a lo más que 1Tes 4,15ss. Procede de un apocalipsis que, como Mc 13,5-37 o como el Apocalipsis de Juan (cfr. Ap 1,1), había sido puesto en labios de Jesús. «Los muertos en Cristo» resucitarán (1 Tes 4,16) ¿Se refiere Pablo sólo a la resurrección de los justos? Los resucitados y los vivos serán arrebatados en las nubes para recibir al Señor¹⁰. Las nubes son el carruaje de Dios (Sal 104,3; Is 4,5; 19,1; 2Mac 2,8), el «punto de partida idóneo para una acción eficaz sobre la tierra»¹¹. También Cristo aparece con las nubes (Mc 9,7; 13,26; 14,62). El Mesías que viene del cielo es «recibido»¹². Las dos ideas podían estar presentes en nuestro pasaje. ¿Hacia dónde se dirige la procesión después del encuentro? Se podría pensar que entra en el cielo. O ¿vuelve quizá a la tierra dónde se establece el reino mesiánico?

A propósito de algunos problemas que se han planteado en la comunidad de Corinto, Pablo expone detalladamente en 1 Cor 15 la doctrina cristiana sobre la esperanza en la resurrección. Con tal ocasión describe la parusía: 15,22-28.51-55. Los muertos que pertenecen a Cristo resucitarán en la parusía. La victoria de Cristo «se manifiesta en un sucesión gradual de acontecimientos: su resurrección, su parusía, la sumisión de todos los poderes y, finalmente, la devolución del reino a Dios Padre»¹³.

Según Pablo, en la celebración del banquete «se anuncia la muerte del Señor hasta que venga» (1 Cor 11,26). Es esto un testimonio de la esperanza escatológica de la Iglesia y del mismo apóstol. En banquete evoca, en la acción y en la palabra que la acompaña, la muerte del Señor como acontecimiento salvífico y la hace presente. Pero el banquete tiene lugar también en la expectación de la parusía del Señor en cuanto revelación plena de su soberanía.

Es muy probable, además, que en este culto eucarístico resonase la venerable plagaría aramea *marana tha* («ven Señor»; cfr. 1 Cor 16,22; Ap 22,20): la celebración litúrgica era vista en la Iglesia primitiva como «anticipación mística del reino de Dios, toda vez que lo que en ella acontece pro-

¹⁰ Cfr. A. ΟΕΡΚΕ *νετελη* ThW IV (1942), 904-912.

¹¹ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander 2012, 25.

¹² *Recepción* es un término de origen bíblico (Ex 19,10-18) que en el mundo helenista describe con frecuencia el ceremonial político.

¹³ K.H. SCHEKLE, «Escatología del Nuevo Testamento», in J. FEINER-M. LÖHRER (eds.), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Madrid 1984, vol. V, 715

duce ya algo que será realidad permanente al fin de los tiempos»¹⁴. El *maranatha* eucarístico se explica por el paralelismo de las situaciones: como el Señor ha venido (*ahora*) entre nosotros, respondiendo a la oración sacramental, del mismo modo *vendrá al término de la historia*, respondiendo a la invocación de la Iglesia que anhela su presencia gloriosa y manifiesta¹⁵.

La otra interpretación posible de la fórmula (*maranatha*= «el Señor viene») haría de ello no una plegaria, sino una confesión de fe. En todo caso, el marco de la misma sería también cultural¹⁶ y avalaría el lugar preeminente que la primera liturgia eclesial reconocía a la parusía. Preeminencia manifestada igualmente por el hecho de que, entre las razones que han movido a los tesalonicenses a «abandonar a sus ídolos» y «convertirse a Dios», se cuenta la esperanza en «Jesús, que ha de venir de los cielos» (1 Tes 1,9ss). Tal esperanza, por consiguiente, es a la vez objeto de la fe y fundamento de la conversión a la misma.

b) La parusía inminente

El problema de la proximidad de la parusía, puesto sobre la mesa por la escatología consecuente, es una de las cuestiones más controvertidas de la exégesis neotestamentaria. Quien se asome a la bibliografía pertinente no puede atajar una sensación de vértigo. El laberinto de pruebas y contra-pruebas en torno a la fiabilidad de este o aquel texto, la minuciosidad con que se analizan los diversos estratos de la historia redaccional, la sutileza de que se hace gala para ahormar las conclusiones exegéticas a las premisas sistemáticas –tácitas o expresas– del investigador de turno, producen en el lector la impresión de que, una vez más, los árboles no dejan ver el bosque.

