

EL TEMA ESCATOLOGICO EN EL PENSAMIENTO DE SAN PABLO

Desde hace algunos años el tema escatológico ha pasado a primer plano en los estudios bíblico-teológicos. Ni parece haber duda de que «la escatología marxista, en la nueva interpretación de la misma llevada a cabo por E. Bloch, ha contribuido poderosamente a este acentuado interés de la teología por el tema del futuro»¹.

Entendemos por «escatología», todo ese conjunto de realidades que constituyen «lo último» (ἔσχατον), es decir, la última y definitiva intervención de Dios en la historia a través de Jesucristo, y que llegará a su consumación en la «parusía» de Cristo, de que hablan tanto los evangelios (cf. Mt 24, 37-39) como los demás escritos neotestamentarios (cf. 1 Tes 3, 13; 4, 15-17; 1 Cor 15, 23; Sant 5, 7; 1 Jn 2, 28; 2 Pe 3, 12). K. Rahner ofrece esta descripción: «La escatología cristiana no es un reportaje anticipado de acontecimientos que han de suceder más tarde..., sino más bien la mirada que el hombre en su libre decisión espiritual necesita lanzar hacia adelante desde su situación dentro de la historia de la salvación, determinada por el hecho de Cristo, hacia la definitiva consumación de esta su situación existencial, que ya es escatológica»². En frase más sencilla lo dirá el concilio Vaticano II, hablando de «respuesta a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas»³.

1 J. Alfaro, 'La resurrección de los muertos en la discusión teológica sobre el porvenir de la historia', *Greg.* 52 (1971) 537.

A este respecto, C. Dumont advierte de un peligro, el de «reemplazar pura y simplemente el Reino que viene, a nivel de la promoción humana autónoma. La escatología no sería sino un proyecto sobre el futuro del hombre» (C. Dumont, 'De trois dimensions retrouvées en théologie: eschatologie-orthopraxie-hermenutique', *Nouv. Rev. theol.* 92 (1970) 565).

2 K. Rahner, art. 'escatología', *Sacr. mund.* II (Barcelona 1972) col. 658.

3 Const. *Gaudium et spes*, n. 4.

Es claro, vistas así las cosas, que la escatología no ha de ser «simplemente un punto de la agenda de la deliberación teológica: con ella tenemos la perspectiva dentro de la cual ha de entenderse todo lo demás»⁴. Viniendo ya a nuestro tema, nadie podrá hacer una exposición completa de la teología paulina sin hacer continuas referencias a su escatología. Para Pablo, es la perspectiva escatológica la que da el verdadero sentido a la historia, religando íntimamente a los acontecimientos finales nuestra actual vida cristiana. Podemos decir que todo su pensamiento, sea uno u otro el matiz, está dominado por la tensión escatológica que resulta de una «salvación» ya realizada, pero todavía en marcha hacia su culminación en la «parusía» o retorno glorioso de Cristo⁵.

Nuestro estudio pretende dar, en visión de conjunto, los puntos más salientes de la perspectiva escatológica paulina, terminando con una referencia a la interpretación existencial en sus varios matices. Utilizaremos las catorce cartas del epistolario paulino, incluso *Hebreos*, sin entrar en discusiones sobre autenticidad. Lo que buscamos únicamente es el contenido escatológico, y si hay o no diferencias fundamentales al respecto en esas cartas.

4 H. Cox, 'El progreso evolucionista y la promesa cristiana', *Conc.* II (1967) 374.

5 La palabra «escatología», como término teológico, parece que tiene sus comienzos en el siglo XIX. Habría sido K. G. Bretschneider, en 1804, el primero que comenzó a usarla. Por eso es de lamentar, escribe Carmignac, que autores como E. Manguot, a más de un siglo de distancia de Bretschneider, escriban en 1924 (cf. *Dict. Theol. cath.*, art. 'eschatologie', col. 456), que el término «había comenzado a ser usado desde hace algunos años sobre todo en Alemania e Inglaterra» (J. Carmignac, 'Les dangers de l'eschatologie', *New Test. St.* 17 (1970-71) 365 ss.).

En cuanto al término «parusía», es de significado más reducido que el de «escatología». Era un término bastante corriente en el helenismo, bien para significar la *venida-presencia* de un soberano a una ciudad, bien para significar la *presencia* de un dios en las celebraciones místicas. En el N.T. es usado frecuentemente, como término ya más o menos técnico, para designar el retorno glorioso o segunda venida de Cristo (cf. 1 Tes 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23; 2 Tes 2, 1, 8; 1 Cor 15, 23; Mt 24, 3.22.37.39; Jac 5, 7-8; 1 Jn 2, 28; 2 Pe 1, 16; 3, 4.12). Se usa también a veces en su sentido genérico de *presencia* de alguien (cf. Fil 1, 26; 2, 12; 1 Cor 16, 17; 2 Cor 10, 10; 2 Tes 2, 9). Creen muchos que fue Pablo quien dio sentido técnico al término «parusía», reservándolo para designar el encuentro glorioso con Cristo en su segunda venida; sin embargo, es probable que tal uso sea prepaulino, pues ya lo emplea Mt 24, 3-39, ni parece que haya dependencia de Pablo.

Otros términos, que prácticamente equivalen al de parusía, son los de «apocalipsis» (cf. 2 Tes 1, 7; 1 Cor 1, 7; Rom 8, 19; 16, 25), «epifanía» (1 Tim 6, 14; Tit 2, 13; 2 Tim 4, 1-8), «día del Señor», «aquel día»... (cf. Tes 5, 2, 4; 2 Tes 1, 10; 2, 2; 1 Cor 1, 8; 3, 13; 5, 5; 2 Cor 1, 14; Rom 2, 16; 13, 13; Fil 1, 6.10, 2, 13; Heb 10, 25).

EL NUEVO «EÓN» INAUGURADO POR CRISTO

En el mundo judío de tiempos de Pablo era corriente la expresión «eón presente» y «eón venidero», para designar nuestro mundo actual, época de corrupción y lucha, y el mundo futuro o mesiánico, que sucederá al primero, y será época de paz y de gloria⁶. Siguiendo esta terminología, en Ef 1, 21 se habla de que Cristo está «por encima de todo cuanto tiene nombre, no sólo en este siglo (ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ) sino también en el venidero». Del «eón presente», con idea implícita de «eón futuro», se habla además en otros varios lugares de las cartas paulinas (cf. 1 Cor 2, 6; 3, 18; 2 Cor 4, 4; Rom 12, 2; Ef 2, 2; 1 Tim 6, 17; Tit 2, 12). Más aún, en Gál 1, 4 expresamente se pone en relación uno y otro eón, diciendo que Cristo vino a «librarnos del presente siglo malo (ἐκ τοῦ αἰῶνος ἐνεστώτος πονηροῦ); y en Hebr 6, 5 se añade una nueva precisión, es a saber, que los cristianos experimentan ya ahora «las fuerzas del siglo venidero (δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος)».

En esta panorámica hemos mezclado indiscriminadamente textos de unas y otras cartas del epistolario paulino, simplemente para poder centrar la cuestión valiéndonos de una terminología concreta. Lo que realmente pretendemos, aparte la cuestión de terminología⁷, es hacer ver cómo Pablo, desde Tesalonicenses a Pastorales y Hebreos, considera la época anterior a Cristo (=eón presente) como época de tinieblas y de corrupción, mientras que la época por El inaugurada (=eón futuro) es época de luz y vida en el Espíritu. Más aún; hay cierta coexistencia de «eones», pues, como se dice en el texto de Hebreos, incluso mientras vivimos en el presente siglo malo, experimentamos ya las fuerzas del «eón» venidero. Es precisamente este último aspecto lo que hace más compleja la cuestión.

En efecto, por lo que se refiere al primer punto o inauguración de un nuevo «eón» por Cristo, los textos de Pablo son claros, lo mismo en Tesalonicenses (cf. 1 Tes 1, 9-10; 5, 4-10; 2 Tes 1, 6-8; 2, 13-14), que en las grandes cartas (cf. 1 Cor 1, 4-31; 6, 11; 2 Cor 1, 19-22; 5, 17-21; Rom 1, 1-6; 3, 21-26; 5, 12-21; 10, 9-13; Gál 2, 16-21; 3, 13-14; 4, 3-7), que en las de la cautividad (cf. Fil 2, 6-16; 3, 7-11; Col 1, 12-14; 2, 9-15; Ef 1, 3-14; 2, 4-18; 5, 8-11), que en Pastorales (cf. 1 Tim 1, 15-16; 2, 5-6;

6 Cf. H. Sasse, art. «αἰῶν». *Theol. Wört. zum N.T.*, pp. 206-7.

7 Omitimos tratar cómo y cuándo entró en Pablo esta terminología de los «eones». La encontramos también alguna vez en las narraciones evangélicas, particularmente en Mateo (cf. Mt 12, 32; 13, 22.39.40.49; 24, 3; 28, 20; Mc 4, 19; 10, 30; Lc 18, 30; 20, 34-35).

2 Tim 1, 9-11; 2, 10-13; Tit 2, 11-14; 3, 4-7) y Hebreos (cf. 1, 1-3; 2, 9-10; 9, 11-14; 10, 6-18). Pero, ¿cómo concibe Pablo ese «eón» futuro que Cristo inaugura? Es aquí donde se halla la dificultad. Desde luego, claramente da a entender que ese «eón» futuro, de manera acabada y completa, no será una realidad hasta después de la parusía de Cristo y resurrección de los muertos; de ahí que, para Pablo, la vida cristiana esté reflejada bajo el signo de la «espera», y esto desde las primeras cartas (cf. 1 Tes 1, 10; 2 Tes 1, 4-10) hasta las últimas (cf. 1 Tim 6, 19; 2 Tim 4, 7-8; Heb 3, 6; 6, 11-12; 9, 28). Como textos bien expresivos pueden leerse: 1 Cor 15, 19-23; 2 Cor 4, 7-5, 10; Rom 8, 18-25; Gál 6, 4-9; Fil 3, 20-21; Col 3, 1-4. Sin embargo, el acontecimiento central, que introduce este nuevo orden de cosas o «eón» futuro, venciendo al «eón» presente malo, no es algo que esperamos para el futuro, sino que ha tenido lugar ya: la muerte y resurrección de Jesucristo. Más aún, en la persona de Cristo ha tenido ya su consumación plena; por eso, Pablo hablará de que Cristo es «primicias» (1 Cor 15, 20), y nosotros estamos a la espera de que transforme «nuestro cuerpo miserable conforme a su cuerpo glorioso» (Fil 3, 21). Pero, notémoslo bien, pues esto es precisamente lo que hace complejo el problema, nosotros cristianos no estamos simplemente a la espera, sino que participamos ya de alguna manera en ese «eón» futuro, es decir, en esos bienes o realidades que, de modo pleno tiene ya Cristo, pero que nosotros sólo tendremos más tarde, cuando tenga lugar la parusía y consumación final. Podríamos decir que entre lo que tenemos y lo que esperamos hay una diferencia de grado, pero no de naturaleza.

