

¿DESASTRE APOCALÍPTICO O ESPERANZA PARA EL COSMOS ENTERO?

Reflexiones teológicas acerca del fin del mundo

Es como un axioma del cristianismo que el mundo se acabará. Sin embargo, una lectura de las afirmaciones bíblicas sobre el cielo nuevo y la tierra nueva del fin de los tiempos que tenga en cuenta el género literario al que pertenecen (apocalíptica) mueve a revisar el concepto de final del mundo. La fidelidad de Dios, el sentido de la creación y la relevancia cósmica de la resurrección de Cristo apuntan a un final de plenitud también para el cosmos, para el mundo creado. La escatología cósmica no es sólo una proyección imaginativa: afirma una realización plena también de toda la creación.

Apokalyptischer Weltenbrand oder Hoffnung für den ganzen Kosmos?
Theologische Quartalschrift 188 (2008) 50-68

ESCATOLOGÍA CÓSMICA

Un concepto exótico y su significado

Es una afirmación básica de la visión cristiana del mundo que este mundo es finito y acabará. Pero, al mismo tiempo, según nuestra fe, tiene la promesa de un nuevo comienzo y de un futuro definitivo dentro del reino de Dios.

El área que se ocupa de estas cuestiones en el marco de la teología se denomina escatología cósmica. ¿Qué significa esta formulación? Escatología significa, traducido literalmente, el discurso o la enseñanza de las últimas cosas, de lo definitivo. En la teolo-

gía sistemática este concepto, que ha sustituido la expresión “doctrina de las últimas cosas (novísimos)”, sirve tradicionalmente como título para la parte final de la teología dogmática y caracteriza los cuatro tópicos clásicos de esta doctrina: la muerte, la resurrección, el juicio y la plena realización. Desde una visión teológica más amplia, significa la doctrina sobre la esperanza cristiana y expresa el estado de la última seguridad, la realización definitiva de la persona, de nuestra historia y de toda la creación en Dios. O, si usamos las palabras de Kant: la escatología cristiana intenta la respuesta fundamentada metódicamente

de la fe cristiana a la pregunta “¿qué debemos esperar?” La escatología cósmica, por su parte, amplía la interpretación de la esperanza cristiana al cosmos entero y a todos los seres finitos en el futuro definitivo del reino de Dios.

Con estas aclaraciones se insinúan algunos matices. En primer lugar, podemos decir que la escatología cósmica en teología es un concepto lleno de contenido y cualitativamente bien definido. No se trata de un pronóstico cuantitativo de futuros eventos, sino que aquí entra en juego la meta y la plena realización de la creación y de la historia de la salvación. El concepto de realización que hemos descrito antes lo indica: es más que un tema temporal y va más allá de conseguir una meta. Si bien el final es la lógica condición de posibilidad de tal finitud, no obstante predomina la esperanza de que todo lo que Dios ha creado llegará a la plenitud de su ser y participará en la vida eterna de Dios. También la escatología cósmica realmente pretende dar testimonio acerca de la esperanza que se basa en la promesa divina, por lo que se refiere a la salvación, a ser salvado, a ser uno con Dios. Esto es válido para todos los ámbitos de la escatología cristiana, naturalmente también para aquella relación entre Dios y su creación llamada, en la metáfora tradicional, el juicio final. Cualquier escatología cristiana es soteriológica y se refiere a la esperanza de una salvación y de un nuevo comienzo.

El fundamento de esta cualidad soteriológica se basa en la relación específica con Dios inherente a todo ser finito como creación de Dios y que es constitutiva para la escatología. En la escatología cristiana no se trata en primer lugar de una verdad objetiva sino de una verdad relacional: Dios va al encuentro de su criatura en un plan salvador y liberador, haciendo justicia y perfeccionando a cada ser. Con esto se va invirtiendo la dirección de la mirada y en vez de un “futuro” pronosticado del cosmos adquiere importancia la “venida” anticipada de Dios en su creación. Por lo tanto, la escatología cristiana no ha de diseñar ninguna cronología y topografía del más allá como tampoco ha de elaborar ningún “horario de las últimas estaciones del viaje en el proceso mundial”. La escatología cósmica tampoco es la doctrina de los últimos estados o eventos, sino un discurso sobre aquél que, en Jesucristo, se ha convertido en el último fin del hombre y del mundo, la doctrina sobre aquél que abarca comienzo y final, precisamente aquél que perfecciona todo ser, la doctrina sobre Dios.

Campo de tensiones entre ciencias naturales y teología

¿Son la escatología cósmica, por un lado, y las reflexiones de las ciencias naturales para el futuro de nuestro cosmos, por otro, dos magnitudes inconmensurables y

totalmente incomparables, con campos materiales totalmente diferentes que no tienen nada que decirse? Por ejemplo, ¿tiene razón Karl Barth, cuando aboga por una separación pacífica de estas dos disciplinas? ¿Van las ciencias naturales más allá de lo que la teología describe como obra del creador?

