

La Redención del Universo Material

En dos importantes documentos: la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*, y la Constitución Pastoral, *Gaudium et Spes*, el Concilio Vaticano II ha hecho referencia al problema de la redención cósmica.

El tema tiene una larga tradición patristica y ha sido además ampliamente tratado en la teología medieval; olvidado tal vez en los últimos siglos, ha vuelto a aparecer en nuestra época, pero bajo un signo y un interés muy distinto: la relación entre la actividad temporal de la humanidad y el Reino futuro escatológico.

El cristiano contemporáneo que siente vivamente la objeción del no-cristiano sobre su no-compromiso-radical con las realidades terrenas, se pregunta con urgencia, si el trabajo humano produce valores no puramente transitorios, sino auténticos y duraderos. Es decir, si todo lo que significa progreso, cultura, civilización, que son el resultado del esfuerzo humano por dominar y humanizar la materia, permanecerá o será destruido en la Parusia final.

Más radicalmente, ¿puede el cristiano comprometerse íntegramente en la construcción de la ciudad terrena? Cuando el cristiano se preocupa por hacer desaparecer la injusticia de la humanidad y trata de que se creen unas estructuras sociales que proporcionen mayor bienestar al hombre, ¿está traicionando a su religión que pone en la otra vida la auténtica felicidad, o por el contrario, está cooperando ya a la construcción del Reino futuro?

Toda esta problemática tiene como fondo la redención cósmica, ya que el hombre en su actividad se pone en relación con la materia, humanizándola y someténdola al espíritu. La participación del universo cósmico en la redención definitiva, si queda probada, traería como consecuencia la duración, más allá de la Parusia, de este universo, garantizando así como auténticos y duraderos valores, las realizaciones del trabajo humano.

El existir humano se realiza en este medio cósmico, y toda su actividad se dirige hacia él, dejándole su huella. Pero a la vez el

hombre recibe la impronta de su mundo circundante, de tal modo que dentro de la libertad, serán determinantes en la constitución de su personalidad las características del mundo circundante en que haya vivido. De aquí que uno de los elementos que debe ser aportado al problema que presentamos, es el tema bíblico de la solidaridad humano-cósmica.

Nuestro intento fundamentalmente se reduce a aportar las bases bíblicas, que creo indispensables, para esclarecer el problema, y sólo a modo de conclusión haremos algunas reflexiones teológicas a la luz de los textos que analizamos.

I

El *status quaestionis* que nos proponemos desarrollar en esta primera parte podría resumirse así: En la Sagrada Escritura existe la afirmación de una redención del universo material, y como condición de posibilidad, una unión estrecha entre el cosmos y el hombre, de tal manera que el pecado de la humanidad, de algún modo, tuvo repercusión en toda la creación.

El texto de *Rom.* 8,19-23, es la perícopa central, ya que abarca los diversos aspectos del problema, y de ella debe partir el análisis y la referencia de los demás textos. Pablo nos describe la situación *actual* del cosmos que gime y sufre dolores de parto (v. 22) en la ansiosa espera de la revelación de los hijos de Dios (v. 19), refiriéndola al *pasado* como causa, cuando el cosmos, no espontáneamente, fue sometido a la vanidad (v. 20), y al *futuro*, como situación definitiva, en el que será libre de la servidumbre de la corrupción y participará en la libertad de la gloria de los hijos de Dios (v. 21). Al mismo tiempo y como trascendiendo estas proposiciones, se afirma la unidad entre el hombre y el universo.

Esta última afirmación, que es premisa causal de todas las demás, nos la presenta claramente el conjunto de nuestra perícopa, tanto su estructura literaria como el contexto inmediato en que se encuadra. Pablo abre la descripción con la imagen del cosmos que con la cabeza erguida y la mirada intensa (*ἀποκαταδοκία*) espera «asidua y constantemente» (*ἀπ-εκ-δέχεται*) la revelación de los hijos de Dios.

Paralelamente, el mismo verbo, *ἀπ-εκ-δέχομαι*, vendrá usado en el v. 23, pero ahora referido no a la creación sino a los cristianos que, poseyendo las primicias del Espíritu, esperan con la mis-

ma tensión que el cosmos la filiación de los hijos de Dios y la redención de sus cuerpos¹.

El paralelismo entre el hombre y el cosmos abarca no sólo el cómo de esta espera, sino también el objeto esperado. El universo espera «la revelación de los hijos de Dios» (v. 19); la revelación, como comenta Lyonnet, de una realidad presente ya, pero no manifestada plenamente: la revelación de la gloria futura a que se alude en el v. 18. En el v. 23, el cristiano espera también esta gloria futura escatológica en la que se cumplirá la adopción de los hijos de Dios y la redención de los cuerpos, incoada ya desde la resurrección de Cristo.