Esos bienes o realidades del «eón» futuro los denomina Pablo: «vida eterna» (Rom 2, 7; 5, 11; 6, 22-23; Gál 6, 8; 1 Tim 1, 16; 6, 12; Tit 1, 2; 3, 7), simplemente «vida» (Rom 5, 10; 2 Cor 5, 4; Fil 4, 3; 2 Tim 1, 1), «herencia de Dios» (Rom 8, 17; Gál 4, 7; 5, 21; 1 Cor 6, 9-10; 15, 20; Col 1, 12; Ef 1, 14.18), «reino de Dios» (Rom 14, 17; 1 Tes 2, 12), «la gloria» (Rom 5, 2; 8, 17-18; 2 Cor 4, 17; 1 Tes 2, 19-20), etc. Y, por lo que respecta a nuestra participación en esos bienes, Pablo habla de la presencia del Espíritu en nosotros como «primicias» (Rom 8, 23) y, en término quizá todavía más expresivo, como «arras» (2 Cor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 14), es decir, como anticipo o primera entrega de la vida bienaventurada futura, dando a entender que, aunque tenemos ya en nosotros al Espíritu, no tenemos todavía todo lo que esa presencia garantiza. Habla también Pablo de que estamos unidos al cuerpo

glorioso de Cristo (1 Cor 6, 14-15; 10, 16-17) o, en forma más genérica, de que vivimos «en Cristo», fórmula que repite innumerables veces (cf. 1 Tes 3, 8; 4, 16; 1 Cor 1, 30; 4, 15; 2 Cor 5, 17; 12, 2; Rom 6, 11; 8, 1; 12, 5; 16, 7; Gál 3, 18; 5, 6; Fil 4, 7; Ef 1, 11; 2, 10). Tal es nuestra unión a Cristo, englobados en su misma vida a través del Espíritu, que incluso llega a decir que hemos sido «concrucificados y muertos» con El (cf. Rom 6, 4-6; Gál 2, 20; Col 2, 12) o también «conresucitados y glorificados» (cf. Ef 2, 6; Col 2, 12; 3, 1). Todo ello nos convierte en «criaturas nuevas» (cf. 2 Cor 5, 17; Gál 6, 15; Ef 2, 10), y va incluido en esas expresiones de «justificados... santificados... salvados», que tantas veces repite Pablo en sus cartas (cf. 1 Tes 4, 7; 1 Cor 1, 2.18; 7, 14; 15, 2; Gál 3, 24; Rom 3, 24; 5, 1; 6, 22; 8, 24; Ef 2, 8; Tit 3, 7). Con palabras vibrantes dirá a los corintios: «Y algunos esto érais lladrones, adúlteros...], pero habéis sido lavados, habéis sido santificados, habéis sido justificados en el nombre del Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios» (1 Cor 6, 11).

Según esto, puede muy bien decirse que el «eón» futuro ha comenzado ya con la victoria de Cristo en su muerte y resurrección; pero podría también decirse que el «eón» futuro no comenzará hasta después de la parusía de Cristo, que es cuando llegarán a su culminación las fuerzas salvíficas puestas en movimiento por la muerte y resurrección de Jesucristo⁸. Es así cómo se explican las frases un poco ambiguas de Pablo, quien unas veces habla de que ya estamos en la «vida» o en «el reino» (cf. Rom 5, 18; 6, 11; Gál 2, 20; Ef 2, 5), mientras que otras veces habla de esa «vida» y de ese «reino» en perspectiva todavía de futuro (cf. Rom 5, 21; 6, 22; 8, 11; 1 Cor 10, 33). Es el «ya» pero «todavía no», de que habla la teología actual.

En realidad, hasta que llegue la parusía de Cristo, el presente «eón» malo continúa su propia existencia, y su influencia actúa constantemente también sobre aquéllos que han sido ya «trasladados al reino de Jesucristo» (Col 1, 13), pero con peligro aún de ser esclavi-

⁸ De momento, como dice A. Feuillet, «el mundo antiguo, del diablo, de las tinieblas y del pecado está siempre ahí, terriblemente operante; pero lleva una herida mortal después que Cristo lo ha vencido y ha inaugurado el reino definitivo de Dios, al cual misteriosamente, por la fe, los cristianos participan ya en espera que se manifieste a ellos en el gran día de la parusía» (A. Feuillet, art. 'parousie', *Dict. Bibl. Suppl.*, col. 1372).

Hay autores, como L. Cerfaux, que creen que somos más fieles al pensamiento paulino, datando el comienzo del «eón» futuro, no en la muerte y resurrección de Cristo, sino en nuestra resurrección futura cuando llegue la parusía (cf. L. Cerfaux, *Jesucristo en san Pablo* (Bilbao 1963) p. 62).

zados por las fuerzas del mal» (cf. 1 Cor 6, 15-16; Gál 5, 16-25; Rom 6, 12-16). Puede, pues, decirse que ambos períodos coexisten ahora temporalmente, habiendo una especie de compenetración entre «eón» presente y futuro, y que sólo en la parusía de Cristo la desaparición del primero será total. Este período, en que ambos «eones» coexisten, es período de lucha, período en que Cristo reina como *Kyrios* (cf. Rom 10, 9; 1 Cor 12, 3; 15, 25), y un como anticipo de ese otro período definitivo y glorioso en que, acabada la lucha, Cristo pone su reino en manos del Padre, para que Dios «sea todo en todo» (1 Cor 15, 28). Actualmente los hombres pertenecerán a uno u otro «eón», según la actitud que adopten respecto de Cristo⁹.

LA PARUSIA Y CONSUMACION FINAL EN VISION DE CONJUNTO

Son muchas las preguntas que se entrecruzan al tocar esta cuestión. Por eso, juzgamos conveniente comenzar presentando las expresiones o lenguaje de Pablo. Hay que dejar bien claro el punto de partida. Recogeremos aquellos textos más característicos en que Pablo se refiere a ese momento de la parusía y consumación plena del nuevo «eón» inaugurado por Cristo, dos cosas que, para Pablo, van siempre unidas (cf. 1 Tes 4, 15-16; 2 Tes 1, 9-10; 1 Cor 15, 23-28.50-52; Rom 8, 18-23).

Tesalonicenses

Trata de consolar a los tesalonicenses apenados por sus muertos: «Esto os decimos como palabra del Señor: que nosotros, los vivos, los que quedamos para la venida del Señor, no nos anticiparemos a los que se durmieron; pues el mismo Señor, a una orden, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta de Dios, descenderá del cielo, y los muertos en Cristo resucitarán primero; después nosotros, los vivos, los que quedamos, junto con ellos, seremos arrebatados en las nubes, al encuentro del Señor en los aires, y así estaremos siempre con el Señor. Consolaos, pues, mutuamente con estas palabras» (1 Tes

⁹ Esta concepción de Pablo sobre el «eón» futuro coincide totalmente con la idea de «reino de Dios», de que tanto se habla en los Evangelios. Como muy bien dice R. Schnackenburg, «ese reino ha venido con Jesús, pero sólo como una salud incoada, que tiende hacia su plenitud... Si a veces se habla de reino *venidero*, no se trata de dos especies de reino de Dios, sino del mismo reino, que ya brilla en Jesús y que luego se manifestará cósmicamente» (R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios* (Madrid 1970) pp. 103 y 145).

1, 15-18). A continuación, por lo que se refiere a fechas, añade: «Cuanto al tiempo y momento preciso, no hay, hermanos, por qué escribir. Sabéis bien que el día del Señor llegará como ladrón en la noche. Cuando se dicen: Paz y seguridad, entonces, de improviso, les sobrevendrá la ruina, como los dolores del parto a la preñada, y no escapan. Cuanto a vosotros, hermanos, no viváis en tinieblas, para que ese día no os sorprenda como ladrón» (5, 1-4).

A ese momento de la parusía, como a algo que debemos tener presente siempre en nuestra vida, alude otras varias veces: 1, 10; 2, 19; 3, 13; 5, 23. Lo vuelve a hacer en la segunda carta (cf. 2 Tes 1, 5-10), donde además se refiere a ciertas señales que habrán de preceder la parusía: «Por lo que toca a la venida de nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con El, os rogamos, hermanos, que no os turbéis de ligero, perdiendo el buen sentido, y no os alarméis..., pues antes ha de venir la apostasía y ha de manifestarse el hombre del pecado, el hijo de la perdición, que se opone y se alza contra todo lo que se dice Dios o es adorado, hasta sentarse en el templo de Dios y proclamarse Dios a sí mismo... El misterio de iniquidad está ya en acción; sólo falta que el que le retiene sea apartado, Entonces se manifestará el inicuo, a quien el Señor Jesús matará con el aliento de su boca, destruyéndole con el esplendor de su venida» (2, 1-8).

Corintios

Se refiere Pablo a nuestra futura resurrección, cosa que tendrá lugar cuando llegue la parusía: «Si Cristo no resucitó, vana es nuestra predicación, vana nuestra fe... Pero no, Cristo ha resucitado de entre los muertos, primicias de los que reposan. Porque, como por un hombre vino la muerte, también por un hombre vino la resurrección de los muertos... Pero cada uno a su tiempo: el primero Cristo; luego los de Cristo, cuando El venga. Después será el fin, cuando entregue a Dios Padre el reino...» (1 Cor 15, 14-24). Poco después se pregunta Pablo cómo resucitarán los muertos, y dice: «Lo que tú siembras no nace si no muere... Pues así en la resurrección de los muertos. Se siembra en corrupción, y se resucita en incorrupción; se siembra en ignominia, y se levanta en gloria; se siembra en flaqueza, y se levanta en poder; se siembra cuerpo animal, y se levanta cuerpo espiritual... Yo os digo, hermanos, que la carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios, ni la corrupción heredará la incorrupción. Voy a declararos un misterio: no todos dormiremos, pero

todos seremos transformados. En un instante, en un abrir y cerrar de ojos, al último toque de la trompeta —pues tocará la trompeta— los muertos resucitarán incorruptibles, y nosotros seremos transformados» (15, 35-52). Dentro de la misma carta hay otros varios textos en que se alude a la parusía como a algo que debemos tener siempre presente en nuestra vida (cf. 1, 7-8; 3, 12-14; 4, 5; 5, 5; 7, 29-31). Más aún, en la despedida, Pablo sintetiza sus fervientes ansias de que llegue pronto ese momento, con la conocida expresión aramea «*Maran atha*» (16, 22).

En la segunda carta a los corintios sigue aludiendo a la parusía, y de manera explícita manifiesta sus deseos de que ese momento le coja todavía en vida: «Sabemos que si la tienda de nuestra mansión terrena se deshace, tenemos de Dios una sólida casa, no hecha por mano de hombres, eterna en los cielos. Gemimos en esta nuestra tienda, anhelando sobrevestirnos de aquella nuestra habitación celestial, supuesto que seamos hallados vestidos, no desnudos. Pues realmente, mientras moramos en esta tienda, gemimos oprimidos, por cuanto no queremos ser desnudados, sino sobrevestidos, para que nuestra mortalidad sea absorbida por la vida» (5, 1-4).

Gálatas-Romanos

En Gálatas, las alusiones a la parusía son bastante genéricas: «No os engañéis; de Dios nadie se burla. Lo que el hombre sembrare, eso cosechará. Quien sembrare en su carne, de la carne cosechará la corrupción; pero quien siembre en el Espíritu cosechará la vida eterna. No nos cansemos de hacer el bien, que a su tiempo cosecharemos si no desfallecemos» (Gál 6, 7-9; cf. 5, 21).

Por el contrario, en Romanos las referencias son más explícitas: «Conforme a tu dureza y a la impenitencia de tu corazón, vas atesorándote ira para el día de la ira y de la revelación del justo juicio de Dios, que dará a cada uno según sus obras... Así será el día en que, según mi evangelio, juzgará Dios por Jesucristo las acciones secretas de los hombres» (Rom 2, 5-16; cf. 5, 2-9; 13, 11-12). Es precisamente en Romanos donde Pablo presenta con más dramatismo las ansias de que llegue la parusía: «La expectación anhelante de lo creado ansia la manifestación de los hijos de Dios..., pues también lo creado será liberado de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que hasta el presente todo lo creado gime y siente dolores de parto.

Ni es sólo eso, sino que también nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos, suspirando por la adopción, por la redención de nuestro cuerpo» (8, 19-23).