Parece evidente que, más allá de todas las determinaciones relacionales y los problemas que de ahí van derivando, Barth se equivocó. Hablando de la creación en el ámbito de una reflexión teológica, no se expresa otra cosa que lo que, por parte del científico, es denominado mundo, naturaleza, universo o cosmos. La teología, al hablar del cosmos, quiere expresar este mundo categorial y empírico, teniendo en cuenta el hecho de que ha sido creado por Dios de una manera no empírica, y que no puede ser medido ni comprobado. La palabra creación es un concepto relacional que se comporta en cuanto al concepto mundo o cosmos, naturaleza, universo, de una manera no sinónima ni incommensurable; más bien indica una cualidad especial de esta realidad. Quien habla de la creación no se refiere a ningún mundo opuesto a las ciencias naturales; sin embargo incluye a Dios en su visión del mundo de una manera explícita y relaciona el mundo, que puede ser descrito y explorado científicamente, con Dios. Esta relación no está restringida a un acto único en el principio, sino que expresa una

determinación permanente de nuestro cosmos. El concepto creación marca una determinación “trascendental del mundo”, dependiendo totalmente de Dios, siendo totalmente diferente de Dios y, sin embargo, siempre en permanente relación con él. Por tanto, la escatología cósmica trata de la realización de este cosmos material y empírico. No únicamente la imagen bíblica del cielo nuevo y de la tierra nueva nos habla de la resurrección del cuerpo: la escatología cristiana no trata de obtener una esperanza al margen de esta tierra, sino también una esperanza para este mundo. No espera un mundo eterno en el más allá sino la plena realización de este mundo nuestro.

Considerando la relación con las ciencias naturales se nos da un primer aspecto hermenéutico central: hay que rechazar la mezcla de ámbitos de competencia teológica y de las ciencias naturales, también desde el punto de vista lingüístico (con el peligro de la equivocidad). Hay que respetar los intereses fundamentales entre ambas ciencias que difieren entre sí. Las preguntas de la fe no pueden ser contestadas simplemente por los descubrimientos de las ciencias naturales, como tampoco la elaboración de modelos para la exploración científica podrá alcanzar ninguna relevancia normativa. La escatología cristiana del cosmos no nos trae la “física de los últimos eventos”, sino que hace justicia al territorio ilimitable del Dios

uno que a la vez es creador, reconciliador y salvador. Así da testimonio del significado universal de la esperanza cristiana.

No obstante, el análisis del concepto de la creación muestra claramente que la relación entre las ciencias naturales y la teología de ninguna manera podrá ser determinada limitando cuestiones escatológicas. Habrá que cuestionar la tesis que afirma que la escatología bíblica de los cristianos tiene “sentido únicamente secundario” ya que su objeto y su enfoque son distintos. De hecho, son distintos la intención de la pregunta y su enfoque; sin embargo, el objetivo no puede ser tan totalmente inconmensurable, teniendo en cuenta que la escatología cristiana abarca en su esperanza este mundo empírico que los científicos intentan interpretar cada vez mejor. En caso contrario, la esperanza cristiana sobre el mundo se reduciría a una mera fórmula vacía, sin contenido real y tampoco tendría relación alguna con la experiencia. Con ello, el Dios bíblico que es a la vez creador y salvador, se convertiría en una magnitud irreal. Por esta razón tampoco basta insistir como mínima exigencia hermenéutica en la no contradicción con los resultados científicos. Yendo más allá de la exigencia por la coherencia habrá que partir con W. Pannenberg de una “convergencia” y con J. Polkinghorne de una “consonancia” entre escenarios científicos que debaten sobre el futuro del cosmos y la escatología teológica.

Dificultades de la teología con la escatología cósmica

A la teología, católica o protestante, le cuesta reconocer esta esperanza para el cosmos. Consultando los manuales sobre este tema, nos damos cuenta de que la esperanza en un cielo nuevo y una tierra nueva es dejada de lado en la discusión escatológica y este ‘hijo sobrevenido’ es interpretado como un existencial humano, o bien queda relegado a un segundo término. El diagnóstico de G. Bachl es concluyente: “la dimensión cósmica desde tiempos antiguos yace en la sombra del interés escatológico.” Su colega protestante, J. Hübner, se expresa aún más agudamente: “la escatología ha abandonado el terreno de la cosmología”.

Esta constatación merece ser mencionada ya que la humildad escatológica de las confesiones no ha de ser objeto de lamentación sino que debe ser objeto de reflexión teológica y tiene que dar sus frutos en la hermenéutica. En el fondo, a menudo no hay falta de interés en la temática cosmológica, sino que hay razones serias que hacen crecer una pobreza en el lenguaje y en las imágenes (todo lo contrario de los mundos opulentos de las imágenes que nos da la escatología tradicional), y estas razones podrán actuar como material de limitaciones que la escatología cósmica no podrá rebasar, si no quiere precipitarse en grandes abismos.