La ansiedad de la expectación se hace en la descripción paulina dramática y a la vez esperanzadora. Se afirma que el universo gime (σοστενάζει) y sufre dolores de parto (συνωδίνει) en esta espera (v. 22). Aun sin admitir plenamente la interpretación del «congemiscit» como el gemido al unísono del cosmos y de la humanidad, no podemos dudar de que el texto subraya la solidaridad entre el universo material y la humanidad, en este esperar doloroso; así en el v. siguiente, Pablo se hace eco de esta situación y exclama: «no sólo ella, también nosotros gemimos (στενάφουμεν) en nuestro interior esperando...» (v. 23).

Desde esta situación de solidaridad en el dolor y en la esperanza, la descripción se vuelve hacia el pasado para buscar el origen de esta situación, la cual se encontrará precisamente en la solidaridad humano-cósmica. La creación ha sido sometida a la vanidad no espontáneamente, sino a causa del hombre pecador (propter eum; significado común de *διὰ* con acusativo). Se hace una alusión clara a Gen. 3,17; 5,29; en que Yavéh maldice la tierra por causa del pecado del hombre². La creación se encuentra así sometida a

¹ Cf. *I Cor.* 1,7; *Gal.* 5,5, referidos a la escatología; S. LYONNET, *V. D.*, 44 (1966) 237.

² La alusión al *Gen.* 3,17 es de gran importancia en orden a señalar la unión entre el mundo y el cosmos. Dios maldice la tierra a causa del pecado del hombre precisamente porque antes (*Gen.* 1,28) le había constituido dueño de ella; el hombre, dándose a otro dueño, entrega no sólo su propia persona, sino todos los seres que se encuentran ligados o dependientes de él.

Esta idea de solidaridad existe ya en el bajo judaísmo, considerándose el pecado de los hombres como el origen de la maldición que pesa sobre la creación (*Sib.* 3,785 ss.; *Jub.* 3,25).

Cf. O. CULLMANN, *Cristo y el tiempo*. Barcelona 1968, pp. 85 s. VIARD, *R. B.* 59 (1962) 351. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Isaiam*, V. 4, PG 56, 61. habla de cómo la tierra es abrazada por el pecado de los hombres.

Para la interpretación que hemos hecho de *διὰ τὸν ἥκαταξατα* cf. SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Ad Romanos*, hom. XIV, 5. PG 60, 530. O. CULLMANN, *o. c.*, p. 87. VIARD, *o. c.*, p. 350; LYONNET, *V. D.* 44 (1966) 227-8. FEUILLET, *R. B.* 57 (1950) 381, n. 2, no la da como cierta. Igualmente otros exégetas citados por Viard en el *o. c.* Por el contrario, otros comentaristas la refieren a Dios, así como HUBY (p. 295, n. 2), LAGRANGE, CORNELLY... citados en HUBY.

la vanidad a causa de aquél con quien está ligada; ella ha entrado en la esclavitud que el hombre había aceptado libremente.

Sin embargo, Pablo se apresura a señalar que esta situación no era definitiva, sino provisoria, «in spe»³. No sólo al hombre se le ha concedido la esperanza del triunfo definitivo (Gen. 3,15), también el cosmos será liberado (ἐλευθερωθήσεται) de la esclavitud de la corrupción (ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς). Notemos a este propósito, que los vocablos derivados de la raíz ἐλευθερος en el N. T. y de un modo especial en San Pablo, se usan generalmente en sentido profano; así, por ejemplo, se dice de la mujer que, muerto el marido, queda libre para esposarse de nuevo (1 Cor. 7,39; Rom. 7,3), o bien de la libertad como estado social (Gal. 3,28; 4,22-31; 1 Cor. 12,13; Col. 3,11 ...)

Sin embargo, en algunas ocasiones (Rom. 6,18,22; 8,2,21; Gal. 5,1; 1 Cor. 7,22) tiene también significado religioso, de liberación del pecado y entonces pertenece al vocabulario de redención usado por Pablo; en estos casos el término ἐλευθερος está siempre en íntima unión con la noción de esclavitud⁴. Este es el caso de nuestro texto. Pablo aplica al cosmos el concepto de liberación pero en su sentido religioso, ya que se trata de liberación de la esclavitud de la corrupción; de una corrupción que es lo opuesto a la inmortalidad (Zerwick); es la condición de los cuerpos destinados a la muerte en cuanto se opone a la incorrupción de la resurrección (1 Cor. 15,42,50)⁵. Podemos, pues concluir afirmando que Pablo refiere al universo material las mismas expresiones que usa para hablar de la redención del hombre.