Cautividad

Son bastante frecuentes, particularmente en Filipenses, las alusiones a la parusia: «Nuestra ciudadanía está en los cielos, de donde esperamos al Salvador y Señor Jesucristo, que transformará nuestro cuerpo miserable, conforme a su cuerpo glorioso, en virtud del poder que tiene para someter a sí todas las cosas» (Fil 3, 20-21). A ese momento de la parusia se alude en otras varias ocasiones (cf. 1, 6.10; 2, 16), y probablemente a él se alude también cuando Pablo, en sus exhortaciones a la alegría y a la amabilidad, añade: «El Señor está próximo» (4, 5), expresión muy parecida al «Maran atha» de 1 Cor 16, 22.

También en Colosenses hay una clara alusión a la parusia: «Vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando se manifieste Cristo, vuestra vida, entonces también os manifestaréis gloriosos con El» (Col 3, 3-4; cf. 1, 5). Igualmente en Efesios: «Guardaos de entristecer al Espíritu Santo de Dios, en el cual habéis sido sellados para el día de la redención» (Ef 4, 30). A ese mismo día de la redención alude también Pablo cuando habla de «nuestra heredad» en el reino de Dios (Ef 1, 14; 5, 5), y de que debemos trabajar hasta alcanzar «la plenitud» de Cristo y de Dios (Ef 3, 19; 4, 13).

Pastorales

Tampoco en las Pastorales faltan las alusiones a la parusia: «Te mando ante Dios... que te conserves sin tacha ni culpa en el mandato hasta la manifestación de nuestro Señor Jesucristo, a quien hará aparecer a su tiempo el bienaventurado y sólo Monarca, Rey de reyes y Señor de los señores» (1 Tim 6, 13-15). Y en la segunda a Timoteo: «Te conjuro delante de Dios y de Cristo Jesús, que ha de juzgar a vivos y muertos, por su aparición y por su reino... Cuanto a mí, a punto estoy de derramarme en libación, siendo ya inminente el tiempo de mi partida... Ya me está preparada la corona de la justicia, que me otorgará aquel día el Señor, justo Juez, y no sólo a mí, sino a todos los que aman su venida» (2 Tim 4, 1-8; cf. 1, 12).

Prácticamente lo mismo se dice en la carta a Tito: «...para que vivamos sobria, justa y piadosamente en este siglo, aguardando la

bienaventurada esperanza y la aparición gloriosa del gran Dios y Salvador nuestro, Cristo Jesús» (Tit 2, 12-13; cf. 3, 7).

Hebreos

Son varias las alusiones a la parusía : «Cristo, que se ofreció una vez para soportar los pecados de todos, por segunda vez aparecerá, sin pecado, a los que le esperan para recibir la salud» (9, 28; cf. 6, 2). Y poco después, con la vista puesta en la parusía, se dirá: «Miremos los unos por los otros, para excitarnos a la caridad y a las buenas obras..., tanto más cuanto que véis que se acerca el día» (10, 24-25; cf. 10, 37).

PABLO Y JESUS

Conocidas las ideas de Pablo sobre la parusía y consumación final, podríamos preguntarnos por la procedencia de estas doctrinas: respecto de Jesús, del judaísmo contemporáneo, del mundo helenista... No vamos a ir por este camino. Nosotros cogeremos los textos y afirmaciones de Pablo tal como están en sus cartas, y esos textos son los que trataremos de interpretar.

Sin embargo, no podemos omitir el decir algo sobre la relación con Jesús. El mismo Pablo recuerda a los tesalonicenses que lo que les dice sobre la parusía, lo hace apoyado «en la palabra del Señor» (1 Tes 4, 15); lo que viene a significar que no se trata de elucubraciones suyas, inspiradas acá o allá, sino que es doctrina recibida del Señor, sea por revelación hecha a él personalmente (cf. Ef 3, 4; 1 Cor 15, 51; 2 Cor 12, 2-4), sea, como creemos más probable (cf. 1 Cor 7, 10), porque el mismo Jesús habló ya de ello. Naturalmente, eso no quiere decir que Pablo, y lo mismo los otros autores neotestamentarios, no añadieran ni precisaran nada. Creemos que lo que Pablo dice hablando de la virginidad, es a saber, que no tiene precepto del Señor, pero puede hablar como «quien ha obtenido del Señor la misericordia de ser fiel» (1 Cor 7, 25; cf. 7, 40), puede aplicarse también aquí respecto a algunas de sus afirmaciones sobre la parusía. Querer concretar en cada caso, resulta tarea muy difícil. Lo que sí afirmamos es que todas las afirmaciones de Pablo, también las escatológicas,

pasan a través de la luz del acontecimiento Cristo¹⁰, y por eso, al referirse al mensaje por él predicado, se goza en llamarlo «evangelio de Cristo», como dando a entender que, de una u otra manera, de Cristo le vienen a él esas doctrinas (cf. Gál 1, 7; Rom 15, 19; 1 Cor 1, 17; 9, 12; 2 Cor 2, 12; 9, 13).

No hay, pues, razón alguna para excluir de las afirmaciones escatológicas a Jesús, y decir que fue la comunidad cristiana primitiva, de la que Pablo forma parte, la que ha «escatologizado» el mensaje de Jesús. Sin embargo, así piensan hoy no pocos críticos neotestamentarios, achacando a la Iglesia primitiva el haber revestido de mentalidad apocalíptica el auténtico mensaje de Jesús, siendo tarea del exégeta tratar de despojarlo de todos esos añadidos apocalípticos posteriores¹¹. Prácticamente es lo que afirma también C. H. Dodd, para quien toda afirmación de Jesús en los Evangelios con respecto al futuro, o es interpretada como referida al presente o es eliminada como algo que fue añadido posteriormente¹².

10 Dice muy bien Schlier: «Cierto que muchas representaciones han sido tomadas de la literatura apocalíptica del judaísmo tardío. Pero con esto no se ha dicho la última palabra sobre la verdad de tales afirmaciones. Tal vez también en la literatura apocalíptica se ha dado razón de algo verdadero. Además, la respuesta que el Nuevo Testamento da a sus preguntas proviene de algo muy distinto: es el desarrollo de una experiencia histórica. Es la interpretación de la experiencia que ha irrumpido en la historia con la persona de Jesús» (H. Schlier, 'El fin del tiempo', *Selec. de Teol.* (1968) 279).

11 C. T. F. Glasson, *The Second Advent* (London 1947); el mismo, *His Appearing and His Kingdom* (London 1953); J. A. Robinson, *Jesus and His Coming* (London 1957); E. Stauffer, *Die Botschaft Jesu damals und heute* (München 1959); E. Käsemann, 'Zum Thema der urchristlichen Apokalypitk', *Zeitsch. für Theol. und Kirche*, 59 (1962) 257-84.

12 Cf. C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (London 1936); el mismo, *The Interpretation of the four Gospel* (Cambridge 1953); el mismo, *The Apostolic Preaching and its Developments* (Edimburg 1963).

La tesis de Dodd la resume así Ch. Duquoc: «Jesús, lejos de aceptar la corriente apocalíptica, como supone A. Schweitzer y su escuela, se opuso. El reino ya vino en el ministerio de Jesús. Sin duda que Jesús considera la importancia del futuro para su misión: prevé su muerte, anuncia el fin de la religión judía, profetiza su permanencia y la epifanía del Reino de Dios en su persona, pero no promete un retorno. El kerigma hace suyo este pensamiento de Jesús: la parusía simboliza su presencia actual, en virtud de su muerte, resurrección y exaltación; no es un acontecimiento separable de este único proceso. Más tarde, bajo influencias difícilmente determinables, quizás imágenes heredadas del A.T. y representaciones apocalípticas, la comunidad primitiva ha roto la unidad del proceso y ha identificado la parusía al último acontecimiento de una serie cronológica. Con ello ha traicionado el pensamiento de Jesús para adoptar la visión apocalíptica. Pablo mismo estuvo muy influenciado por la tradición apocalíptica, como lo muestran las cartas a los Tesalonicenses, pero luego ha evolucionado..., abandonando el marco apocalíptico para insistir en los vínculos del creyente con Cristo. San Juan ha dado a esta orientación su justificación: rechazando completamente la escatología popular, logra así alcanzar el pensamiento de Jesús» (Ch. Duquoc, *Christologie*, II (Paris 1974) p. 285).

Creo que con referencia a todo este problema, tiene mucha razón Cullmann cuando escribe: Es curioso que «con métodos a menudo semejantes, a base de análisis minuciosos, las palabras de Jesús *sobre el presente*, que una escuela (la de Schweitzer) atribuye a la comunidad, sean lo contrario para la otra escuela (la de Dodd), para la cual son precisamente las palabras de Jesús *sobre el futuro* las que la Iglesia habría creado... Una y otra serie de proposiciones se encuentran ahí, en la tradición sinóptica; están ahí, unas al lado de las otras, y la exégesis científica debe reconocer que si la predicción de Jesús es sin semejante, lo es a causa de esta conjunción»¹³.

LA INMINENCIA DE LA PARUSIA

Es punto que ha sido muy discutido, dado el modo de hablar y proceder de Pablo a lo largo de sus años de apostolado. Los textos más significativos a este respecto están en la carta primera a los tesalonicenses, donde Pablo, con ese «*nosotros los que vivimos, los que quedamos...*» (4, 15-17), parece estar claramente suponiendo que la parusía le cogerá a él y a sus lectores todavía en vida; si algunos mueren antes, será como excepción, y Pablo trata de consolar a los tesalonicenses, diciendo que tampoco los muertos faltarán al encuentro con Cristo en la parusía, pues resucitarán primero. También en la carta primera a los corintios, en contraposición a los que hayan muerto, Pablo seguirá colocándose entre los vivos: «No todos dormiremos..., los muertos resucitarán incorruptos, y *nosotros* seremos transformados» (15, 51-52). Por lo demás, son frecuentes en sus cartas las alusiones, más o menos explícitas, a que el tiempo de este mundo es corto (cf. 1 Cor 1, 7; 7, 21-31; Rom 13, 11-12; 1 Tim 6, 14; Heb 10, 25) y a que ya estamos en los «últimos días» (cf. 1 Cor 10, 11; 1 Tim 4, 1; 2 Tim 3, 1). Ni otra cosa parece indicar su expresión «*Maran atha*», como recordando a los corintios, al final de la carta, que no olviden que pronto vendrá el Señor (1 Cor 16, 22; cf. Fil 4, 5). Es todo un clima de tensa expectación escatológica.

De otra parte, su manera de instruir a las comunidades y de proclamar la ética cristiana, particularmente en algunas cartas, da claramente la impresión de que Pablo no está bajo la presión de una supuesta inminencia de la parusía, que condicione su predica-

13 O. Cullmann, *Le salut dans l'histoire* (Neuchatel 1966) pp. 175 y 194.

ción, como parece lo estaban algunos tesalonicenses a los que trata de calmar (cf. 1 Tes 4, 11-12; 2 Tes 2, 1-2; 3, 6-12). Sabemos que habla incluso de ciertos factores retardantes, como es la manifestación de la «apostasía» y del «hombre inicuo», que a su vez están retardados por un obstáculo (cf. 2 Tes 2, 1-8), y la conversión del pueblo judío, hecho que también habrá de tener lugar antes de la parusía (cf. Rom 11, 25-26).

INTERPRETACIONES PROPUESTAS

Ante este modo de hablar y de proceder de Pablo, es opinión generalizada entre los críticos neotestamentarios la de suponer en él, a lo largo de sus años de actividad apostólica, un cambio de modo de pensar. En un principio, Pablo habría estado fuertemente influenciado por las corrientes apocalípticas judías, y todo lo veía bajo el prisma de la parusía de Cristo, que consideraba inminente; pero luego, ante el fracaso de la llegada de la parusía y bajo la influencia del helenismo, busca nuevos caminos, orientando su pensamiento hacia la unión mística con Cristo. Es así cómo la tensión escatológica, tan característica en sus primeras cartas, va desapareciendo poco a poco, con orientación hacia una fe individualista y moralizante. Los cristianos deben disponerse para una más larga permanencia en el mundo, y va surgiendo la eclesialización y la disciplina eclesiástica, tan acentuada en las Pastorales. Tal es el punto de vista, aparte detalles, de A. Schweitzer, M. Goguel, F. Guntermann, E. Grässer, W. C. Kümmel, H. Conzelmann, W. Grundmann...¹⁴.