La razón más obvia para esta discreción teológica en cuestiones cosmológicas tiene que ver con el modelo de la resurrección personal que ha cambiado. Tradicionalmente, se argumentaba sobre la separación del cuerpo y del alma en el momento de la muerte del individuo. Mientras el cuerpo mortal yace en la tumba, el alma está esperando en el más allá el último día en que Cristo volverá. Entonces, se abrirán las tumbas, las almas se unirán con sus respectivos cuerpos y tendrá lugar el juicio universal. En este modelo escatológico hace falta mantener la esperanza en un cielo nuevo y un mundo nuevo como base, es decir, como condición de posibilidad para una resurrección de la carne tal como se ha venido formulando siempre. Pero la teología ha aprendido a decir adiós a la visión anticuada del mundo que presenta este modelo. Se ha aprendido a distinguir entre cuerpos y condición corporal. Ya no se identifica la persona con el metabolismo que tiene lugar en la tumba, en el proceso de desintegración. Por varias razones teológicas y filosóficas, se ha abierto camino un nuevo modelo que generalmente se denomina resurrección dentro de

la muerte: en ella no solamente se encuentra una parte del hombre delante de su creador, sino la persona entera, con su forma y su vida únicas. Con la teoría de una resurrección en la muerte, sin embargo, es superflua la esperanza en el futuro escatológico del cosmos como razón que posibilita una resurrección corporal del individuo en los últimos tiempos.

Ya hemos hecho referencia a una segunda razón de la humildad cosmológica: se trata de la preocupación justificada de que la teología no invada las competencias propias de las ciencias naturales. Y unido a todo esto hay una tercera razón, el miedo por una especulación sin freno en cuestiones de escatología cósmica, que tiene antecedentes en los siglos XVIII y XIX. Con todo, conviene subrayar que pueden ser nocivas tanto una sed teológica excesiva en saber como una sed muy escasa. Sin embargo, siempre existirá la obligación de buscar un fundamento válido y unas figuras estables que abarquen la esperanza para el cosmos entero, así como el recurso a los textos bíblicos, constatando de una forma sensata los resultados de la exégesis histórico-crítica.

LA BIBLIA Y LA HERENCIA DEL APOCALIPSIS

Ya en el año 1970 A. Vögtle publicó una investigación sobre la enseñanza del Nuevo Testamento respecto al futuro del cosmos que

se basa en la tesis central: “En el aspecto puramente cosmológico, el Nuevo Testamento renuncia a una formulación didáctica”. En el

centro de la buena noticia del Nuevo Testamento sobre la salvación, está la acción salvadora de Dios para el hombre y con esto la comunidad de salvación de los últimos tiempos. Esta tesis ha conseguido en los últimos años una gran difusión y se cita hasta nuestros días para afirmarla. Para poder clarificar la tesis de Vögtle, como mínimo en sus inicios, tratamos de acercarnos a continuación por lo menos a una de las afirmaciones clásicas de la Biblia que habla de la escatología cósmica, analizando su intención. El texto que hemos escogido es bien conocido: Ap 21,1-5.

Cosmología y soteriología

¿Cómo hay que entender este texto? ¿Se podrá basar aquí realmente una esperanza en un cielo nuevo y una tierra nueva? ¿Hay que interpretarlo como una afirmación cosmológica? En primer lugar, nos damos cuenta de que el cielo nuevo y la tierra nueva están meramente enunciados, sin adornos ni más aclaraciones. Forman el marco exterior de presentación para el hecho en sí, es decir, la venida de la Jerusalén celestial. Simbolizan toda la comunidad salva-da que se prepara para acoger a Dios, tal como da a entender la parábola de la novia preparada y engalanada para las nupcias. El escenario está enfocado totalmente a este hecho: la estancia de Dios entre los hombres. Este hecho por

su parte tiene connotaciones soteriológicas. Con respecto a la pregunta de la salvación del hombre, llena de esperanza: no habrá duelo, ni pena, ni tristeza; lo viejo ya no existe; Dios lo hace todo nuevo. La intención del vidente no está en la afirmación objetiva de una realidad físico-cosmológica, con respeto al futuro del universo, sino en la acentuación del “territorio escatológico de Dios “. No le importa la lectura literal del nuevo cielo ni de la nueva tierra, y por lo tanto no tiene que preocuparse por las contradicciones inmanentes al texto. ¿Por qué otra razón podría hacer bajar la nueva Jerusalén de aquel cielo (viejo) que acaba de hacer desaparecer, siguiendo las esperanzas judías de antaño? Esta interpretación está fundamentada en el análisis de las fuentes, ya que el relato de Ap 21,1-5 depende de Is 65,17 y 66,23. Aquí tampoco el cielo nuevo y la tierra nueva no están al servicio de una cosmología física. La realidad nueva, profetizada en Isaías 65/66 más bien representa unas palabras consoladoras en contra de todos los hechos, dirigidas a los israelitas de vuelta del exilio babilónico, y les quiere dar ánimo teniendo en cuenta la patria destrozada y yerma, a pesar de toda la realidad deprimente. Siglos más tarde, el Apocalipsis, en sus revelaciones, no solamente saca provecho de la imagen de Isaías sino también de su significado religioso-político. Dicho con otras palabras: las imágenes cosmológicas del Apocalipsis sirven para un