La presencia de la idea de una auténtica redención cósmica en la doctrina de Pablo es suficientemente clara. Esta afirmación va a ser confirmada en el mismo texto, al desarrollar Pablo su pensamiento. En efecto, la liberación de la esclavitud de la corrupción no es una acción únicamente negativa, sino que implica a su vez la consecución de una nueva situación: participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios (v. 21). El cosmos abandonará, pues, su condición actual de esclavitud para entrar (εἰς) en esta nueva condición que el apóstol no teme llamar libertad (ἐλευθερίαν).

³ Para mayor claridad en la interpretación de esta situación de esperanza, notemos la construcción del v. 20: la creatura está sometida a la vanidad en esperanza; las circunstancias concretas de esta situación se determinan en el versículo dentro de un paréntesis: «non volens, sed propter eum qui subiecit eam». Cf. S. LYONNET, *a. c.*, p. 227.

⁴ S. LYONNET, *De vocabulario Redemptionis*, Romae 1960, pp. 41 ss.

⁵ S. LYONNET, *V. D.* 44 (1966) 232. δουλείας τῆς φθορᾶς «consistit in eo quod res depravationi obnoxiae sunt et saepe peccato inservire debent». ZERWICK, *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*, Romae 1966.

Libertad que pertenece a la «gloria de los hijos de Dios», y no sólo a la «gloriosa libertad de los hijos de Dios» como algunos interpretan⁶. Existe pues, una contraposición perfecta entre la libertad (ἐλευθερία) que forma parte de la gloria de los hijos de Dios (τῆς δόξης) como aspecto positivo de la redención del universo material, y la esclavitud (δουλεία) integrante de la corrupción (φθορά) que es la condición presente; la liberación de esta situación constituye el aspecto negativo de la redención.

Pablo aplica así a la redención del cosmos casi exactamente el mismo esquema dialéctico del vocabulario de redención: la adquisición del pueblo tendrá su equivalente en la «gloria de los hijos de Dios», que no es sino la condición del pueblo elegido en el tiempo escatológico. En el Exodo, Deuteronomio y en los Profetas, la liberación de Egipto, que constituiría el aspecto negativo, va unido íntimamente con el «foedus» sinaítico, aspecto positivo, por el que Israel se convierte en el pueblo de la propiedad del Señor. (*Ex.* 19,5ss.; 6,67; *Deut.* 7,6-8; *Jer.* 31,32). El perdón de los pecados que se identifica con la redención en algunas ocasiones (*Col.* 1,14; *Ef.* 1,7) libera al hombre de la esclavitud para llevarlo a la intimidad con Dios, para constituirlo paradójicamente en esclavo de Cristo (*1 Cor.* 7,23)⁷.

La unidad humano-cósmica de que hemos hablado varias veces es corroborada por el contexto inmediato en que se inserta el texto y que consideramos brevemente a continuación. En el v. 11 el apóstol afirma que el Espíritu de Aquél que resucitó a Jesús de entre los muertos, resucitará también nuestros cuerpos mortales. Los dos versículos que preceden a nuestra perícopa vuelven a hablar de la resurrección de los cuerpos afirmando la «glorificación» que corresponde a los coherederos de Cristo, a quienes estuvieron asociados a sus sufrimientos. Esta «glorificación» la interpreta S. Pablo como la salvación eterna en su plenitud que no se realizará sino con la resurrección de los cuerpos. El v. 23 con que termina nuestro texto, evoca la espera del cristiano anhelando «el rescate de nuestro cuerpo»⁸.

⁶ S. LYONNET, *La historia de la salvación en la carta a los romanos*, Salamanca 1967, p. 206. En este contexto, según el mismo P. LYONNET, «gloria» significa «presencia activa y visible del mismo Dios que se comunica a la humanidad de Cristo glorificada en la resurrección y ascensión; por medio de su humanidad se comunica plenamente a la nuestra en la resurrección».

⁷ S. LYONNET, *De Vocabulario Redemptionis*, Romae 1960, pp. 42 ss., 56, 65 ss.

⁸ S. LYONNET, *La historia de la salvación en la carta a los romanos*, Salamanca 1967, p. 205. Este rescate de nuestro cuerpo «no se entiende ciertamente —comenta el P. Lyonnet— en el sentido de que el cristiano va a li-

La redención del universo se presenta al pensamiento de Pablo como un corolario de la resurrección de los cuerpos y se basa, por lo tanto, en la resurrección de Cristo. Para la mente del Apóstol nuestro cuerpo está unido a todas las demás creaturas materiales. Huby, comentando este texto, dice que el universo no es solamente un pedestal donde se ha colocado al hombre como una estatua, sino más bien un inmenso tallo cuya flor es la humanidad⁹. Y un poco más adelante añade: «chaque homme est un poste émetteur et récepteur, relie par des ondes innombrables à tout le reste de l'univers» (p. 298).