La espera de la parusía en un plazo breve se puede encontrar con frecuencia en los primeros escritos de Pablo. «Nosotros, lo que vivamos, los que quedemos hasta la venida del Señor...» (1 Tes 4,15-17); «no moriremos todos (antes de la parusía)» (1 Cor 15,51); ambos textos indican que su autor pensaba contentarse entre los testigos del acontecimiento final. Por eso habla de un «acortamiento del tiempo» (1 Cor 7,29) y asevera que «la salvación (definitiva) está más cerca de nosotros que cuando abrazamos la fe. La noche está avanzada. El día (del Señor) se avecina» (Rom 13,11ss.). La

¹⁴ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación. Escatología*, Madrid 2007, 128.

¹⁵ Cfr. O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1966, 181-184; S. ZEDDA, *L'escatologia biblica II*, Brescia 1972, 18 ss.

¹⁶ Cfr. G. KUHN, «Maranatha», in *TWNT IV*, 470-475.

conclusión de 1 Cor (16,22) es la ferviente invocación aramea *marana tha:* ven Señor.

Sin embargo aquí podemos observar una deliberada relativización de este cálculo especulativo. «En cuanto al tiempo y al momento..., sabéis que el día del Señor ha de venir *como un ladrón* en la noche» (1 Tes 5,1ss.). La reaparición de la imagen del ladrón es por demás significativa, máxime si se tiene en cuenta que otros textos más tardíos también la emplean (2 Pe 3,10; Ap 3,3; 16,15); probablemente detrás de ese uso tuvo que estar la memoria de que se trataba de una *ipsissima vox Jesu*. La difusión de la misma en escritos tan distantes como 1 Tes y Ap confirma sólidamente dicho origen. Por lo demás, «el autor de 2 Tes tiene que atajar una mala inteligencia de la primera carta, según la cual “el día del Señor sería inminente” (2 Tes 2,2), y pone en guardia a los fieles para que no se dejen engañar al respecto, pues queda aún mucha historia por delante (v. 3 ss.)»¹⁷.

Pero acaso el dato más relevante sea el contenido en varios textos tardíos, escritos ciertamente cuando, a punto de declinar o ya desaparecida la primera generación cristiana, «poco o ningún espacio quedaba para una espera del fin dentro de esa generación»¹⁸. Podría suponerse que con tan categórico mentís a la espera próxima, tal y como había entendida otrora, se desacreditaba a la vez el lenguaje de proximidad de la parusía. Pues bien, sorprendentemente ese lenguaje no sólo no desaparece, sino que se usa con toda naturalidad y suma frecuencia.

c) El retraso de la parusía

La problemática del retraso de la parusía estriba en que el tiempo presente se caracteriza por la coexistencia o interferencia entre la salvación ya operada y el hecho de que todavía es preciso seguir esperando.

Según Kuss «la predicación anterior a Pablo se orienta sobre todo al futuro»¹⁹. Espera como inminentes los dramáticos acontecimientos finales, y prepara para ello a quienes buscan la salvación exhortando a la conversión y al bautismo.

Pablo, que no niega ciertamente esto, se ve obligado –sin duda también por el retraso enigmático de la parusía– no sólo a meditar el futuro, sino también a adquirir una conciencia más clara de lo que ya ha ocurrido,

¹⁷ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *o.c.*, 113.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ O. KUSS, *San Pablo. La aportación del apóstol a la teología de la Iglesia primitiva*, Barcelona 1975, 426.

es decir, sobre aquello que distingue entre la época que arranca de la resurrección de Jesús y todas las épocas anteriores y la enlaza con el tiempo de la parusía y el que viene después de la misma.