Dentro del campo católico, hay también cierto «consensus» entre los exégetas para afirmar cambio en Pablo, aunque generalmente preocupándose de no atribuirle error doctrinal. Recogemos algunos testimonios representativos.

¹⁴ Cf. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen 1913); el mismo, *Die Mystik des Apostels Paulus* (Tübingen 1954); M. Goguel, *La naissance de Christianisme* (Paris 1946); F. Guntermann, *Die Eschatologie des hl. Paulus* (Münster 1932); E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung* (Berlin 1957); W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung* (Zürich 1945); H. Conzelmann, 'Eschatologie im Urchristentum', *Rel. Gesch. Geg.* (1958) 665-75; W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento* (Madrid 1973) pp. 478-85.

F. Prat:

«Los cristianos de la edad apostólica creían estar tocando el fin de los tiempos... En principio nada se opone a que Pablo compartiese la visión común, pues la inspiración no hace omniscientes... Fuera de la verdad de la que es depositario, el autor sagrado puede ignorar, dudar, fundar una opinión sobre probabilidades y verosimilitudes... Cuanto más dure el mundo, más se habituará a verlo durar, y la idea de la parusia se irá haciendo más rara»¹⁵.

A. Feuillet:

«Por lo que respecta a la parusia, igual que en todos los demás temas, la doctrina paulina se ha desarrollado y enriquecido considerablemente... En las grandes cartas el acento está puesto menos en lo que los cristianos esperan todavía, como en Tesalonicenses, que sobre el enriquecimiento inmenso que les ha valido la nueva religión... Sin embargo el pensamiento de la parusia sigue presente..., con la particularidad de que, por primera vez en las cartas paulinas, aparecen también con claridad perspectivas escatológicas individuales»¹⁶.

L. Cerfaux:

«El Apóstol deseó ver la parusia en vida, y le gustaba expresarse teniendo en cuenta una próxima venida de Cristo... Puede seguirse en sus epístolas cierta evolución: la tensión supuesta en 1 Cor. 7, 28-31, es mucho menos concreta que la de las epístolas a los Tesalonicenses...; y en 2 Corintios y Filipenses, Pablo ni siquiera espera ya en vida la parusia... Por otra parte, sólo confundiendo actitud, esperanzas y enseñanzas, puede decirse que Pablo cambia de parecer o que se contradice»¹⁷.

R. Schnackenburg:

«En lo que concierne a la proximidad de la parusia, los diversos textos presentan variaciones sensibles... Pablo mismo ha esperado probablemente ver la parusia en vida... Pero es necesario decir que recientes investigaciones han llevado muchas veces hasta el extremo estas diferencias de una manera que altera y desfigura ciertamente el pensamiento de la Iglesia primitiva. Por lo demás, no faltan testimonios de que la proximidad temporal de la parusia no fue nunca una certidumbre firme o una doctrina fija, sino simplemente un deseo ardiente y una posibilidad deseada»¹⁸.

15 F. Prat, *La théologie de S. Paul*, I (Paris 1934) pp. 89-90.

16 A. Feuillet, art. 'parousie', *Dict. Bibl. Suppl.*, col. 1362 y 1372.

17 L. Cerfaux, *El cristiano en san Pablo* (Bilbao 1965) pp. 140 y 160.

18 R. Schnackenburg, *Le message de Jésus et l'interprétation moderne* (Paris 1969) pp. 17-18.

B. Rigaux:

«San Pablo, en sus dos cartas a los Tesalonicenses y en la primera a los Corintios, deja entrever una firme esperanza en una parusía próxima. No hallamos ya más esta misma esperanza en el resto de su correspondencia, por más que el elemento escatológico esté presente en todas partes. Lucas, más que Marcos y Mateo, insiste en la realización de la escatología presente. En el evangelio de Juan no juega ningún papel la espera del fin; por el contrario su primera epístola rebosa de esperanza por los últimos tiempos y especula sobre la proximidad del fin, basándose en la presencia de anticristos que colman la espera del Anticristo (1 Jn. 2, 18-23). El Apocalipsis concluye con una llamada a la vuelta del Señor... Hay que notar que las doctrinas apocalípticas en el N.T. no están unificadas y que cada autor ha de interpretarse por sí mismo»¹⁹.

J. A. Fitzmyer:

«Difícilmente podemos negar que Pablo esperaba la parusía en un futuro próximo. Por otra parte, observamos a veces en sus cartas cómo va haciéndose a la idea de una muerte inminente (Fil. 1, 23) y de una etapa intermedia entre su muerte y su presentación ante el tribunal de Cristo (2 Cor. 5, 1-10)... Esta diferencia de puntos de vista se debe, en parte, a la evolución de la mentalidad de Pablo en lo que respecta a la inminencia de la parusía. En las cartas primeras abundan las referencias al futuro; pero con el paso del tiempo, y especialmente con la experiencia que tuvo en Efeso, cuando estuvo muy próximo a la muerte (2 Cor. 1, 18; 1 Cor. 15, 32) sin que la parusía hubiera tenido lugar, se amplió su concepción de la situación cristiana»²⁰.

O. Kuss:

«De 1 Tes. 4, 13-17 y de una serie de manifestaciones parecidas se deduce con seguridad que Pablo, al menos al principio, contaba con vivir durante su existencia terrena la experiencia de la venida del Señor Jesús en la gloria celeste... Esta esperanza de que el fin es inminente le llena por completo y condiciona, sin duda alguna, toda su actividad..., aunque tampoco se niega a admitir el retraso de la catástrofe final, retraso dispuesto por Dios... Se comporta en sus cartas como quien empieza a contar poco a poco con la duración de este mundo... tratando de acomodarse teológicamente a esa situación deslizando hacia unas perspectivas que se van haciendo, a todas luces, más duraderas»²¹.

19 B. Rigaux, art. 'parusía', *Encicl. de la Biblia*, V (Barcelona 1963) pp. 894-95.

20 J. A. Fitzmyer, 'Teología de san Pablo', *Com. Bibl. San Jerónimo*, V (Madrid 1972) pp. 786-87.

21 O. Kuss, *San Pablo* (Barcelona 1975) pp. 283 y 304-5.

Podríamos añadir otros testimonios. No hace falta. Todos de acuerdo en que hay cambio en Pablo. Lo difícil es precisar hasta dónde llega ese cambio. Como bien dice Schnackenburg en el testimonio citado, no pocos autores, exagerando las diferencias, «alteran y desfiguran» el pensamiento paulino. Vamos a tratar de precisar nuestra respuesta.

DENTRO DE LA IGNORANCIA DE LA FECHA, DESEO E INCLUSO ESPERANZA DE UNA PRONTA PARUSIA

Creemos que el móvil de la actividad apostólica de Pablo no fue nunca la proximidad de la parusía, y si esa parusía había de ser así o de la otra manera. Su predicación se centró siempre en el hecho de Cristo, en ese Cristo «nacido de mujer» (Gál 4, 4), que «muere por nuestros pecados y resucita para nuestra justificación» (Rom 4, 25). Desde el primer momento de su predicación es así (cf. 1 Tes 2, 7-12; 4, 1-8; 5, 9-10; 2 Tes 2, 13-17). Por eso, porque no se trata de afirmaciones directas sobre la parusía, el hecho del retardo «no ha constituido nunca un problema en sí mismo ni para Pablo ni para Juan ni para los Sinópticos. Todos expresan la esperanza, el deseo, la súplica de que Jesús venga en gloria; pero jamás desfallecen o se escandalizan porque no venga»²².

Una cosa parece cierta, y es que Pablo estaba convencido de su ignorancia al respecto. El hecho mismo de hacer de la parusía un motivo para vivir alerta y vigilantes (cf. 1 Tes 5, 1-10; 1 Cor 1, 7-8; Rom 13, 11-12; Fil 1, 10; Col 1, 5; Tit 1, 12-13; Heb 10, 25), es una afirmación indirecta de que no sabía la fecha y que podía llegar en cualquier momento o no llegar. Por lo que afecta personalmente a él, expresamente manifiesta duda, al decir en 2 Cor 5, 3: «...supuesto que [al llegar esa fecha] seamos hallados vestidos, no desnudos». En 2 Tim 4, 1-8, visto cómo van las cosas de su proceso, ya da por supuesto que no va a estar en vida para esa fecha. Por lo demás, esta ignorancia de la fecha es algo extendido en toda la Iglesia primitiva (cf. Act 1, 7; 2 Pe 3, 10). Ni vale decir que estos son textos tardíos, nacidos para calmar el desasosiego de los fieles ante el retardo; pues más lógico parece suponer que esa actitud de ignorancia arranca de las declaraciones mismas de Jesús, al decir que «nadie

²² B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres* (Paris 1962) p. 34.

conoce el día ni la hora..., ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mc 13, 32; Mt. 24, 36) ²³.

Supuesta esa ignorancia de la fecha, sigamos analizando la actitud de Pablo. En primer lugar, no parece haber duda de que Pablo tenía la esperanza y, por supuesto, el deseo de que la parusía le cogiese todavía en vida. En cuanto al deseo, queda bien patente en esa expresión ardiente de «no queremos ser desnudados, sino sobrevestidos» (2 Cor 5, 4), y en ese espontáneo «Maran atha» de 1 Cor 16, 20, que, aún traducido como afirmación (cf. Fil 4, 5) y no como invocación (cf. Apoc 22, 20), está reflejando sus fervientes ansias de que sea pronto. Esos mismos textos están dejando traslucir cierta esperanza, pues de lo contrario apenas tendría razón de ser la manifestación del deseo. Por lo demás, podemos ver insinuada esa esperanza en el famoso plural de 1 Tes 4, 15-17 y 1 Cor 15, 51-52, al colocarse él entre los vivos en el momento de la parusía. Ciertamente que la expresión, tomada aisladamente, podría ir más lejos e interpretarse como afirmación de que él y sus lectores estarían todavía en vida al llegar la parusía; pero, ¿es que tan pronto iba a ser, para suponer en vida a todos sus lectores? Además, ¿cómo compaginar una tal afirmación con la ignorancia sobre la fecha, que manifiesta en otros textos? Todo nos hace pensar, pues, que en ese pronombre «nosotros» no hemos de ver sino una figura estilística, poniéndose él mismo en escena, aunque quizás no le afecte personalmente lo que allí se afirma (cf. Gál 5, 26), cosa que no sabe. En otros lugares, donde no hace distinción de grupos, se pone simplemente entre los «resucitados» (cf. 1 Cor 6, 14; 2 Cor 4, 14); pero, en estos dos pasajes, al hacer distinción de grupos, los ya muertos y los que están en vida, es obvio que él, todavía en vida, se coloque entre estos últimos, máxime teniendo en cuenta la posibilidad e incluso esperanza de que así fuese. Por supuesto, que si Pablo hubiese sabido que la parusía quedaba todavía muy lejos, no hubiese hablado del modo que lo hace, ni tendrían razón de ser esas exhortaciones a la vigilancia ante la incertidumbre

²³ Refiriéndose a este «logion» de Jesús dice muy bien Cullmann: «Ninguna razón nos permite pretender que Jesús no es el autor de estas palabras... Por lo demás, es difícil admitir que la comunidad formulara una tal expresión. Admitimos que ella hubiera querido explicar así el retardo de la parusía; pero, ¿se habría atrevido a inventar una expresión tan audaz, limitando la ciencia de Jesús, en contra de todas las tendencias cristológicas que de ordinario se atribuyen a la Iglesia primitiva?» (O. Cullmann, *Le salut dans l'histoire* (Neuchâtel 1966) p. 206).

de la fecha. Su lenguaje es el propio de quien no lo sabe, pero desea e incluso tiene esperanza de que sea pronto.