relato en el sentido de la historia de la salvación. Como subraya Giesen en su comentario, el vidente no pretende hacer afirmaciones cosmológicas sino hablar ilustrativamente sobre la plena realización de la salvación cristiana. Hay que distinguir entre la forma de manifestación cosmológica y el contenido soteriológico. Una lectura demasiada literal de este pasaje hace malinterpretar la intención real del autor.

Literatura de crisis

La clave para la comprensión del texto es el análisis del género literario. El Apocalipsis pertenece a la literatura apocalíptica. Este género literario es predominante en tiempo del Nuevo Testamento. El pensamiento apocalíptico se caracteriza por una percepción aguda del presente como situación crítica; y de ahí viene la esperanza de un nuevo Eón, de una nueva era. El mundo presente es corrupto, predestinado definitivamente al ocaso. Dios le deparará un fin y creará un nuevo mundo, tiempos nuevos. Los escenarios cósmicos que se nos presentan en los diferentes textos naturalmente no son la intención primaria de la expresión, sino que tienen un significado funcional y están al servicio de un anuncio histórico universal. Los que aquí y ahora han de sufrir por su fe, aquellos fieles y torturados seguidores de Yahvé no serán abandonados al azar sino que van

a encontrar su salvación en él. A pesar de las diferencias de matiz, la interpretación unánime es que los textos apocalípticos son literatura de crisis, redactada y propagada en tiempos de tribulación, de emergencia y de persecución. Sea como sea, si se trata de textos de mediados del segundo siglo a.C., cuando Israel ha tenido que sufrir persecuciones masivas bajo el poder sirio-helenístico, o si se trata de las revelaciones del Apocalipsis, de alrededor del año 96 después de Cristo (persecuciones de Domiciano), la función de todos estos textos es clara: se trata de libros de consuelo que quieren dar ánimo para soportarlo todo y para poder resistir ante las adversidades, dándole certeza al lector de que pronto Jahvé va a intervenir en la historia de los hombres.

Afirmaciones cosmológicas del NT: 2Pe

Algo parecido es válido para la mayoría de las afirmaciones cosmológicas del Nuevo Testamento ya que pueden ser situadas en el marco de una visión apocalíptica del mundo. De mucha influencia ha sido la escena de gran poder imaginativo de 2Pe 3,10-13, anunciando para la parusía del Señor, en el fin de todos los tiempos, una conflagración mundial: el cielo desaparecerá estrepitosamente y los elementos serán quemados y disueltos (cf. 2Pe 3,10). Y finaliza con las palabras: “entonces espe-

ramos un cielo nuevo y una tierra nueva donde reinará la justicia.” (2Pe 3,13). Sería un sinsentido hermenéutico crear un concordismo con la hipótesis de las ciencias naturales que augura para la tierra la muerte por exceso de calor en un millar de años y que el sol va a convertirse dentro de cinco millares de años en un gigante rojo. Las palabras finales del texto lo demuestran: aquí no se trata de cosmología física sino de justicia que se profetiza a los cristianos al inicio del siglo II después de Cristo, sufriendo bajo el escarnio de sus contemporáneos por la ausencia de Cristo. Aunque el autor de la carta esté totalmente convencido de una quema apocalíptica del mundo (dato más que probable históricamente ya que concuerda con la imagen del mundo de aquel tiempo), su intención al afirmarlo en realidad no está en la formación cosmológica de la teoría sino que se basa en la promesa de la historia de la salvación.

Marcos

Igualmente las imágenes cosmológicas que utiliza Marcos en el contexto del discurso tan citado del fin de los tiempos (Mc 13,24-27), extinción del sol y de la luna, astros que caen del cielo, no están para ilustrar los hechos cósmicos, sino que explican el significado cósmico del Cristo que ha de venir. El hecho de que se trate de intenciones cristológicas y no cos-

mológicas, esclarece el tema, por ello los mismos fenómenos cósmicos acompañan a Jesús en la hora de su muerte. También aquí todo gira alrededor del significado universal de esta muerte, que engloba todos los hechos del mundo.