Pablo no aguarda la salvación solamente para el futuro –aunque seguramente que también lo hace–, sino que la ve como ya realizada fundamentalmente. Por el hecho de que el *pneuma*, al que significativamente designa como «fianza»²⁰, como «primicias»²¹, y el que define ahora la vida de los creyentes y bautizados, y es la salvación, ya está aquí, pues ya ha llegado el tiempo final. Por lo mismo, la situación escatológica del presente no sólo se define por la espera sino también por la salvación poseída. El *Pneuma*, al que se ha visto sobre todo en estrecha relación con Cristo resucitado y ahora y siempre actúa en una nueva forma de existencia²², penetra ahora toda la esfera entre Dios y el hombre, y es fianza y comienzo de la transformación que se operará en el próximo futuro. Sobre todo desde este punto de vista reelabora Pablo el específico carácter escatológico –es decir, que promete y realiza en sí el cumplimiento– de dos sacramentos: el bautismo y la cena del Señor.

Frente a una espera lineal del futuro, Pablo entiende la marca del presente como la de un tiempo intermedio completamente nuevo. Tan cierto es que todavía está por llegar la plena revelación de la salvación poseída por los creyentes y bautizados como que deben considerarse ya ahora como fundamental y totalmente transformados.

III. LOS NOVÍSIMOS EN LA DOCTRINA ESCATOLÓGICA DE PABLO

En la teología católica los denominados «novísimos»²³ han ocupado siempre un espacio medular. La religiosidad popular en torno a estos contenidos de la fe se ha visto alimentada a lo largo de los siglos por una catequesis y una predicación sobreabundantes. La sencillez acrítica y el afán fisicista de los creyentes fue adornando a este tratado de una epidermis co-

²⁰ En 2 Cor 1,22; 5,5:

²¹ En Rom 8,23: π

²² Los textos relativos a este punto pueden verse en G. RICHTER, *Deutsches Wörterbuch zum NT (RNT 10)*, Ratisbona 1962, 331 ss.

²³ El origen del término lo tenemos en la traducción que la Vulgata hace de Ecclo 7,36: «En todas tus obras piensa en el fin, y nunca pecarás» («In omnibus operibus tuis memorare novissima tua et in aeternum non peccabis»). «Novissima» es traducción del término griego «τά έσχάτα», que evidentemente remite al tratado actual de la Escatología.

lorista, cargada de imágenes plásticas y proclive a afirmaciones de seguridad cuasi matemática, con perjuicio evidente para unos contenidos que, por ser escatológicos, siempre son, en alguna medida, provisionales por cuanto lo que, además de sobrenatural, en definitivo, se convierte de suyo en inagotable.

En los escritos de Pablo hallamos varias referencias a ellos en un enclave escatológico. Veámoslos.

a) Muerte

Para comenzar, el giro introductorio de 4,13 es una especie de muletilla paulina para insistir en cuestiones sobre las que ya trató anteriormente (cfr. 1 Cor 1,8; Rom 1,13). El «no quiero que ignoréis» significa en su lenguaje un «quiero que sepáis más» o «que recapacitéis sobre lo que ya sabéis».

Los cristianos nutridos de la esperanza escatológica en la resurrección (doctrina muy corriente en el judaísmo y básica para los cristianos por la resurrección de Cristo) no pueden entristecerse ante el hecho de la muerte como los demás que no tienen tal esperanza. Está claro que el contraste no tiene en vista a los judíos saduceos sino a las opiniones predominantes en el paganismo. Por lo tanto Pablo les había instruido ya sobre la confesión de fe, con una fórmula estereotipada que Pablo pudo a su vez haber recibido de la primera comunidad a la que se incorporó.

El artículo de la fe en la muerte y resurrección de Jesús implica, como conclusión de esperanza, que Dios, por Jesús, conducirá consigo a los cristianos fallecidos. Parece una fórmula hecha sobre la que Pablo no se ha detenido a ponderar qué ocurre en el estadio intermedio y si los cristianos quedan también sujetos a un juicio escatológico²⁴. Entre los que han aceptado la fe tampoco se ha encontrado todavía con discutidores sobre esta esperanza (cfr. 1 Cor 15,12).

b) El examen final. El Juicio

Para Pablo, la comunidad se sitúa ante el juicio escatológico de Dios. Éste, tendrá la función de «configurar la humanidad completa que va a par-