Estas ideas paulinas sobre la redención del cosmos tienen una gran resonancia bíblica. A lo largo de toda la Escritura vamos encontrando trazas de ellas.

La solidaridad humano-cósmica aparece ya en las primeras páginas de la Biblia. Adán, en efecto, es constituido por Dios dueño de la tierra y cuanto existe sobre ella (*Gen. 1,28s.*); la tierra es como un jardín donde ha sido colocado el hombre (*Gen. 2,8. 15*), quien por encargo de Yahvéh va imponiendo el hombre a todos los ganados, a las aves del cielo y a todos los animales del campo (*Gen. 2,20*). Si tenemos en cuenta lo que significa para un semita el imponer el nombre a una cosa, comprenderemos que el hombre ha sido constituido por Dios dueño de la creación. El nombre no es para un semita un signo convencional, sino que revela la naturaleza misma de la cosa; las cosas permanecen en sí, pero por el nombre entran en relación con los demás. Dios, pues, antes de la creación del hombre, poseía el nombre de todas las cosas, es dueño de ellas; después crea al hombre a su imagen y semejanza y le da el poder de nombrarlas, esto es, el dominio sobre ellas.

Estos textos del Génesis no implican una interpretación estática de la unidad humano-cósmica, antes bien, una unidad dinámica en el sentido de que el hombre es llamado a colaborar con el Creador, a prolongar su obra.

Sin embargo, en nuestra situación presente la tierra no es ya un paraíso para el hombre. Ciertamente sigue siendo dominada por él, pero sólo tras el esfuerzo y el trabajo prolongado y constante. El cosmos en su solidaridad con la humanidad fue arrastrado en el pecado y maldito por su causa (*Gen. 3,17*). La experiencia vital nos muestra sus huellas de tal manera que podemos hablar, en algún sentido, de una concupiscencia no sólo en el hombre, sino también

brarse de su cuerpo», sino que tiene la esperanza de que su cuerpo y su alma se librarán de la condición carnal.

El cuerpo, por consiguiente, no es en la doctrina paulina cárcel del alma, como significa para los griegos, para quienes la redención del hombre consiste en la liberación de la materia.

⁹ J. HUBY, *Épître aux Romains*, Paris 1940¹¹, p. 297; *Verbum Satutis*, X.

en el mundo material. La concupiscencia como pluralismo interno del hombre que no puede integrarse radicalmente y que tiene además sus manifestaciones en el operar sobre el mundo, encuentra un cierto paralelismo en la realidad cósmica. El universo material lleva en sí la pluralidad, la desintegración y la resistencia constante a armonizarse en unidad con el espíritu humano. Pero se encuentra también, como el hombre, dentro del plan salvífico de Dios¹⁰. La misma alianza que Dios realiza con el hombre alcanza también a la creación.

Así, después del diluvio, Yahvéh promete nunca más volver a maldecir el suelo por causa del hombre (*Gen.* 8,21); pero sobre todo, cuando realiza la alianza con Noé, no es sólo con el hombre con quien pacta: «Yo establezco mi alianza con vosotros y con vuestra futura descendencia, y con toda alma viviente que os acompaña: las aves, los ganados...» (*Gen.* 9,9 ss.). Y Yahvéh escribe la señal de su pacto en pleno cielo como para significar la universalidad de esta alianza: «Ésta es la señal de la alianza que para las generaciones eternas pongo entre yo y vosotros, y todos los seres vivientes que os acompañan: Pongo mi arco en las nubes y servirá de señal entre mí y la tierra» (*Gen.* 9,12-13).

Esta idea de la alianza entre Dios y la tierra está tan presente en el ánimo de Israel que el Profeta Jeremías para asegurar al pueblo la alianza de Yahvéh con su siervo David, no duda en compararla al pacto con la creación (*Jer.* 33,20 ss.). La misma idea aparece en el *Salmo* 88,36-38.

Esta doctrina, extendida aquí y allá en el V. T., recobra toda su nitidez y fuerza en San Pablo. Además del texto de *Rom.* 8,19-23, nos encontramos con otras perícopas en las que la figura de Cristo aparece con una misión cosmológica determinada: como centro de toda la creación (*I Cor.* 8,6; *Col.* 1,15 ss.), o bien como recapitulación final de todas las creaturas en *Ef.* 1,10.¹¹

Antes de continuar sería útil resumir brevemente algunas conclusiones.