Pablo

No se podrá poner en duda que el apóstol haya sido apocalíptico (P. Stuhlmacher). Para Pablo el pensamiento apocalíptico solamente conforma el horizonte del mundo, que queda transformado esencialmente a través de las afirmaciones cristológicas. La mayoría de los pasajes donde Pablo habla de la “creación nueva” quedan teñidos por la doctrina de la justificación paulina y hablan del hombre nuevo que mediante el bautismo ha dejado el cuerpo pecaminoso y se ha transformado ya en la nueva creación. Sin embargo, parece que Pablo contempla también una consecuencia cosmológica del actuar mesiánico del Cristo exaltado. Pablo no solamente se ocupó de la salvación de los pecadores particulares sino, sobre todo, del establecimiento del Reino de Dios de los últimos tiempos para los judíos, los paganos y para la creación entera. Este interés no sólo aparece en 1Co 15, donde Pablo no hace finalizar la serie de la salvación con la resurrección de los cristianos, sino con la destrucción definitiva de la muerte y con la esperanza universal de que Dios fi-

nalmente será “todo en todos” (1Co 15, 28). Y queda bien definido en el famoso pasaje de Rm 8, donde Pablo establece un paralelismo entre la esperanza de toda la creación en una liberación escatológica de la nada absoluta y la resurrección personal. Se trata aquí probablemente de la única cita del cuerpo paulino donde Pablo parece entender el concepto de la creación en el sentido que lo engloba todo, o sea que engloba el cosmos material.

Por un lado, tenemos que distinguir entre afirmaciones herme-

néuticas de orden secundario, que corresponden más a la visión del mundo de entonces, y las afirmaciones teológicas de orden primario: las imágenes y metáforas cosmológicas no podrán ser comparados directamente con los resultados físico-cosmológicos de afirmaciones teológicas; por otro, los escritos del Nuevo Testamento se basan de forma totalmente espontánea en la relevancia universal del hecho cristiano, partiendo de la relevancia cósmica del suceso Cristo.

LA ESPERANZA EN LA PERFECCIÓN ESCATOLÓGICA DEL COSMOS

La fidelidad de Dios y la alabanza por su creación

La búsqueda de una fundamentación de la esperanza en una realización escatológica del cosmos es inevitable si no queremos que esta esperanza se vaya por el camino del sentimentalismo. Si bien los pasajes clásicos de la Biblia solamente podrán ser aprovechados de manera limitada para este trabajo de fundamentación, ¿en qué nos podríamos basar? En principio, en el concepto de Dios que es el fundamento de la esperanza. Con los judíos reconocemos: el Señor es un Dios uno, único (cf. Dt 6,4). El concepto de Dios no podrá ser dividido, primero, en un Dios que ha creado todo en un principio y en un Dios que al final se

queda indiferente ante todo, y que debería preocuparse solamente por la salvación de las pobres almas. La escatología cósmica es necesaria por causa de Dios. No existen dos dioses, un Dios creador y un Dios salvador, sino un único Dios. Por él hay que pensar y buscar la unidad de salvación y creación. La fe se basa en la fiabilidad del mensaje de la salvación. Dios no dejará caer en la nada lo que ha creado y afirmado en los inicios. Que este recurso a la razón lógica de la fidelidad de Dios desde el principio de toda la historia de salvación de Israel engloba también la creación fuera del hombre, lo muestra con toda la claridad la alianza con Noé (Gn 9,1-17): el arco iris está instituido como señal para la alianza de Dios no solamente con Noé y sus

descendientes, sino expresamente con todos los seres vivos (Gn 9,10). Por tanto, quien excluye de la esperanza de la plena realización al cosmos extrahumano, limita en realidad el concepto propio de Dios. Sólo una esperanza de la salvación total, sin recortes, justifica los atributos de Dios (la perfección, la infinitud, la simplicidad y la unicidad, el poder y la bondad absolutos). Tal afirmación es capaz de traducir la exhortación de F. Nietzsche “¡hermanos, manteneos fieles a la tierra!”. Este motivo de la fidelidad a la tierra es imprescindible para la escatología porque si no desembocaría en un mito gnóstico de salvación (Moltmann).

No obstante, ¿quién afirma que esta argumentación estrictamente teológica se aplica también desde el punto de vista de una teología de la creación? ¿Qué hay de la capacidad de realización del cosmos material? ¿Qué es lo que le hace capaz de durar en la eternidad? Podemos hacer referencia aquí a la inmanencia del espíritu de Dios en todo lo creado. Dios está presente en todo lo que existe; lo mantiene con vida. Es su espíritu quien conduce no solamente la evolución de los seres vivos, sino también la “autotrascendencia” activa de la materia y quien la finaliza en cuanto a la realización escatológica. No obstante, uno corre el peligro de adquirir el deseado universalismo escatológico mediante un panteísmo encubierto. Esta argumentación tiene una carga de monismo y amenaza con desembocar en una

autosalvación de Dios. Si lo que la hace capaz de eternizarse es el hecho de que Dios es el contenido del mundo, entonces en realidad Dios se está salvando a sí mismo y no a la creación diferente de Dios.