²⁴ R. TREVIANO, «La evolución de la escatología paulina», in *Carthaginensia XII* (1996), 128.

ticipar del definitivo reino de Dios»²⁵. El mediador del juicio es Cristo: «¿Quién condenará a los elegidos de Dios?... Jesucristo, el que murió o, mejor dicho, el que resucitó, el mismo que está a la derecha de Dios, el mismo que intercede en nuestro favor» (Rom 8,33 ss.). Según 2Cor 5,10, Cristo es el juez: «todos tenemos que aparecer como somos ante el tribunal de Cristo, y cada uno recibirá lo suyo, bueno o malo, según se haya portado mientras tenía este cuerpo». En Mt 19,28 Cristo aparece como juez entronizado. Esta es la situación del juicio universal, en el que cada uno deberá responder de su conducta. El juicio es un juicio según las obras. El cristiano vive en constante responsabilidad ante Dios. El cuerpo es el instrumento del obrar humano. Según la interpretación bíblica, «el hombre está en el cuerpo, existe como cuerpo. El cuerpo es la vida corporal, la duración de la vida»²⁶.

Otros textos, que pronto se hicieron formularios, afirman que Cristo celebrará el juicio universal como representante de Dios. Así 2Tim 4,1: «Te conjuro ante Dios y Jesucristo, que ha de juzgar a vivos y muertos, y por su retorno a su reino». El Señor Jesús, que ha de aparecer para juzgar, es un juez justo y dará la corona de la gloria al apóstol y a todos los que aguardan su manifestación (Cfr. 2Tim 4,8).

La carta a los Hebreos repite los dogmas de fe: «Es destino de cada hombre morir una vez, y luego un juicio» (Heb 9,27). «El Señor juzgará a su pueblo» (10,30, según Sal 135,14). El juicio será terrible: «Es horrendo caer en manos de Dios vivo» (10,31); «Nuestro Dios es un fuego devorador» (12,29). En previsión del juicio el cristiano confía en Cristo, que se ha ofrecido por los pecados y aparecerá a su vuelta para juzgar «como salvación para los que lo aguardan» (Heb 9,28).

c) Infierno

Pablo habla de la reprobación eterna como perdición (1 Tes 5,3) y ruina (Rom 9,22; 1 Cor 1,18; 2 Cor 2,15), sin describir ni lugar ni estado.

Además el apóstol menciona algunas ideas sobre el mundo diabólico, pero lo hace sólo retrospectivamente, en cuanto poderes derrotados por la salvación de Cristo. Al pasar por la muerte y adquirir la vida en la resurrección, Cristo se ha convertido en Señor de vivos y muertos (Rom 14,9). Nada, ni siquiera la muerte, puede separarnos del amor de Dios en Jesucristo (Rom 8,38 ss). La muerte ha perdido su «aguijón», su poder de ator-

²⁵ S. VIDAL, *o.c.*, 232.

²⁶ K.H. SCHELKLE, *o.c.*, 722.

mentar y matar (1 Cor 15,51). Con su muerte Cristo ha aniquilado a la muerte y al diablo, que ejercía su poder en ella, y ha liberado a los que estaban esclavizados por temor a la muerte (Heb 2,14 ss).

d) Resurrección de los muertos

La esperanza del judaísmo primitivo en la resurrección de los muertos adquiere su seguridad en el NT por medio de la resurrección de Jesucristo. Así lo proclama la predicación apostólica. «Dios ha resucitado al Señor y nos resucitará también a nosotros por su poder» (1 Cor 6,14; cf. Rom 8,11; 1 Cor 15,15.20; 2 Cor 4,14).