Esta actitud de Pablo y de las primitivas comunidades cristianas es perfectamente explicable. Aparte del influjo que pudieran tener ciertas frases atribuidas a Jesús (cf. Mc. 13, 30; Mt 18, 28), hubiera sido realmente algo insólito que esos primeros cristianos «no hubieran tenido tal esperanza después del revolucionario suceso de la resurrección»²⁴. Con la muerte y resurrección de Cristo, la «salvación» era algo ya presente en nosotros (cf. 1 Tes 4, 8; 1 Cor 1, 30; 3, 16-17; 2 Cor 5, 5; Rom 5, 1-2; 6, 2-11; 8, 23; Col 2, 13; Ef 2, 4-10; Tit 3, 5; Heb 6, 4), y Pablo podía decir con aire de triunfo: «Si Cristo no resucitó, aún estáis en vuestros pecados...; pero no, Cristo ha resucitado», y ya no estáis en vuestros pecados (cf. 1 Cor 15, 17-20). Es lógico, pues, que, a partir de la resurrección de Cristo, esperasen en llegar pronto a la consumación de esa «salvación» ya comenzada, esperanza que, bajo el influjo del sentimiento, tendía por sí misma a abreviar la espera. Sin embargo, notémoslo bien, se trata de un deseo y una esperanza, no de una convicción de tipo intelectual. Es por eso, porque no se trata de un punto doctrinal, por lo que Pablo y los Apóstoles no desfallecen ni se escandalizan ante el retraso de la parusía²⁵, y por lo que ese retraso no constituye un obstáculo para el desarrollo del cristianismo. Si lo esencial del mensaje de Pablo y de los Apóstoles «hubiera sido el anuncio de la proximidad de la parusía y del fin de los tiempos, ¿cómo explicar que la fe cristiana haya podido subsistir y crecer, viendo que los hechos le venían a ofrecer cada día un desmentido?»²⁶.

CAMBIO DE ENFOQUE, NO DE PENSAMIENTO DOCTRINAL

No creemos que Pablo, a lo largo de sus años de actividad apostólica, perdiese nunca la esperanza de que la parusía tuviese lugar en fecha próxima. Podemos, sin embargo, notar cierto cambio. Parece ser, a juzgar por su modo de hablar, que en sus primeros años de apostolado (cf. 1 Tes. 4, 13-5, 11; 1 Cor 5, 12-58) sentía más intensa-

²⁴ Cf. M. Schmaus, *Teología dogmática*, VII (Madrid 1965) p. 157.

²⁵ Lo contrario parece que sucede entre algunos fieles, y por eso los Apóstoles tratarán de calmarlos (cf. 2 Tes 2, 1-2; 2 Pe 3, 8-10).

²⁶ Cf. J. Chaine, art. 'parousie', *Dict. Theol. Cath.*, XI, col. 248. La misma idea repite O. Cullmann, *Le salut dans l'histoire* (Neuchatel 1966) p. 174.

mente que después (cf. 2 Cor 5, 3; Fil 1, 20-23; 2 Tim 4, 6-8) la esperanza de vivir el instante de la parusía. Probablemente el deseo en nada había cambiado; pero se había debilitado, sí, la esperanza. Era algo que llevaba consigo la marcha misma de la vida, al ver experimentalmente que él se iba desgastando sin que llegara la parusía. El pasaje de 2 Tim 4, 1-8 puede ser representativo de este cambio psicológico operado en Pablo: desea e incluso tiene esperanza de que sea pronto (vv. 1-5), pero él ya no piensa hallarse en vida (vv. 6-8). Todas esas expresiones de «tiempo corto», «últimos días», etc., que Pablo repite con frecuencia (cf. 1 Cor 7, 29; 10, 11; 2 Cor 6, 2; Gál 6, 10; Rom 13, 11; Fil 4, 5; 1 Tim 4, 1; 2 Tim 3, 1), estarían dejando traslucir el mismo estado psicológico. El primer indicio claro de este nuevo estado psicológico de Pablo lo hallaríamos en 2 Cor 5, 2-3, cuando, aun manifestando su ardiente deseo de hallarse en vida, adelanta ya la hipótesis de que puede no ser así, para terminar luego diciendo, con arranque muy propio de su temperamento, que, al fin de cuentas, eso importa poco, pues lo importante ahora es que nos esforcemos por «ser gratos al Señor» (2 Cor 5, 9).

Al mismo tiempo que, bajo la presión de la experiencia²⁷, va perdiendo ambiente en la mente de Pablo la idea de inminencia de la parusía, hay cierto cambio de enfoque o de perspectiva en sus exposiciones doctrinales. Ello es fácil de comprender. Y así, mientras que en sus primeras cartas era la parusía de Cristo y nuestro encuentro con El lo que de modo más directo ponía a la atención de los lectores (cf. 1 Tes 4, 17-18), más tarde su llamada de atención va de modo particular hacia el hecho verdaderamente central de la salud mesiánica, es a saber, la muerte y resurrección de Cristo, hecho ya realizado

27 Creemos que éste es el único motivo del cambio psicológico en Pablo: cuanto más dura el mundo, más se va acostumbrando a verlo durar. Hablar, como hace D. M. Stanley (*Com. Bibl. san Jerónimo*, V, p. 716), de que pudo influir la dificultad que experimentaba en la conversión de los judíos, dado que «era un dato teológico, normalmente aceptado, que la segunda venida del Señor dependía de la conversión de Israel (cf. Act 3, 19-21)», nos parece que carece de base objetiva; pues esa dificultad la ve Pablo ya con toda crudeza al escribir su primera carta a los tesalonicenses (cf. 1 Tes 2, 14-16).

Ciertamente, para Pablo, ése era un factor retardante (cf. Rom 11, 25-26), como lo era la no aparición del «hombre de pecado» (cf. 2 Tes 2, 1-8), dos factores que probablemente arrancan de declaraciones de Jesús mismo (cf. Lc 21, 24; Mt 24, 11-14). Pero esos factores retardantes los conoce Pablo desde un principio, sin que fuesen obstáculo al estado psicológico que manifiesta en sus primeras cartas. Son factores bastante imprecisos, no ya sólo por su carácter negativo, no diciendo cuándo vendrá el Señor sino solamente hasta cuándo no vendrá, sino también porque permiten suponer lo mismo una fecha próxima que lejana de esa venida del Señor, según el estado psicológico con que cada uno se acerque a examinarlos.

que nos afecta radicalmente a todos los cristianos, haciendo ya presentes ahora en nosotros, sin esperar a la parusía, los bienes salvíficos (cf. Gál 2, 20; Rom 6, 2-4; 8, 1-11; 2 Cor 6, 2; Col 2, 12-15; Ef 2, 5-6; 2 Tim 1, 9-10; Tit 3, 5; Heb 6, 4-5). Puede decirse que la idea de parusía queda en cierto modo «interiorizada»; de ahí que no pocos autores hablen de que Pablo ha abandonado la concepción escatológica «futurista», al modo de la apocalíptica judía, para pasar a una concepción «presentista» o de escatología realizada²⁸.

Desde luego, no negamos que hay cambio en Pablo; pero es sólo cambio de enfoque y de perspectiva, no cambio de pensamiento doctrinal. De hecho, también en sus primeras cartas hace referencia a la obra de salud de Cristo, actualizada ya ahora en nosotros (cf. 1 Tes 4, 8; 5, 5.19; 2 Tes 2, 13-14; 1 Cor 1, 30; 3, 16-17; 12, 13); y, a su vez, en las posteriores se sigue haciendo referencia a la fase mesiánica de plenitud, todavía «futura» (cf. Rom 8, 18-25; Gál 5, 21; Fil 3, 20-21; Col 3, 1-4; 1 Tim 6, 14; 2 Tim 4, 8; Tit 2, 13-14; Heb 9, 28). Lo que sucede es que al principio de su actividad apostólica, debido sin duda a su estado psicológico respecto de la inminencia de la parusía, Pablo centra su atención en ese momento de la parusía ansiosamente esperado, mientras que después, sin olvidar la idea de la parusía, esa atención pasa a otro punto, es a saber, a nuestra victoria ya ganada con la muerte y resurrección de Cristo. En ambos períodos de su actividad apostólica, es verdad para Pablo lo del «ya» pero «todavía no» de nuestra salud, con la diferencia de que en el primer período se acentúa el «todavía no», mientras que en el segundo se acentúa el «ya»²⁹.

28 Esta concepción de «escatología realizada» aparece sobre todo en el IV Evangelio, donde más que apuntar hacia un acontecimiento futuro, se mira hacia realidades presentes en el creyente, en posesión ya de la vida eterna, sin necesidad de esperar resurrección y juicio futuros (cf. Jn 3, 15-18; 5, 24; 8, 51; 11, 24-26).

Es sabido que Bultmann invoca con gran ahinco la teología joánica en favor de su interpretación «existencial». Cierto que también en el IV Evangelio encontramos textos que ven la escatología en perspectiva de acontecimiento futuro (cf. Jn 5, 28-29; 6, 39-40; 12, 48); pero estos textos son dejados de lado por Bultmann, pues no serían del evangelista, sino de un redactor eclesiástico posterior, que habría así tratado de hacer aceptable en el plano eclesiástico a este evangelista revolucionario. A todo lo cual dice muy bien el P. Benoit: «La exégesis está en su derecho para imaginar capas sucesivas de redacción en los Evangelios, pero no tiene autoridad para retener unas afirmaciones y rechazar otras. Para la fe, todas ellas están igualmente inspiradas por Dios, y la teología habrá de asumirlas todas a fin de extraer, de su mutua incidencia dialéctica, la verdad compleja» (P. Benoit, '¿Resurrección al final de los tiempos o inmediatamente después de la muerte?', *Conc. IV* (1970) 106).

29 Más tarde, en el siglo II, los gnósticos valentinianos llegarán más lejos, y no admitirán sino la resurrección espiritual, que ya tenemos por la fe y el

Dentro de este cambio de enfoque y de perspectiva en las exposiciones doctrinales de Pablo, hemos de aludir de modo particular a dos textos muy significativos, que parecen suponer un cambio radical en el pensamiento escatológico del Apóstol, haciéndole pasar de una concepción escatológica semita, con perspectiva de resurrección y de juicio al final de los tiempos, a una concepción escatológica griega, con perspectiva de inmortalidad y vida dichosa a partir ya de la muerte. Se trata de 2 Cor 5, 6-8 y Fil. 1, 21-23, donde Pablo, sin aludir para nada a resurrección corporal, manifiesta sin ambages que prefiere morir para «estar con Cristo», a seguir viviendo acá en la tierra. Creen muchos (E. von Dobschütz, L. Emery, J. Weis, F. Guntermann...) que Pablo se habría apropiado completamente la imagen helenística del hombre, abandonando la concepción semita manifestada en Tesalonicenses³⁰. Algunos, como M. Goguel, hablan incluso de que son dos escatologías imposibles de armonizar³¹. ¿Es verdad esto?

LAS DOS ESCATOLOGIAS

Evidentemente Pablo, como apóstol de Cristo, al anunciar el mensaje cristiano, se vale de la terminología y expresiones en uso, sean semitas o griegas. Esa norma, que es general, ha de ser también aplicada al tema escatológico; pero eso en modo alguno nos da derecho a encasillar a Pablo en una concepción antropológica puramente semita o puramente griega, como a veces se pretende hacer. Es posible que en él haya algo de las dos cosas³². Creemos que Pablo no

bautismo, donde el creyente recibe el conocimiento (gnosis) de su verdadero ser «pneumático», saliendo de la muerte de la ignorancia y despertando a la vida imperecedera. Ciertamente que habremos de pasar por la muerte material, pero ésta sólo podrá aniquilarse cuanto en nosotros queda todavía de «corporal» y «psíquico». Posiblemente doctrinas parecidas a éstas son las que se atribuyen ya a Himeneo y Fileto en 2 Tim 2, 17-18.