Será mejor referirse a la relación constitutiva con Dios que el mundo tiene como creación *per se* y así, desde la relación original del mundo con Dios, alcanzar la conclusión en su capacidad de realización. No es en su carácter divino, sino precisamente en la creaturiedad del mundo donde se halla su esperanza de eternidad. Es constitutivo, para la actuación creadora de Dios desde el principio, el compromiso de Dios de permanecer unido en fidelidad con su creación y de hacer realidad este inicio en la plena realización. Principio y realización plena de la creación están pensados como procedimiento que proviene de Dios y va unido a Él. Con la creación, el Dios fiel se une a este mundo y al mismo tiempo va regalando la promesa de que este inicio no va a quedar sin vacío sino que culminará en algún momento en su plena realización.

La referencia a la fidelidad incondicional y permanente de Dios con todo lo que ha creado no basta por sí sola. La actuación de Dios en lo creado nunca será meramente exterior. Dios actúa también mediante la realización escatológica y no solamente en lo creado, sino con y por todo lo creado. Esto es precisamente lo que da la grandeza y la dignidad de ser creado: satisfacer a su manera la fidelidad incondi-

cional de Dios y así poder responder en tono afirmativo a la llamada de su creador. Esto no sólo se aplica al hombre: todas las criaturas, sin excepción, están dotadas de esta capacidad de responder a la palabra de Dios, de una manera parecida. Según la tesis central de M. Kehl aquí está la capacidad de realización escatológica: la capacidad de adherirse a la existencia es la razón real de que la creación en su totalidad y todos los seres en su individualidad, cada uno a su manera, están capacitados para realizarse, para eternizarse. Lo que Kehl expresa aquí teológicamente con los conceptos adhesión a la existencia y capacidad de respuesta es, traducido en el lenguaje bíblico, la alabanza de Dios, a la que está llamada toda la creación y que sobre todo encuentra su resonancia en los salmos de la creación (Sl 148).

M. Kehl busca un equivalente funcional para el alma humano espiritual, equipado con el don de la libertad y desplegado dialogalmente hacia Dios. ¿Significa esto quizás que tenemos que atribuir al cosmos entero una forma de ser/estar en sí que análogamente se podría entender como libertad finita? O. Bayer hace sus reflexiones precisamente en este sentido: para no ablandar innecesariamente el concepto de libertad y no rebajar de forma antropomórfica la realidad de la creación, será mejor unirnos a las afirmaciones de H. Kessler que únicamente habla de la no determinación: “cuando todo lo creado quede liberado y haya entrado

en el estado de su relativa autonomía, dinámica y finalidad propias, entonces lo que ha sido creado es capaz de expansionarse en terrenos que Dios no ha proyectado de una manera determinista”. El hecho de que en el marco de lo creado siempre serán demostrables las relaciones causa-efecto, no cambia nada: la existencia de relaciones causales intramundanas (p. ej., esquemas estímulo-reacción) no permite, estrictamente hablando, sacar conclusiones.

La relevancia cósmica de la resurrección de Cristo

Para una escatología cósmica hay otra razón no menos central que la anterior: el derecho a una tal esperanza contra toda esperanza, si se da, es como corolario de la Pascua. Solamente basándonos en la Pascua nos brilla una luz, bajo la cual la esperanza de superar el límite de la muerte no nos parece absurda. Quien está dispuesto a creer el testimonio de fe de aquellas mujeres y hombres sobre la resurrección de Jesús crucificado puede diseñar imágenes esperanzadoras para nosotros y para nuestra historia, que no se detienen ante la muerte, sino que se proyectan hacia una patria escatológica con Dios. Es aquí donde la esperanza encuentra su punto de apoyo, basándose en la actuación ya realizada de Dios, fundamentándose además en un actuar realmente fehaciente de Dios. “Ahora bien,

Cristo ha resucitado de los muertos y ha sido el primero entre todos los muertos.” Así habla Pablo en la 1Co de forma decidida. De gran importancia es no solamente el tiempo del perfecto del verbo, que subraya la realidad y los hechos de la resurrección de Cristo, sino también la precisión de que se trata del “fruto primerizo”. Por esto, la resurrección de Cristo no solamente constituye la causa, el contenido y la meta de toda la esperanza cristiana en una vida del hombre con Dios en la muerte y después de la muerte, sino también es medida y modelo de la escatología, o sea, de la reflexión sobre esta esperanza y de las imágenes de representación de la misma. Ya que este Jesús no solamente sufre la muerte en solidaridad con todos los sacrificados de nuestra historia del mundo, sino también como hombre mortal y finito en solidaridad con todo viviente que quiere vivir y aún así ha de morir. Por eso la superación definitiva del poder de la muerte constituye en su resurrección no solamente una esperanza para la historia de los hombres, sino también una promesa para la naturaleza entera: el poder de la muerte está definitivamente aniquilado y la nueva mañana de la resurrección marca ya el inicio de la nueva creación, donde no tiene cabida la muerte.