Pablo ha presentado la doctrina neotestamentaria de la resurrección universal en una penetrante reflexión. Este es especialmente el caso en 1 Cor 15. La discusión del tema fue ocasionada por algunas falsas concepciones que surgieron en Corinto y que llegaron a oídos de Pablo. «Algunos dicen que no hay resurrección de los muertos» (15,12). Podría ser esto un reflejo de la mentalidad griega que ponía en duda y rechazaba escépticamente todo tipo de supervivencia después de la muerte o bien, aceptando la inmortalidad del alma, veía en el cuerpo una carga para ésta última y no quería admitir, por tanto, una reunión del alma con el cuerpo. (O ¿decía quizá el error que «la resurrección ya ha tenido lugar» [2 Tim 2,18], en cuanto que el don del Espíritu había conferido ya a los hombres una vida divina?). ¿Existía en Corinto una gnosis dualista y anticorporal o un entusiasmo que, así como se escandalizaba de la dura realidad de la cruz (1 Cor 1,18-25; 3,18-23), rechazaba también la corporalidad de la resurrección?

Pablo introduce la reflexión y discusión presentado primero el evangelio de la resurrección de Cristo, para lo que repite el kerigma que la primera comunidad cristiana había formulado ya como profesión de fe (1 Cor 15,3 ss.). La doctrina de la resurrección no se basa para Pablo en una interpretación filosófica del mundo, sino en la fe en el Dios que se ha revelado al resucitar a Cristo. La realidad de la resurrección de los muertos decide sobre la realidad de la fe y vida cristianas.

La resurrección de Cristo es comienzo y fundamento de la resurrección universal. Quien niega una debe negar también la otra. El evangelio es el mensaje de la redención de los pecados (1 Cor 15,17) y de la irrupción de la salvación. Y ésta comienza con la resurrección de Jesús en cuanto comienzo de la nueva vida. Sin la resurrección de los muertos, la predicación, la fe y la esperanza son engañosas. Todo el esfuerzo y todos los peligros del apóstol pierden su sentido; sólo tendría goce el disfrute de la vida cotidiana

(1 Cor 15,32). La resurrección de Cristo es el comienzo del movimiento hacia la consumación. Pablo pone de manifiesto la relación entre la resurrección de Cristo y la su parusía. Jesús es el «primer fruto de los que duermen» (1 Cor 15, 20.23). En su parusía serán resucitados los cristianos. Todos los poderes y potencias, y finalmente la muerte, serán sometidos al dominio de Cristo, quien entregará entonces el reino y se someterá a sí mismo al Padre, para que Dios sea «todo en todo» (1 Cor 15,28). Este es el reinado consumado por Dios.

Así, si en 1Cor 15, 48-49 Pablo no se olvida de mostrar que la existencia celeste debe ser vivida ya en el presente en nuestros cuerpos mortales (existencia personal terrena), en 2Cor 5,1 recuerda que la culminación de la existencia celeste traerá consigo una nueva forma de corporeidad. El uso de «casa» y «tienda» como metáforas del cuerpo queda sugerido por Job 4,19 y Sab 9,15; pero Pablo invierte el valor

IV. LA NUEVA CREACIÓN

Según el evangelio de Pablo, el «hombre viejo» del pecado ha quedado aniquilado en la «novedad de la vida» (Rom 6,4). Ahora es «nueva creación». Pablo emplea dos veces esta fórmula (Gal 6,15; 2Cor 5,17), de la que saca diversas consecuencias.

«Circuncisión o incircuncisión no es nada. Lo que importa es la nueva creación» (Gal 6, 15). Nueva creación significa que ha quedado abolida la religión judía o pagana; ahora vale la «fe que actúa en el amor» (Gal 5,6) o también «el seguimiento de los preceptos de Dios (1 Cor 7,19). Pablo repite en 2 Cor 5, 17: «Si uno está en Cristo, es nueva creación. Lo viejo ha pasado. Se ha hecho nuevo». En la muerte de Cristo han muerto todos, y para todos ha comenzado la vida en su resurrección (2 Cor 5, 15). La nueva creación está «en Cristo». Así como por Adán a todos llegó la muerte, por Cristo vino la vida (cf. Rom 5, 12-21). La Iglesia es, en cuanto «nueva alianza», la nueva creación que todo lo abarca (1 Cor 11,15; 2Cor 3,6). Pablo no es un visionario que no veía la realidad. Dice que «la figura de este mundo está para terminar» (1 Cor 7,31). Los cristianos viven todavía en la carne (2 Cor 10,3), todavía anda suelto Satanás (2 Cor 2,11), todavía domina la muerte (1 Cor 15,26). Pero Pablo no es tampoco simplemente un profeta que anunciaría una salvación futura, sino que proclama la salvación que ha ocurrido ya. Pero tal salvación es real «en Cristo. Esa es la realidad más fuerte, si bien todavía oculta.