La idea central del texto de Pablo es la enseñanza de una verdad religiosa en orden a la historia de la salvación: la redención del universo material¹². Redención que sólo tiene sentido como consecuencia de la unión íntima entre humanidad y creación ma-

¹⁰ Estas ideas fueron expuestas por el P. RAHNER en la cuarta parte de su conferencia, *Réflexions Théologiques sur le problème de la sécularization*, tenida el 1 de marzo de 1968 en la Universidad Gregoriana de Roma.

¹¹ Para la interpretación de *I Cor.* 8,6, cf. F. M. M. SACNAR, «A propos de *I Cor.* 8,6», in *Eph. Theol. Lov.*, 26 (1950) 54-58. Cristo es el mediador no sólo de los hombres, sino de todas las cosas. El autor hace además referencia a las fórmulas de *Col.* 1,15 s. y *Ef.* 4,9-10 (pp. 57-58).

¹² J. HUBY, *o. c.*, pp. 298 ss.

terial, y que tendrá su realización definitiva con la participación en la salvación definitiva de los hijos de Dios¹³.

Pero ¿cuál será la condición del cosmos en esta salvación definitiva? El P. Lyonnet, en el artículo citado de *Verbum Domini*, hace la analogía con la condición del cuerpo glorioso, es decir, en cuanto éste se transforma en cuerpo «pneumaticum» y se llega al dominio perfecto del espíritu sobre la materia. Un poco después (pág. 238) alude a que esta glorificación del mundo está ya realizándose, supuesto que cada día el universo está más sometido al hombre.

La conclusión viene exigida por la íntima conexión señalada entre la materia y el hombre, y parece indicar que en la escatología definitiva el dominio de la humanidad sobre el cosmos será sin esfuerzo alguno, y la integración y armonía entre ambos perfecta¹⁴.

Ahora bien, ¿esta materia sometida y en armonía con el espíritu es la misma que la actual? Lyonnet añade que ciertamente el cosmos no será destruido, ni aniquilado, sino sólo transformado¹⁵. Pero ¿qué sentido tiene esta transformación? ¿Se trata de una total transformación de tal manera que no quede nada del actual cosmos? En este caso habría que hablar de una auténtica «ruptura» con la materia anterior y no de una mera transformación. Por el contrario, ¿se trataría más bien de una transformación en el sentido de que existiendo una continuidad con el cosmos actual se insertan en él esencialmente esa integración y armonía de que hemos hablado?

Creo que para poder responder a estas preguntas y las implicaciones que ellas llevan, necesitamos recurrir a otros textos del N. T. donde se nos habla de «cielos nuevos y tierra nueva» como de la condición del cosmos redimido. ¿Qué nos dicen estos textos? ¿Cómo hay que interpretar sus fórmulas?

¹³ La concepción paulina es radicalmente diversa de la doctrina gnóstica, contemporánea suya, según la cual el hombre se libra de la materia cuando Dios lo lleva a un universo nuevo. Cf. GOGUEL, «Le caractère et le rôle de l'élément cosmologique dans la sotériologie paulinienne», in *Rev. Hist. Phil. Rel.*, 15 (1935) 345-47.

¹⁴ Cf. SAN AMBROSIO, *De fide resurrectionis*, PL 16, 1404; SANTO TOMÁS, *Contra Gentiles*, 4, 97.

¹⁵ El P. LAGRANGE, en su comentario a la epístola a los Romanos dice a este propósito: «Du texte de Paul on ne peut même pas conclure qu'elle sera en elle-même changée, on dirait presque qu'il lui suffira que le changement s'opère dans l'homme» (p. 206).

Con frecuencia, la tradición patristica habla de una mutación del cosmos al final de los tiempos; se hace casi siempre la analogía con la condición del cuerpo resucitado, pero se asegura que esta mutación no será total y definitiva, sino que quedará la sustancia de este mundo. Así: IRENEO, *Adversus Haereses*, V, 36; PG 7, 1221; METODIO, *De resurrectione*, PG 18, 274-278; S. ACUSTÍN, *De Civitate Dei*, liber XX, 16; JULIÁN, Obispo de Toledo, *Prognosticon*, III, 46, 47; PL 96, 518 ss.; STO. TOMÁS, *Contra Gentiles*, 4, 97.

II

En la primera lectura puede dar la impresión de que algunas perícopas presentan una catástrofe cósmica, y sugieren una auténtica creación nueva. La segunda epístola de Pedro nos habla de los cielos que se desharán, los elementos abrasados se disolverán y la tierra y cuanto ella encierra se consumirá? (2 *Petr.* 3,10). Juan en su Apocalipsis ve el cielo y la tierra huir sin dejar rastro (*Ap.* 20,11), y un «cielo nuevo y una tierra nueva» que sustituyen a la primera tierra que ha desaparecido (*Ap.* 21,1).¹⁶

Ahora bien, la expresión «cielo nuevo y tierra nueva» está tomada de *Isaías* 65, 17; 66,22. Nuestro primer intento será pues, descubrir el sentido profundo de estas expresiones bíblicas y de un modo particular qué se nos quiere enseñar al hablarnos de *novedad, nuevo, recreación*¹⁷.