Continuidad y discontinuidad

También para la esperanza en

un futuro definitivo del cosmos con Dios, la resurrección de aquel Nazareno constituye la base, el contenido y la meta final. ¿Puede convertirse esta esperanza también en medida y modelo de una escatología cósmica? ¿Puede la resurrección de Cristo ser considerada no solamente como causa eficiente sino también causa ejemplar para aquella salvación escatológica tan esperada del cosmos? Los testimonios del Nuevo Testamento afirman que este Jesús ha resucitado. Con todo, se protegen de un doble malentendido: con un carácter claramente antiespiritualista se mantiene por un lado que el resucitado se muestra y se da a conocer, que bebe y come en compañía de sus discípulos y que se deja tocar por ellos. No solamente los relatos sobre la tumba vacía (exegética y teológicamente muy discutidos), sino también la perícopa de Tomás (Jn 20,24-29) o bien la cena del resucitado con los discípulos de Emaús (Lc 24,13-35) quieren dejar claro (independientemente de la pregunta por su núcleo histórico): no se les ha aparecido a los discípulos ningún fantasma ni una figura mística astral, sino un hombre de un cuerpo concreto, una persona que actuaba y se comunicaba con ellos. Por otro lado, a pesar de la dureza antiespiritualista no se ha pensado en una reanimación del cuerpo físico sin vida. Desde el principio se evita toda forma de fisicismo. No solamente el hecho de entrar por las puertas cerradas, sino también la desaparición tan repentina y finalmente la ascensión indican que

lo que ha sucedido no tiene absolutamente nada en común con una reactivación de las células y ramificaciones nerviosas muertas. El punto central es describir el milagro de la transformación (1Co 15,51), con una tensión dialéctica que unifique la continuidad de la identidad con una creativa discontinuidad: el resucitado es el crucificado, transfigurado, pero el mismo Jesús que antes ha sido clavado en la cruz, con las señales evidentes en los pies, manos y costado. El crucificado ha resucitado; es el mismo pero incomparablemente nuevo, transformado, transfigurado.

Pablo se sirve de la imagen del grano de trigo sembrado que se transforma (1 Co 15,35) para subrayar que el cuerpo resucitado no podrá ser comparado con el cuerpo terrenal. En la metáfora del grano de trigo no piensa en una “entelequia inmanente de la creación, sino en la actuación siempre renovada de Dios para con su creación.” Y sin embargo el grano de trigo no queda sin relación con el futuro cuerpo resucitado. En el mismo contexto distingue entre el *soma psychikon*, el cuerpo físico de su vida terrenal, y el *soma pneumatikon*, el cuerpo espiritual de la resurrección (1Co 15,44). Este “antagonismo” marca la discontinuidad, la antítesis, y al mismo tiempo eleva y destaca la realidad nueva, propiamente incomparable escatológicamente. Y, aún así, el muerto, al dejar de respirar, queda resucitado en la vida eterna. No hay ningún otro en su lugar. Pablo integra tan-

to la identidad como la no identidad, la continuidad como la discontinuidad. Dialécticamente, afirma ambas cosas: lo inconmensurable de lo venidero y su carácter como novedad radical, así como su relación con lo pasado y lo presente. Este camino que dialécticamente está caracterizado tanto por fisicismo y espiritualismo, como por discontinuidad radical y continuidad sin rupturas, puede servir de hecho como medida y modelo de una escatología cósmica.

El mismo Pablo propone un paralelismo entre escatología personal y cósmica en Rm 8,19-22. Pablo no presenta solamente una esperanza escatológica para toda la creación al margen de los humanos, sino que la relaciona con la esperanza de una resurrección personal. La liberación de la creación y la resurrección personal no son dos hechos que puedan ser considerados de manera independiente sino que están unidos en un movimiento unificado. La creación no llegará a su realización sin el hombre y desentendiéndose de él, sino en un acontecimiento unificado y en relación con la realización humana. No obstante, va cambiando la estructura condicional: la esperanza en un cielo nuevo y una tierra nueva ya no depende de la esperanza personal y corporal de la resurrección como su condición de posibilidad, sino que ambos modelos de esperanza son consecuencia de la relevancia universal de la muerte y la resurrección de Cristo que engloba a todos los hechos mundanos.