30 Cf. J. Dupont, *L'union avec le Christ suivant S. Paul* (Paris 1952) p. 185; W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento* (Madrid 1973) pp. 481-82.

31 Dice Goguel: «Si morir es para el fiel estar con Cristo, como se dice en Fil 1, 21-23, no puede ser al mismo tiempo entrar en la nada provisional de la tumba, para no salir sino en la parusía... Ninguna habilidad dialéctica podrá armonizar estas dos escatologías... La primera es una herencia del apocalipsis judío, mientras que la segunda deriva de la experiencia mística del Apóstol (M. Goguel, *La naissance de Christianisme*, (Paris 1946) p. 248).

32 Es sabido que los semitas tienen una visión rigidamente unitaria del hombre, en el que alma y cuerpo no son sino aspectos o facetas de la única realidad viviente e indivisible, que es el hombre. Cuando llega la muerte, todo el hombre muere; ni es posible una vida real ultramundana sin el cuerpo. Por eso, la vida

está atado a ninguna concepción antropológica determinada, ni semita ni griega, y han de ser los mismos textos paulinos, en su mutua incidencia dialéctica, los que nos sirvan de base para interpretar al Apóstol, trátense de expresiones que vienen del mundo semita, como cuando habla de resurrección y transformación final cósmica (cf. 1 Tes 4, 13-18; 1 Cor 15, 51-52), o de expresiones que vienen del mundo griego, como cuando habla de salir del cuerpo para morar junto a Cristo (cf. 2 Cor 5, 8; Fil 1, 23). Notemos, además, que en tiempo de Pablo la concepción semita no era ya coto cerrado e intangible entre los judíos, como lo demuestra el libro de la Sabiduría al hablar de «las almas en manos de Dios... llenas de inmortalidad» y de que «el cuerpo corruptible agrava el alma» (Sab 3, 14; 9, 15). Es más; como escribe Cerfaux, «esta noción de alma, representada con los términos ψυχή, πνεῦμα, etc., se hallaba difundida un poco por doquier en los tiempos neotestamentarios. Lucas la expresa en términos griegos (Act 20, 10; Lc 12, 20). Se la encuentra en la literatura apócrifa y en el rabinismo... No hay razón alguna para privar de ella a san Pablo»³³.

Esto supuesto, vengamos ya a nuestros textos. Es cierto que Pablo, con anterioridad a 2 Cor 5, 6-8, no tiene nunca expresión alguna en que se afirme la existencia de una vida feliz junto a Cristo en seguida después de la muerte; pero deducir de ahí que, hasta ese momento, había pensado de otra manera y suponía para los difuntos cristianos, en espera de la resurrección, un aniquilamiento total en la muerte o una simple existencia umbrátil en el Sheol, al modo de la apocalíptica judía, nos parece que es llevar las cosas demasiado lejos. Es el conjunto todo de los textos de Pablo lo que debe orientarnos para la interpretación de su pensamiento. Pues bien, tengamos en cuenta que Pablo supone a todo cristiano, a partir ya del bautismo, en íntima solidaridad con Cristo mediante el Espíritu (cf. Rom 6, 5; 8, 9-11; Gal 2, 20; 3, 2-5; 2 Cor 5, 17; Col 2, 12; Ef 1, 13; 2, 5-6; 2 Tim 1, 1; Heb 6, 4), y esa idea la encontramos abiertamente expresada desde sus primeros escritos (cf. 1 Tes 1, 6; 4, 8; 5, 10; 2 Tes 2, 13; 1 Cor 1, 30; 3, 16; 6, 15; 10, 16-17; 12, 13). ¿Sería concebible que, al

futura surgirá como una «resurrección» o despertar del sueño de la muerte, al modo como se representa en Dan 12, 2-3.

En cambio, según la concepción helenista, influenciada totalmente por la filosofía platónica, el hombre es un compuesto de cuerpo y de alma, la cual puede vivir separada de él y es capaz sin él de dicha y felicidad. Más aún; el cuerpo es para el alma algo así como un sepulcro o cárcel, y únicamente en la muerte, cuando se libere de él, podrá desarrollar plenamente su actividad.

³³ L. Cerfaux, *El cristiano en san Pablo* (Bilbao 1985) p. 154.

mismo tiempo, considerase la muerte para el cristiano, hasta el momento de la parusia, como un aniquilamiento o como un triste descenso al Sheol, cual si Cristo no hubiese resucitado? No lo creemos. Más lógico parece suponer que, desde un principio, para los «muertos en Cristo» (cf. 1 Tes 4, 16), Pablo mantenía unidas en su mente ambas concepciones: fe en la resurrección corporal en la parusia, y fe en la pervivencia junto a Cristo a partir de la muerte³⁴.

Se nos dirá que eso es mezclar dos concepciones antropológicas muy distintas, la semítica y la griega. Quizás sea así. Pero notemos que Pablo, al afirmar una vida feliz después de la muerte, no parte de ninguna concepción antropológica determinada, ni semítica ni griega, sino que habla simplemente de la pervivencia del *creyente* a partir de Cristo, al que estamos incorporados a través de su Espíritu. Es decir, Pablo ve la muerte física del justo no como una ruptura, sino como un tránsito a otra manera de vivir la misma realidad de la vida que ya tenemos a partir de la fe y el bautismo (cf. Col 3, 3-4). Y precisamente porque no parte de ninguna concepción antropológica determinada, como podía ser la concepción griega excluyendo la resurrección del cuerpo, no tiene inconveniente en hablar, también en Corintios y Filipenses (cf. 2 Cor 5, 4; Fil 3, 21), de transformación de nuestro cuerpo mortal en cuerpo glorioso en la parusia, sin que vea en ello contradicción. No busquemos en Pablo una visión completa de antropología. Somos nosotros los que, a base de los datos que él ofrece al anunciar el mensaje de Cristo, debemos llegar más lejos tratando de aclarar qué clase de antropología suponen esos textos, es decir, tratar de conjugar revelación y filosofía³⁵.

34 Cf. P. Hoffmann, *Die Toten in Christus* (Münster 1969).

35 Esta limitación antropológica en las cartas de Pablo es un hecho innegable. Habla, sí, de resurrección corporal en la parusia (cf. 1 Tes 4, 14-18; 1 Cor 15, 51-52) y de vida feliz junto a Cristo a partir de la muerte (cf. 2 Cor 5, 8; Fil 1, 23); pero sólo respecto de los creyentes, en virtud precisamente de su vinculación a Cristo, de cuya vida participan en el Espíritu. Pero, ¿y respecto de los pecadores? Pues es claro que para ellos, en caso de pervivencia ultramundana, no vale la razón alegada para los creyentes.

Ante este silencio de Pablo, algunos exegetas protestantes dicen que Pablo nunca pensó sino en la resurrección de los justos. Refiriéndose a 1 Cor 15, 22-24, escribe J. Héring: «Hay que reconocer que aquí Pablo no habla para nada de la resurrección de los no elegidos...; de otra parte, nos parece claro que si el Apóstol hubiera creído en una resurrección de los no elegidos, éste era el momento de hablar de ello, en este capítulo y en este lugar... ¿Qué sucederá, pues, con los rechazados? Ya lo hemos dicho antes: cesarán de existir juntamente con nuestro mundo, participando de la suerte de esas potencias hostiles, como la muerte, que serán aniquiladas» (J. Héring, *La première épître de S. Paul aux Corinthiens*, (Neuchatel 1959) pp. 140-41).

No lo creemos así. Las frecuentes alusiones de Pablo a un juicio divino, al

Queda, sin embargo, flotando en el aire una pregunta. Si Pablo, cuando escribe a los Tesalonicenses para consolarlos por sus muertos, creía ya en una vida feliz junto a Cristo a partir de la muerte, ¿por qué, en vez de remitirlos a la esperanza de la resurrección en la parusía, no los consuela advirtiéndoles de que sus muertos ya son felices junto a Cristo?

Realmente, tal como nosotros nos imaginamos hoy las cosas, es lo que todos estaríamos esperando. De hecho, así lo solemos hacer nosotros cuando tratamos de consolar a algún amigo que ha perdido

que serán también sometidos los pecadores en la parusía (cf. 2 Tes 1, 6-10; 1 Cor 3, 13-15; 2 Cor 5, 10; Gál 6, 7; Rom 2, 5-16; 14, 10-12), está dando por supuesta una resurrección general, también de los pecadores. Es la doctrina claramente expresada en los Evangelios (cf. Mt 25, 31-46; Jn 5, 28-29), y que se atribuye también a Pablo en los Hechos (cf. Act 23, 6-9; 24, 14-15), aunque en sus cartas nunca la manifieste explícitamente. Quizás la razón sea, porque estas cartas son escritos ocasionales, no manuales de teología, y lo que Pablo pretende es animar a los fieles ante esa perspectiva de la resurrección *gloriosa*, resurrección que esperamos gracias precisamente a nuestra vinculación con Cristo. Pero, si existe o no otra razón aplicable a todos, buenos y malos, que sea causa no ya de tal resurrección (la gloriosa), sino de la resurrección en general, no entra nunca directamente dentro de la perspectiva de Pablo, aunque parece claro que la da por supuesta, dadas sus frecuentes alusiones al «juicio divino» para justos y pecadores. La doctrina tradicional católica habla de una *supervivencia natural* del hombre, aplicable a justos y pecadores, por razón de ese «yo» o substrato espiritual subsistente que llamamos alma. ¿Por qué no suponer esa misma idea en Pablo, al hablar también él (cf. 2 Cor 5, 8; Fil 1, 23) del «yo» o núcleo fundamental del hombre que sigue viviendo después de la muerte. Es lo que creemos más lógico.

Sin embargo, es sabido que la teología protestante actual, prácticamente con unanimidad (Elert, Althaus, Barth, Brunner, Cullmann...), rechaza la idea de alma inmortal, afirmando ser ésa una doctrina venida de la filosofía griega, en contradicción con la visión unitaria del hombre exigida por la revelación y la verdadera filosofía. Según estos teólogos, incluso con la matización de Cullmann suponiendo para los justos cierta pervivencia umbrátil en el Sheol, la muerte incluye destrucción total del hombre, cuerpo y alma, necesitándose un verdadero milagro de creación para volver a la vida. Ante la dificultad de llenar ese tiempo intermedio hasta la resurrección en la parusía, hoy es frecuente afirmar (Barth, Brunner, Althaus...) que, al morir, el hombre es colocado *fuera del tiempo* y, por tanto, la resurrección se realiza para cada individuo en el momento mismo de su muerte, sin que pueda hablarse de distancia temporal entre los que aquí abajo mueren antes o después.