Con anterioridad a los Profetas, se habla ya en la Escritura de las cosas nuevas como poseedoras de un carácter sagrado; así, las primicias de las cosechas y los recién nacidos se reservan a Dios (*Dt.* 26,1-11; *Ex.* 13,11ss.) y en algunos sacrificios sólo se pueden ofrecer aquellos animales que aún no han portado el yugo (*Num.* 19,2; *Dt.* 21,3).

Pero son los Profetas, especialmente durante y después del exilio, los que inauguran en Israel el tema bíblico de la novedad, de la renovación. El poder que Dios despliega salvando a su pueblo del exilio, hace considerar a la salvación mesiánica como una *nueva* creación (*Is.* 41,20; 45,8; 48,6ss.); el libertador de Israel es desde este momento su creador (*Is.* 43,1.15; 54,5). Del tema de la salvación se deduce el de la creación; nace así una nueva esperanza en la futura renovación mesiánica.

Una nueva alianza se anuncia para los tiempos venideros; Yahvéh e Israel reanudarán sus relaciones de amor (*Is.* 54,4-10); la nueva alianza será eterna y a la vez diferente de la del Sináí; la ley se interiorizará y Dios dará al hombre un corazón y un espíritu nuevo (*Ez.* 11,19; 18,31; 36,26).

Estos tiempos nuevos, mesiánicos, se han cumplido cuando la Palabra acampó entre nosotros (*Jn.* 1,14), y la nueva creación de

¹⁶ La idea de una nueva creación recorre también los escritos apócrifos; unas veces será como transformación del mundo anterior después que éste ha sido precipitado en el caos (4 *Esdr.* 7, 29 ss., 75), o como una creación, en sentido propio, de una nueva tierra y un nuevo cielo (1 *Enoc* 72,1; 91,16). Cf. A. WIKENHAUSER, *L'Apocalisse di Giovanni*, Brescia 1960, p. 218.

¹⁷ Para todo el tema cf. I. DE LA POTTERIE, «Nuevo», en *Vocabulario de Teología Bíblica*, direc. Léon-Dufour, Barcelona 1966, p. 526.

que hablaron los profetas se ha concretizado en una renovación del hombre. Para Pablo el participar en la redención tiene como consecuencia la crucifixión del «hombre viejo» y la resurrección del «hombre nuevo». En definitiva, el «hombre nuevo» no es sino Cristo, del que nos revestimos en el bautismo (*Gal.* 3,27). Revestirse de Cristo indica no una simple relación ética, sino una relación óntica con Cristo, que se realiza precisamente en el nacimiento de un nuevo «yo», de Cristo en «mí» como afirma Pablo en *Gal.* 2,20¹⁸. Pablo considera tan grande esta renovación que no duda en llamar al bautizado «nueva creatura» (*Gal.* 6,15). De este «hombre nuevo» el cristiano debe continuamente revestirse (*Ef.* 4,24). No se trata, pues, de una situación pasajera, ni de un acto que una vez realizado deja de existir. La renovación que Cristo exige al cristiano es constante, de tal manera que la lleve a su propia existencia.

La *novedad*, pues, de que se habla en la Sagrada Escritura está en la línea de la salvación. Los profetas habían anunciado los *tiempos nuevos* y *la tierra nueva* como situación definitiva de la salvación mesiánica, al unir en su perspectiva profética la primera y segunda venida de Jesús. La *novedad* es la presencia de la salvación en el mundo, y sólo en este sentido puede interpretarse la «nueva creación» de que nos hablan los profetas como una de las condiciones de los tiempos mesiánicos. No se trata de ninguna transformación, ni de innovación cósmica.

Ahora bien, esta salvación realizada por Cristo en su vida, muerte y resurrección, siendo definitiva no está consumada. Nos encontramos en una situación paradójica: los últimos tiempos han sido inaugurados, puesto que no vivimos únicamente en la espera, sino que participamos ya en la glorificación de Cristo (*Ef.* 2,4-7; cf. *Col.* 2,12; 3,1-4) y, sin embargo, esta participación no es total y definitiva; sólo poseemos las primicias del Espíritu (*Rom.* 8,23; cf. *Rom.* 6,3-11; 8,11). Es la tensión escatológica que caracteriza a la Iglesia y a la vida del cristiano.