Si en 1 Cor 15,48 san Pablo no se olvidaba de mostrar que la existencia celeste debe ser vivida ya en el presente en nuestros cuerpos mortales (existencia personal terrena), en 2 Cor 5,1 recuerda que la culminación de la existencia celeste traerá consigo una nueva forma de corporeidad. El uso de casa y tienda como metáforas del cuerpo queda sugerido por Job 4,19 y Sab 9,15; pero Pablo invierte el valor de la metáfora «casa» de una entidad terrestre, transitoria y destructible a una celestial, permanente y eterna. Una segunda serie de imágenes de este pasaje se centra en el vestido: sobrevestirse, desvestirse, quedar desnudo. La combinación de la imaginaria casa-vestido lleva a mezcla de metáforas como la de «sobrevestir la habitación celeste» del v. 2. Esta combinación tiene la ventaja de seguir una nueva condición que es a la par permanente e integrante del creyente²⁷.

El contraste con la tienda terrena, que puede ser desmantelada por la muerte, la casa celeste es indestructible y durará por siempre²⁸. El desmantelamiento es descripción apropiada de la muerte del fiel antes de la parusía y no de lo que ocurrirá a los que se mantengan vivos cuando la venida del Señor (Flp 3,21; 1Cor 15,51-54; 2 Cor 5, 2.4). Pablo todavía cuenta con la doble posibilidad de su muerte o del retorno previo de Cristo. Se siente más personal e intensamente comprometido ante este dilema, si bien integra crecientemente la primera perspectiva. Lo que no obsta a que se esfuerce en mantener, quizás como urgencia pastoral, la expectativa próxima comunitaria de la parusía, claramente expresada en 1 Cor 7,29, y aún intensificada en Rom 13, 11-14²⁹. En la eventualidad de la muerte está seguro del cuerpo celeste proporcionado por Dios. Creemos que no hay que dar más fuerza al presente del v.1. Pablo no se detiene a considerar el modo en que el creyente individual podrá vivir con Cristo después de la muerte³⁰.

Sin embargo deja expresarse la queja de la situación presente en tensión por esa espera de la redención de los cuerpos, como más tarde en Rom 8,23. Lo que le abruma es el disgusto por ser vestido (muerte)³¹ y lo que desearía es ser sobrevestido (transformación). La muerte, quedar desnudo, no es una experiencia agradable, pero la tiene en cuenta como posibilidad. Sin embargo, más allá del trago amargo de la muerte, queda la plenitud de vida

²⁷ Cfr. J. GILLMAN, «A Thematic Comparison: 1 Cor 15, 50-57 and 2 Cor 5, 1.5», in JBL 107 (1988), 439-454.

²⁸ Cfr. E.E. ELLIS, «II Corinthians V. 1-10 in Pauline Eschatology», in NTS 6 (1959-60), 211-224, en 218 nota la equivalencia de la tienda con el *σῶμα ψυχικόν* y de la casa celeste con el *σῶμα πνευματικόν* de 1 Cor 15 y la admite desde una perspectiva individual, si bien sostiene que 2Cor 5, 1ss ha de entenderse dentro del encuadre más amplio de la corporeidad «en Adán» y «en Cristo».

²⁹ Cfr. A. VÖGTLE, «Röm 13, 11-14 und die "Nah"-Erwartung», in Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte. Neutestamentliche Beiträge, Friburgo 1985, 191-204.

con Cristo y deja que prime de nuevo lo que ya expresó en su primer apunte de escatología individual, en Flp 1, 21-23.

La nueva creación debe, y por tanto, puede realizarse: el cristiano debe «vivir una vida nueva» (Rom 6,4), en la «novedad del Espíritu» (Rom 7,6). «Aunque el hombre exterior va decayendo, el interior se renueva día a día» (2 Cor 4,16). Así participa Pablo en los sufrimientos y resurrección de Jesús (2 Cor 4, 10).