Dentro del campo católico, son ya no pocos los que siguen esta misma línea de interpretación, como queda bien reflejado en estas líneas de Schoonenberg: «La visión platónica del hombre, como compuesto de cuerpo mortal y alma, que, por trascender espiritualmente al cuerpo, es inmortal, está hoy sometida a crítica... Ya no se piensa que el alma supera la muerte del cuerpo... No sólo el catecismo holandés, sino antes de éste K. Rahner, afirmó que alma y cuerpo mueren juntos...» (P. Schoonenberg, 'Creo en la vida eterna', *Conc. I* (1969) 101-2). Citemos algunos nombres: L. Borós, '¿Tiene sentido la vida?', *Conc. IV* (1970) 7-16; M. Sáenz, 'Todos seremos transformados', *Ciud. de Dios* (1971) pp. 598-99; D. Flanagan, 'La escatología y la Asunción', *Conc. I* (1969) 140-46; A. Salas, *La Biblia ante el más allá* (Madrid 1973). Recientemente la *Civiltà Cattolica* publicaba, como editorial, bajo el título: 'Dobbiamo ancora credere nell'immortalità dell'anima?', un duro ataque contra esta línea de interpretación (*Civ. Catt. IV* (1975) 209-17).

un ser querido, sin que se nos ocurra siquiera remitirle a la esperanza de la resurrección en la parusía. Debemos reconocer, sin embargo, que, como advierte el P. Lyonnet, ese primer aspecto en que nosotros tanto insistimos, es «profundamente individualista, mientras que el segundo es esencialmente comunitario, y era éste sin duda el que dominaba la esperanza de Pablo, lo mismo que la de los otros primitivos cristianos»³⁶, máxime estando, como lo están, bajo el anhelo e incluso esperanza de alcanzar todavía en vida la parusía. Como es corriente en la Revelación, más que a la suerte de los individuos concretos, se mira a la suerte o destino del hombre colectivamente. Es así como piensa Pablo. Su atención, cuando trata de consolar a sus lectores, va directamente a esa etapa final del triunfo de Cristo en que quedan derrotadas todas las potencias hostiles con repercusión en el cosmos entero, y esto lo mismo en sus primeros escritos que en los últimos (cf. 1 Tes 4, 14-18; 1 Cor 15, 19-28; Rom 8, 18-24; Fil 3, 19-21; Col 3, 3-4; Ef 4, 13-15; 2 Tim 4, 8; Heb 10, 24-25), sin prestar atención a la suerte de cada individuo en la etapa intermedia, cosa que hace respecto de sí mismo, de un modo que pudiéramos decir ocasional, al dejar traslucir ciertos sentimientos íntimos que en ese momento embargaban su ánimo (cf. 2 Cor 5, 6-8; Fil 1, 21-24). Podríamos, pues, decir que esta doctrina de Pablo, afirmando claramente una vida feliz junto a Cristo a partir ya de la muerte, la hemos conocido de casualidad, gracias a que en dos momentos de su vida, en un arranque incontinido de su amor a Cristo, dejó escapar algo que siempre había llevado dentro.

Por lo demás, resultaría muy difícil de explicar que Pablo, en el breve tiempo que medió entre la primera y la segunda carta a los corintios, hubiese cambiado de opinión.

LA INTERPRETACION EXISTENCIAL

Hasta aquí hemos dado a los textos paulinos una interpretación que parecen pedir los textos mismos, dejándoles que digan lo que por sí mismos quieren decir. Pero, ¿siguen teniendo hoy validez para nosotros esos textos así interpretados? Son bastantes los que lo niegan, apoyados en lo que ha dado en llamarse interpretación «existencial».

36 S. Lyonnet, *Les etapes de l'histoire du salut* (Paris 1969) p. 210.

Es sabido que, para Bultmann³⁷, todos esos enunciados que atañen al fin del mundo, al igual que la resurrección y ascensión de Cristo en cuanto acontecimientos históricos, pertenecen al mundo del mito. Son formas de expresión, procedentes en gran parte de la apocalíptica judía, con una visión del mundo y de la historia que carece de sentido para el hombre del siglo XX. Es necesario «desmitizar» esas expresiones, es decir, traducirlas a otro lenguaje conceptual, si es que queremos captar su verdadero sentido; y este lenguaje es el lenguaje «existencial». No se trata de comunicar una doctrina ni de anunciar acontecimientos futuros, sino de interpelar al hombre a que adopte una decisión. Hay que «reintegrar la escatología a la antropología y no dejarla bajo el dominio de la cosmología»³⁸. En concreto, esas expresiones escatológicas de Pablo, hablando de inminencia de la parusía y de futura resurrección, no serían sino «un modo simbólico de expresar la autorrealización del hombre en cuanto que está liberado de sí mismo por la gracia de Cristo y se autoafirma continuamente como individuo libre en sus decisiones ante Dios»³⁹. A Pablo no le interesaba la historia de Israel ni la del mundo, sino la historia que cada uno experimenta en sí mismo; y esta historia se cumple en el encuentro con Cristo, por el cual el individuo «comienza a existir en realidad históricamente, porque comienza a existir escatológicamente»⁴⁰.

Por su parte, también C. A. Dodd, con su tesis de «escatología realizada»⁴¹, niega valor de acontecimiento objetivo a esos elementos «futuristas» de la escatología de Pablo. Serían expresiones procedentes de la apocalíptica judía, que adulteraban el auténtico pensamiento de Jesús, existencial y anti-apocalíptico. Habrá que «desmitizarlas» e interpretarlas como símbolo o representación colorista, bajo el ambiente de la época, de decisiones existenciales tomadas ya ahora por el hombre y que desembocan en la eternidad. Es así cómo las interpreta

37 Cf. R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie* (Tübingen 1957); el mismo, *Jesus Christus und die Mythologie* (Hamburg 1964); el mismo, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Heidelberg 1960).

38 Cf. Ch. Duquoc, *Christologie*, II (Paris 1974) p. 286.

39 Cf. J. A. Fitzmyer, 'Teología de san Pablo', *Com. Bibl. san Jerónimo*, V, p. 787.

40 Cf. M. Legido, 'Perspectivas sobre la comprensión paulina de la historia salvífica', *Salmant.* 22 (1975) 14.

41 Cf. C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (London 1936); el mismo, *The Interpretation of the four Gospel* (Cambridge 1953); el mismo, *The Coming of Christ* (Cambridge 1954).

Juan. Con la venida de Jesús el reino de Dios está ya presente en la historia, y ninguna otra cosa hemos de buscar ya en ella.

Junto a Bultmann y Dodd, son muchos hoy los autores que, con unos u otros matices, insisten en hablar de interpretación «existencial» y de la necesidad de «desmitización». Escribe, por ejemplo, Ch. Duquoc: «Nada nos obliga a entender cronológicamente lo que debe entenderse antropológicamente o existencialmente...; la escatología, como bien ha dicho Dodd, es una imagen simbólica de una verdad eterna, es decir, una cualidad de la existencia del creyente, y no una irrupción triunfal de Cristo en el mundo...; la parusía no fue sino un medio de dramatizar colectivamente lo que se cumple en cada uno: el encuentro con Dios al término de la vida»⁴². Corrientemente se habla de que la predicación escatológica de la Iglesia primitiva es una predicación «impregnada de lo que hoy llamamos 'existencialismo' o, más exactamente podríamos decir, de vida»⁴³. Desde luego, no siempre queda claro hasta dónde se pretende llevar ese «existencialismo» y esa «desmitización», pero del hecho no cabe dudar.

Pues bien, ¿qué pensar de esta tendencia interpretativa? Dice Schnackenburg que nos falta todavía «el estudio positivo y penetrante que pudiera oponerse a los teólogos existencialistas»⁴⁴. Como primera respuesta, de carácter general, recogemos y hacemos nuestras estas palabras de Cullmann: «Estoy totalmente de acuerdo con Bultmann en ese carácter de apóstrofe que da al Nuevo Testamento: el hombre abordado, interpelado, que debe hacer su elección... Pero me niego en absoluto a excluir la historia de la salud... La llamada y la decisión tienen su puesto en los libros del Nuevo Testamento, pero ahí encontramos igualmente la historia de la salud que goza también un papel esencial»⁴⁵. Es lo mismo que dice Feuillet: «El Nuevo Testamento no nos da una doctrina abstracta, sino un mensaje ligado íntimamente a una historia de salud, que ha tenido un comienzo, que se desarrolla y que se orienta hacia un fin desde el principio: el triunfo de Dios y de la humanidad sobre todas las fuerzas del mal»⁴⁶. Si hubiéramos de resumir en pocas palabras nuestra res-

42 Ch. Duquoc, *Christologie*, II (Paris 1974) pp. 299-302.

43 Cf. J. L. Cunchillos, *La Biblia. Una lectura catequética de san Pablo* (Madrid 1975) p. 54.

44 R. Schnackenburg, *La théologie du Nouveau Testament* (Bruges 1961) p. 78.

45 O. Cullmann, *Le salut dans l'histoire* (Neuchatel 1966) p. 15.

46 A. Feuillet, art. 'parousie', *Dict. Bibl. Suppl.*, col. 1411. Dentro de esta misma línea, refiriéndose a Rom 9-11, escribe Fitzmyer: «Tanto la historia de Israel como su función en el destino del hombre constituyen factores que cuentan en toda

puesta, diremos que en las narraciones escatológicas hay mucho de simbolismo y es necesaria cierta «desmitización», pero en modo alguno podemos suprimir la referencia a un futuro todavía por venir. Sería olvidar que el hombre vive realmente en una auténtica temporalidad, orientada hacia un futuro que, al menos de modo pleno, aún no ha llegado. Vamos a tratar de declarar más estos dos puntos.

EL GENERO LITERARIO APOCALIPTICO

Aparte la cuestión de cómo entraron las expresiones apocalípticas en el mensaje cristiano y hasta qué punto son ya de Jesús, es un hecho que tales expresiones son frecuentes en el lenguaje neotestamentario, y concretamente en Pablo. La literatura apocalíptica judía era entonces abundante. Se trataba, en general, de pintar con vivos colores la suerte futura del pueblo judío, en medio de intervenciones maravillosas de Dios, castigando a los enemigos de Israel y estableciendo un reino glorioso de paz universal. Evidentemente Pablo, al referirse a la obra de Cristo, habla con frecuencia en perspectiva apocalíptica. Dice que es un «misterio» que ha estado oculto en Dios⁴⁷, y ha sido revelado ahora por el Espíritu a los apóstoles y profetas, entre los cuales se cuenta él (cf. Ef 1, 9-10; 3, 4-12; Col 1, 26-27; 4, 3; 1 Cor 2, 6-10; 15, 51-52; Rom 11, 25-33; 16, 25-26; 1 Tes 4, 13-18; 1 Tim 3, 16). Hay, sin embargo, una gran diferencia con los apocalipsis judíos; pues mientras éstos miraban simplemente al «futuro», Pablo mira a un futuro que en cierto modo ya es «presente», aunque le queda todavía su parte de futuro. Este doble matiz es precisamente lo que da a la escatología cristiana su mayor complejidad. Nos referiremos luego a este aspecto. Ahora lo que nos interesa hacer resaltar es que Pablo, al hablar del «misterio» de Cristo, usa con frecuencia un lenguaje apocalíptico, y este lenguaje tiene sus propias leyes de interpretación. Es decir, necesitamos distinguir bien entre contenido y ropaje literario.

la teología de Pablo y no son un teologúmeno que podamos relegar al campo del mito» (J. A. Fitzmyer, 'Teología de san Pablo', *Com. Bibl. san Jerónimo*, V, p. 788).

⁴⁷ Este término «misterio», como término técnico para designar la obra de Cristo, sustituyendo prácticamente al de «evangelio», es característico de las cartas de la cautividad, pero aparece ya anteriormente en 1 Cor 2, 7 y Rom 16, 25. Probablemente entró en la terminología de Pablo por influjo del ambiente en Efeso, que es desde donde escribió la primera carta a los Corintios. En cuanto al fondo, es lo mismo que «sabiduría divina» y «camino inescrutables» de Dios (1 Cor 2, 6-7; Rom 11, 33).