Por esta razón, la salvación definitiva, co-existe con la fuerza del Mal. El hombre y el cosmos experimentan la presencia de estas dos realidades antagónicas. Lo hemos notado al insinuar antes el problema de la concupiscencia. Pero la victoria final es segura; más todavía, ha comenzado ya. Después de la resurrección de Cristo no podemos decir que la historia de la salvación continúa abierta. La historia de cada individuo concreto, en cuanto se basa en la conjunción de gracia y libertad permanece indecisa hasta el último momento de su existencia personal. No así la suerte de la historia del género humano en su totalidad y, con él, la de todo el

¹⁸ H. SCHLIER, *Lettera ai Galati*, Brescia 1966, pp. 178 ss.

cosmos; su caminar sólo puede conducir a la salvación: la historia del género humano es una historia «abierta» a una sola posibilidad: la salvación, y esto de un modo irrevocable y definitivo¹⁹.

La salvación tendrá su cumplimiento definitivo con la vuelta del Señor Jesús. Los *cielos nuevos* y *la tierra nueva* de los textos proféticos llegan ahora a su plena y definitiva realización. El «mysterium iniquitatis» dejará de existir como fuerza actuante en el mundo. Esta derrota definitiva del Mal es la que se simboliza en los textos del Apocalipsis, donde se nos describe que el cielo y la tierra huyeron de la presencia del que estaba sentado en el trono (20,11) y que el primer cielo y la primera tierra desaparecieron ya (21,1). Todas las manifestaciones exteriores de la presencia del Mal en el mundo han desaparecido con él. El contexto nos da pie, además, para esta interpretación.

Se trata del juicio de los condenados, en el cual los que no se hallaron inscritos en el libro de la vida fueron arrojados al lago de fuego. El Mal que tenía sometidos a los elegidos y también al cosmos (*Rom.* 8,20) ha sido arrojado fuera de la presencia divina y con él todas sus manifestaciones.

Sólo queda el Bien que reina en todas las cosas. Esta creación, que se ve trascendida total y definitivamente por la salvación, es simbolizada en «los cielos nuevos y la tierra nueva». No creo que haya razón para pensar en una transformación del cosmos diversa a la transformación que significa el pasar de estar trascendido por una tensión constante entre el Bien y el Mal, a estarlo sólo y exclusivamente por el Bien. Del análisis realizado podemos concluir que el tema bíblico de la *novedad*, de la *recreación*, tiene sólo un sentido *salvífico*. Por consiguiente, cuando se habla de la condición del cosmos en la Parusía como de un «cielo nuevo y una tierra nueva», no se quiere dar a entender sino un mundo donde la *salvación* se ha realizado plenamente. Que los autores sagrados hayan empleado un lenguaje cósmico para expresar realidades fundamentalmente espirituales es explicable dada la limitación humana para imaginarse lo espiritual, lo cual lleva a la necesidad de expresarlo en realidades espacio-temporales, así «revestirse del hombre nuevo», «cielos y tierra nueva», etc.

Si analizamos ahora las notas características con que se nos describen los cielos nuevos y la tierra nueva, aparecerá una vez más el significado puramente salvífico de los mismos.

La segunda epístola de Pedro nos describe un mundo futuro donde habitará la justicia: «esperamos, según nos lo tiene prometido, nuevos cielos y nueva tierra en los que habite la justicia»

¹⁹ K. RAHNER, *La Iglesia y los Sacramentos*, Barcelona 1967, pp. 15 ss.

(2 *Petr.* 3,13). Para Pablo, ya lo hemos visto, la situación definitiva del universo será la participación en la libertad de la gloria de los hijos de Dios (*Rom.* 8,21). El Apocalipsis nos describe el Reino definitivo como la Jerusalén celestial, que se asienta en un cielo nuevo y en una tierra nueva (*Apo.* 21,1-2); y una voz desde el trono explica el significado de esta Jerusalén Nueva: dirá que es la morada de Dios con los hombres; Dios pone su morada entre los hombres y estos serán su pueblo, y El, Dios-con-ellos, será su Dios (21,3). Ahora tienen cumplimiento las antiguas profecías que anunciaban la íntima unión de Dios con su pueblo (*Zac.* 2,10; *Is.* 8,8; *Ez.* 37,27).

La presencia de Yahvéh caracterizaba la alianza sináutica (*Ex.* 25,8), pero se trataba de una presencia simbólica; ahora, en el cumplimiento de la nueva alianza, la presencia de Dios será personal. En el Prólogo de San Juan se nos dice que el Verbo haciéndose carne acampó entre nosotros (*Jn.* 1,14). Era la inauguración de la nueva alianza; en los cielos nuevos y la tierra nueva, en la nueva Jerusalén que se define como la morada de Dios con los hombres, será la consumación definitiva de la eterna alianza entre Dios y toda su creación²⁰.