Consideraciones finales

¿Qué relación hay entre la nueva y la vieja creación? Ni una discontinuidad radical y absoluta ni una continuidad sin rupturas con la creación hacen justicia al grado de esperanza en un cielo y una tierra nuevos. Tendríamos que precisar lo propiamente indecible y lo inimaginable, descartando falsas parcialidades: ninguna destrucción irrevocable del mundo, como enseñaba la ortodoxia luterana entre 1600 y 1700, y ninguna creación nueva es imaginable. Tampoco se trata de una mera restitución del principio desde sus orígenes. Esto no sería más que el eterno retorno de lo mismo. La meta de toda esperanza cristiana no es un “*big crunch*” teológicamente embellecido con pulsaciones inacabables, sino una nueva creación escatológica de todo lo viejo, una transformación radical que tocaría los fundamentos más profundos del mundo existente, una transformación de las condiciones transcendentales del mundo en sí y, por lo tanto, una transformación también del fundamento del mundo. Se trata de un proceso universal y definitivo de transformación y no de una continuación de la historia del mundo. No se trata de una anulación de la existencia del mundo, sino de conferir una nueva forma a su manera de ser como es (Moltmann).

Cristo, salvador de la evolución

Si hay que manifestarse en contra de un dualismo no reconciliado de la creación vieja y nueva, tenemos que subrayar con decisión que la idea de un paso sin ruptura es igualmente inadecuado. Lo nuevo tiene que venir a través del fin de lo viejo; no hay principio de lo nuevo sin que antes acabe lo viejo. Los conceptos de transformación y transfiguración sólo sirven como imágenes de esta dinámica de la nueva creación cuando queda claro que no se tiene in mente un proceso sin ruptura y evolutivo. Por esta razón parece que nos tenemos que fijar más en una aceptación simplificada de la imagen evolutiva de Teilhard de Chardin para una escatología cristiana. La salvación no se realiza a través de la evolución, y la realización no se consigue por medio de entelequias. Evolución también quiere decir selección, el principio del “sobrevivirá el más preparado” trae consigo un gran número de sacrificados por la evolución y cualquier mutación lograda cuesta innumerables mutantes que no son capaces de vivir. La polémica de Moltmann no está del todo fuera de lugar, cuando afirma: “un Cristo en evolución sin el Cristo redentor no es otra cosa que un Cristo selector, cruel y sin sentimiento”. Ya que ni un punto lejano Omega podrá justificar estos sacrificados de la evolución, este gemido y sufrimiento de la creación. Cristo no solamente es

el punto culminante, sino también el salvador de la evolución. La entelequia y unas reflexiones evolutivas podrían despertar el optimismo para un futuro mejor, pero no podrán fundamentar nunca una esperanza para el pasado, para los muertos y los perdidos, los que representan a los sacrificados y los perdedores de este proceso de la historia del mundo.

Contra modelos y síntesis demasiado fáciles hay que recordar la intuición fundamental de la sensibilidad apocalíptica ante las crisis y el sufrimiento. Precisamente estos sacrificados y perdedores de nuestra historia del mundo y de la historia natural piden un giro en la percepción del tiempo: la transformación de esta tierra inacabada y destrozada por el sufrimiento en una creación nueva no puede ser extrapolada teológicamente desde potencias presentes e inmanentes a la creación, sino que solamente puede ser pensada con sentido si Dios, partiendo del carácter de futuro que le es propio y de la plenitud de ser, se hace presente a esta tierra y a sus habitantes de manera salvadora, reconciliadora y redentora.

Entonces nuestro tiempo y nuestro mundo serán asumidos, en sentido hegeliano, por Dios: el pecado, el sufrimiento y la muerte, todo aquello que es sin importancia ante Dios, lo que nos separa de

Él y lo que duele, se acabará. Mientras que lo importante para Dios, lo creado y lo afirmado por Él, no solamente será salvado y conservado sino elevado a una participación sin límites y sin rupturas en su eterna capacidad de vivir, para la comunión completa con Él: será salvado precisamente de esta forma plenamente realizada. En la tradición de las religiones de occidente se hablaba de la glorificación del mundo. La tradición de las iglesias de oriente prefiere hablar de deificación del mundo. A pesar de las diferencias, ambas tradiciones tienen la misma gran visión de la esperanza: la posesión de Dios para vivir en una tierra transformada y la penetración, sin mezcla ni separación, de Dios y del mundo por medio de una glorificación mutua. No se trata de un concepto monista o panteísta: Dios es Dios y el mundo es el mundo. Se trata de que el mundo ya no alcanza su independencia en separación y autoafirmación contra Dios, sino en la participación en el ser eterno de Dios. Solamente entonces Dios será realmente “todo en todo” (1 Co 15,28), las lágrimas serán secadas y con los ojos limpios vamos a poder contemplar a Dios, tal como es. No habrá más muerte, sufrimiento, lamentaciones ni pena (Ap 21,4). Y este estar con Dios y tener su patria en Dios será la auténtica libertad para el mundo.

Tradujo y condensó: ANNE FUNKEN