El escritor apocalíptico, para poner de relieve determinadas ideas referentes a ese mundo maravilloso que anuncia, se vale de imágenes de su mundo, de aquél en que vive, sin que en modo alguno pretenda afirmar que la materialidad de esas imágenes haya de realizarse a la letra. Eso no tiene importancia y ni se afirma ni se niega. Si se hablaba, por ejemplo, de que «comeréis y beberéis a mi mesa en mi reino» (Lc 22, 30; Mt 8, 11; 26, 29), eso no era obstáculo para poder decir en otra ocasión que «en la resurrección ni se casarán ni se darán en casamiento, sino que serán como ángeles en el cielo» (Mt 22, 30; Mc 12, 25). Y si se habla de estrellas que caen, trompetas que suenan, venganza en llamas de fuego, encuentro con Cristo en los aires... (Mt 24, 29; 1 Tes 4, 16-17; 2 Tes 1, 8; 1 Cor 15, 52), son todas imágenes de nuestro mundo que no han de tomarse a la letra, y cuya finalidad es la de hacer resaltar, con variedad de perspectivas, la poderosa intervención de Dios en la transformación del hombre y del mundo cuando llegue a su plenitud la obra de salud inaugurada con la muerte y resurrección de Cristo. Por lo que se refiere concretamente a la descripción parusiaca de Pablo en 1 Tes. 4, 16-18, hay quienes creen que «está compuesta según el modelo helenístico cuando los habitantes de una ciudad acogían solemnemente a un soberano y lo acompañaban hasta el interior de la misma; otros, sin embargo, piensan más bien en el trasfondo de las teofanías veterotestamentarias, como la del Sinaí»⁴⁸. De lo que no cabe duda es de que se trata simplemente de una imagen que no debe tomarse a la letra, y es seguro que Pablo mismo lo suponía así, aunque sea muy difícil saber, y probablemente tampoco lo sabía Pablo, dónde termina el símbolo y cómo ha de ser en concreto la realidad.

Según esto, tiene muy poca importancia el que esas imágenes nos den una imagen *mitica* del mundo o nos den una imagen científica; pues en ambos casos se trataría de simples imágenes de nuestro mundo (mítico o científico) en orden a significar realidades que pertenecen a un mundo distinto. Se necesita, pues, cierta «desmitización». A este respecto dice acertadamente el P. Alfaro: «No podemos pensar otro mundo sino mediante las representaciones espacio-temporales que tenemos de este mundo... Por eso, las descripciones bíblicas que hablan de una catástrofe cósmica y sugieren la idea de una transformación física del mundo material, pertenecen a lo puramente imaginativo.

48 Cf. R. Schnackenburg, *Le message de Jésus et l'interprétation moderne* (Paris 1969) p. 14.

Significan únicamente el futuro de la 'nueva creación', la plenitud final de la historia en la venida del porvenir absoluto y trascendente de Dios»⁴⁹.

LA REFERENCIA AL FUTURO

Este es el punto más delicado. Se trata de ese mundo nuevo y maravilloso, el mundo «escatológico», en que nos introduce la obra de Cristo, y que ciertamente debemos «desmitizar», conforme a lo dicho anteriormente. Pero, ¿cómo concebir ese mundo? La respuesta es varia, fundada en concepciones distintas del tiempo y de la historia. Como resume muy bien Carmignac, las relaciones de la escatología con el tiempo y la historia «han sido consideradas sobre todo de tres maneras: o bien una escatología histórica y temporal (J. Weiss y A. Schweitzer), que será el fin de la historia y del tiempo; o bien una escatología suprahistórica y atemporal (K. Barth y R. Bultmann), que está situada fuera del tiempo y de la historia, puesto que ella es ya una participación a la eternidad; o bien una escatología a la vez actual y futura (O. Cullmann), que establece un lazo de unión entre el presente y el futuro»⁵⁰.

Es claro, como aparece de todo lo que llevamos dicho, que nosotros nos colocamos dentro de la última concepción, que es la que de manera inequívoca están pidiendo los textos de la Escritura. Se trata de una «escatología» que es a la vez cumplimiento y esperanza, gozo y padecimiento, salvación que ya tenemos, pero que debe seguir desarrollándose hasta su consumación definitiva en la parusia. El reino «escatológico» no es un reino que pertenezca totalmente a la época subsiguiente al fin del mundo, pero tampoco es un reino en que toda referencia temporal sea pura forma de expresión mítica. Los cristianos vivimos ya en el *esjaton* o etapa final de la historia, pero esta etapa espera todavía su culminación en el futuro. Privar a la escatología cristiana de su proyección hacia el futuro, convirtiéndola en término prácticamente equivalente a definitivo y decisivo, como hace Bultmann, es quitarle su verdadero sentido, pues no será sino una escatología sin esperanza, en contra de la postura de Pablo y de los

49 J. Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre* (Barcelona 1972) p. 193.

50 J. Carmignac, 'Les dangers de l'eschatologie', *New Test. Stud.* 17 (1970-71) p. 380.

demás autores neotestamentarios, que es constantemente la postura de la esperanza (cf. Rom 8, 18-25; 1 Cor 15, 19-28). La fe misma que los mensajeros evangélicos postulan en su predicación es *decisión ahora, pero es «al mismo tiempo esperanza para algún día... y, por tanto, es también esperanza»*⁵¹. Es este proceso hacia una culminación en el futuro lo que da sentido a la vida humana.

Cierto que toda la Biblia, también en sus enunciados escatológicos, tiene un significado fundamentalmente «existencial» y para el presente, pues lo que sobre todo se pretende es interpelar al hombre a que tome una decisión. Si Jesús habla del reino de Dios que se avecina, es para que «se conviertan y crean» (cf. Mc 1, 15). También Pablo, al poner ante los Tesalonicenses la futura resurrección en la parusia, lo que fundamentalmente busca es una decisión «existencial» en sus lectores, es a saber, la de que ante las tribulaciones de la vida presente y la muerte de seres queridos no se dejen entristecer como los paganos que no tienen esperanza (cf. 1 Tes 2, 19; 4, 13-18; 5, 23). Podríamos, pues, decir que en los enunciados escatológicos se alude, sí, a algo futuro, pero es pensando en que ese futuro significa algo para mí, aquí y ahora, invitándome a tomar una decisión. Esto, y el hecho de que con esa decisión entramos ya a formar parte de ese mundo nuevo que camina hacia su culminación, es lo que da carácter «existencial» a todas las afirmaciones de la Escritura. Sin embargo, ese significado «existencial» no es obstáculo para que sigamos manteniendo, en relación con los textos escatológicos, el carácter de acontecimiento real para el futuro. Suprimir este aspecto, aparte de que quitamos base a la decisión existencial, es suprimir el carácter de «espera» a la escatología cristiana, carácter directa y primariamente afirmado en todos los escritos neotestamentarios⁵².

Pero, esto supuesto, podemos todavía preguntarnos: ¿cuándo termina el carácter de espera? O dicho de otro modo: ¿cuándo llega a su culminación la obra de salud realizada por Cristo?

La respuesta parecería obvia. Pablo habla claramente de que es

51 Cf. W. Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad* (Barcelona 1970) p. 142.

52 Con razón escribe Rahner: «Teológicamente no puede admitirse una interpretación de las afirmaciones escatológicas de la Escritura que 'desmitologizándolas' en absoluto las des-escatologizara de tal forma que todas ellas mentasen sólo un suceso acaecido, una decisión tomada en el ahora de la existencia del hombre concreto..., negando que haya verdadera referencia a lo futuro, a lo temporalmente todavía no realizado, en un sentido totalmente usual y empírico» (K. Rahner, *Escritos de Teología*, IV (Madrid 1962) p. 414).

en la parusía de Cristo cuando tendrá lugar nuestra resurrección (cf. 1 Tes 4, 13-18), lo cual equivale a decir que se ha acabado el tiempo de espera, pues ha llegado a su culminación esa obra de salud por la que el Apóstol suspiraba (cf. Rom 8, 18-25) y tan gráficamente describe en 1 Cor 15, 19-25). Sin embargo, como ya expusimos anteriormente, hoy es bastante frecuente afirmar, particularmente entre los teólogos protestantes (Barth, Brunner, Althaus), que el hombre, al morir, es colocado fuera del tiempo⁵³ y, por tanto, para cada hombre en concreto, ese tiempo de «espera» terminaría en el momento mismo de su muerte. Se afirma que «la muerte física marca el paso al mundo de Dios en el que no hay ni historia ni movimiento ni evolución, sino un mismo instante, siempre en el presente»⁵⁴. Es decir, no se niega que haya un final colectivo, claramente aludido por san Pablo; pero se insiste en que, desde el punto de vista del más allá, no hay ninguna distancia temporal entre la muerte de cada individuo y ese final colectivo. Por tanto, todos esos conceptos de muerte, resurrección, juicio, transformación del cosmos..., en el ritmo del tiempo de Dios, son «momentos inmediatos en los que va desembocando la historia humana, ni hay razón para el desdoblamiento de un juicio particular y un juicio universal»⁵⁵. Cuando el hombre muere, «deja de seguir perteneciendo a la esfera temporal. La resurrección inmediata a su muerte le transformará en el cuerpo pneumático de su vida ultraterrena y le transportará al presente infinito de Dios. Entonces comprobará el recién muerto-resucitado que su llegada a la eternidad coincide con la llegada de la humanidad entera»⁵⁶.

Es claro que, con este modo de ver, la «espera» aludida en los textos escatológicos sufre una especie de acortamiento, pues queda excluida toda posibilidad de expectación futura para quienes con la muerte física han entrado ya en el ritmo del «tiempo de Dios». Debemos reconocer, sin embargo, que todas estas elucubraciones están basadas en una noción filosófica de tiempo, que es muy discutible. Tengamos en cuenta, como muy bien dice el P. Benoit, que ese futuro mundo escatológico permanece creado y de base corporal, teniendo una duración que ciertamente no es la eternidad puntual y atem-

53 Cf. R. Gabás, *Escatología protestante en la actualidad* (Vitoria 1965).

54 Cf. J. L. Cunchillos, *La Biblia. Una lectura catequética de san Pablo* (Madrid 1975) p. 57.

55 Cf. J. Losada, 'Escatología y mito', *Est. Bibl.* 28 (1969) 94-95.

56 Cf. M. Sáenz, 'Todos seremos transformados', *Ciudad de Dios* 184 (1971) 598.

poral de Dios, aunque dicha duración escapa totalmente a nuestros sentidos y, al hablar de ella, no podemos hacer sino balbucear⁵⁷. No vemos inconveniente en atribuir también al «espíritu», en cuanto realiza actos distintos, su propia forma temporal⁵⁸. Como dice Schoonenberg, el hombre «es criatura del tiempo, y cuando hablamos de la eternidad referida al hombre, queremos significar una plenitud de condición temporal que es inherente a su ser»⁵⁹.

En resumen, no vemos motivo para apartarnos de la doctrina tradicional, que siempre ha venido considerando como momentos temporales distintos los de muerte individual y parusía al final de los tiempos, con un período intermedio que en realidad sigue siendo todavía tiempo de «espera». Es lo que claramente aparece en Apoc 6, 9-11, cuando se supone a las almas de los mártires impacientes porque llegue pronto el triunfo definitivo de Cristo. También Pablo parece abundar en la misma idea, al hablar de los ya muertos, y que a su tiempo, cuando llegue la parusía, resucitarán (cf. 1 Tes 4, 16; 1 Cor 15, 23).

L. Turrado

57 P. Benoit, '¿Resurrección al final de los tiempos o inmediatamente después de la muerte?', *Conc.* III (1970) 110.

58 Cf. C. Pozo, 'La doctrina escatológica de san Julián de Toledo', *Est. ecl.* 45 (1950) 189.

59 Damos el texto completo de Schoonenberg: «Desde el punto de vista filosófico, podemos excluir de la noción de eternidad tanto el comienzo como el final, así como cualquier forma de sucesión, al menos de una forma de sucesión que implique imperfección. Pero esta definición, inspirada en Boecio, no describe la eternidad en sí misma, sino la eternidad de Dios. El hombre, sin embargo, es criatura del tiempo, y cuando hablamos de la eternidad referida al hombre, queremos significar una plenitud de condición temporal que es inherente a su ser... Sigue siendo posible un cierto crecimiento; de otro modo dejaríamos de ser verdaderamente humanos... Lo que supone que entre la muerte y la parusía es posible un período...» (P. Schoonenberg, 'Creo en la vida eterna', *Conc.*, I (1969) 112).