En el mismo sentido y espíritu paulino, se dice en Col 3,3s: «Vosotros habéis muerto y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando se manifieste Cristo, nuestra vida, entonces os manifestaréis con él vosotros en gloria». La nueva vida es real en la muerte y en la vida, pero no tiene una naturaleza comprobable y visible, sino que está doblemente oculta. El cristiano posee la vida en cuanto que vive «con Cristo» y su vida está oculta en la realidad espiritual de Dios. Pero el cristiano confía con esperanza en la consumación escatológica de la parusía de Cristo. En Col 3, 9 se nos dice que la nueva vida ha sido ya otorgada y que debe adquirir realidad a través del cristiano. La nueva vida tiene sus raíces en el bautismo, como Pablo hace destacar en su doctrina (Rom 6,3); «nos ha conducido a la salvación..., según su misericordia, a través del baño del renacimiento y de la renovación en el Espíritu Santo» (Tim 3,5; cf. 2,11ss). La vida nueva es don y tarea. El cristiano debe «despojarse del hombre viejo, renovar su mente por el Espíritu y revestirse del hombre nuevo que ha sido creado a imagen de Dios» (Ef 4,22). En Cristo, Dios ha hecho de judíos y gentiles «un único hombre nuevo» (Ef 2,15). La nueva creación es la comunidad nueva, así queda reflejado en la carta a los hebreos (8,8-13; 9,15; 12,24), donde se subraya cuánto más grande es la nueva alianza mediada por Cristo que la antigua existente³².

Así como en Col 3,4 Pablo preanuncia la consumación escatológica de la nueva creación, en Rom 8,19-30 afirma que la nueva creación ya ocurrida es promesa y comienzo del acto creador divino todavía futuro: «la ansiosa

³⁰ Nos parece más acertado P. BENOIT, «L'évolution du langage apocalyptique dans le Corpus paulinien», in ACFEB, Apocalypses et théologie de l'espérance. LD 95, Paris 1977, 299-335, en 322-324 y 334, al señalar que Pablo no da clara solución a algunos de nuestros problemas (para Benoit del mismo Pablo), consciente de caminar en la fe y todavía no en visión clara (2 Cor 5,7), que cuando recoge la interpretación de algunos exegetas, como Feuillet, y entiende que el cuerpo celeste de 5,1 no es otro que el de Cristo resucitado: Pablo podrá vivir con una vida auténtica y plena (antes de recibir el cuerpo resucitado individual) teniendo por soporte físico de su existencia el cuerpo resucitado de Cristo.

³¹ También PERRIMAN, NTS 1989, 519-521, reconoce que el desvestimiento y la desnudez se refieren simplemente a la muerte y no a una condición escatológica esotérica.

³² K.H. SCHELKLE, «Escatología del Nuevo Testamento», in J. FEINER-M. LÖHRER (eds.), o.c., 723

espera de la creación aguarda la revelación de la (futura) gloria de los hijos de Dios». Pablo ve en la angustia y en el ansia fenómenos primordiales de toda vida creada. Escucha esa misma ansia en la oración de la comunidad oprimida en el mundo, que grita: Abba. Podremos entender mejor la mente del apóstol si la situamos en la larga tradición que él comparte y que en él llega a la culminación neotestamentaria. Los profetas de Israel esperaban el tiempo mesiánico de salvación como una nueva creación (Is 65,17), sin embargo la apocalíptica dice que la creación ha sido sometida a la vanidad por culpa del hombre; con Él será redimida en una única e idéntica consumación.

* * * * *

A la luz de lo expuesto podemos comprender la «pascua de la Creación» como una unidad de la parusía, resurrección y recapitulación.

En la visión de Pablo, la relación de Cristo con el cosmos, que es el orden de la creación y de la nueva creación, asegura la confianza de que también a este mundo que habitamos le alcanza la promesa de una humanidad transfigurada.

La escatología paulina concluye con el anuncio de un inicio que es a la vez una consumación. De acuerdo con la tensión propia de la esperanza, alumbrará un «mundo nuevo», una «nueva creación», y se verificará en plenitud lo que ahora es anhelo, gemido y espera ansiosa de la humanidad y del cosmos.