El Apocalipsis continúa describiendo la nueva Jerusalén como el lugar donde se enjugará toda lágrima, donde no habrá ya muerte ni llanto, ni fatiga alguna, porque el mundo viejo ha pasado ya (21,4). Es decir, todo aquello que definía la presencia del Mal en el mundo ha desaparecido; el universo se ha transformado en una felicidad paradisiaca como habían predicho los profetas a los que se alude en el texto apocalíptico (*Is.* 25,8; 35,10; 65, 19; *Jer.* 31,16)...

Como hemos podido comprobar, está ausente toda representación que en algún modo pueda indicar transformación cósmica, o espiritualización de la realidad material. Por el contrario, la plena intimidad con Dios, el reino de la justicia y en general la ausencia de todo mal, son las notas que más se subrayan como descriptivas de lo que serán los *nuevos cielos y la nueva tierra*, confirmando así la interpretación que de los mismos hemos hecho en la línea de la economía salvífica.

Finalmente comparemos la tercera parte del Apocalipsis, donde se describe la nueva Jerusalén (21,9-22,5), y la descripción paradisiaca del Génesis²¹. El paralelismo existente entre ambos, nos confirma el contenido salvífico de las fórmulas de novedad y re-

²⁰ A. WIKENHAUSER, o. c., p. 219; R. GUTZWILLER, *I Misteri dell'Apocalisse*, Roma 1962, p. 256.

²¹ E. B. ALLO, *L'Apocalysse*, Paris 1933⁴, p. 332; R. GUTZWILLER, o. c., pp. 265 ss.

creación. El Génesis nos ha querido simbolizar en su descripción, por una técnica de contraste, lo que ha significado el pecado en el mundo. Ahora, al describirse lo que será la creación nueva, se recurre a aquella descripción, precisamente porque en ella vemos el mundo sin estar aún contaminado por el Mal.

Adán y Eva habían sido alejados del árbol de la vida, ahora éste se multiplicará en infinito a uno y otro lado del río que brota del trono del Cordero (*Ap.* 22,1-2). Sus frutos son perennes, «dan frutos doce veces, una vez cada mes»²². En el paraíso la maldición significó la expulsión; ahora «no habrá ya maldición alguna» y el acceso al paraíso está abierto a todos, gracias al Cordero, que se ha inmolido por toda la humanidad. El río que salía del Edén y regaba el jardín (*Gen.* 2,10) tiene su paralelo en «el río de agua de vida, brillante como el cristal, que brota del trono de Dios y del Cordero» (*Ap.* 22,1). La ausencia de la muerte, del llanto y del dolor, a que hemos aludido antes, nos recuerdan la situación paradisiaca que por contraste se nos describe en las maldiciones de Yahvéh en el capítulo 3 del Génesis .

Con el paraíso ha comenzado el primer libro de la Biblia y con él el primer acto del plan salvífico de Dios; con el paraíso también se termina el último. El paréntesis se ha cerrado. El hombre y el cosmos que salieron de las manos del Creador como imagen suya, vuelven a El, glorificados al ser recapitulados en Cristo, formando el cuerpo, místico y cósmico a la vez, cuya Cabeza es el mismo Cristo, primogénito de toda creatura.

III

Aunque ya hemos ido señalando las diversas conclusiones a las que hemos llegado en nuestra exposición, para mayor claridad las pondremos a continuación en un modo sintético y ordenado.

1) Los textos bíblicos que hablan de la redención cósmica, no pretenden dar una doctrina cosmológica; sólo hacen referencia a una enseñanza religiosa en orden a la historia de la salvación.

2) En la Sagrada Escritura se afirma la redención cósmica, que tendrá lugar en el cumplimiento definitivo de la salvación; como incorporación en la salvación de la humanidad; es decir, con la participación en la gloria de los hijos de Dios. El Reino, por lo tanto, será consumado cuando tanto el aspecto místico como cósmico

²² E. B. ALLÓ, *o. c.*, p. 354.

mico del Cuerpo de Cristo, se unen en la glorificación, formando el Cuerpo Total de Cristo.

3) Las perícopas en que se alude a la condición del universo material definitivamente redimido, no parece que se puedan interpretar como una ruptura total con la materia preexistente. Se da continuidad cósmica, aunque se pueda afirmar a la vez una transformación cósmica consecuente. Al final de los tiempos, cuando la redención se haya realizado plenamente, sólo existirá el Bien, y el cosmos estará en armonía y unidad perfecta con el espíritu. La creación material no tendrá por qué ser distinta de la actual. Se da una *continuidad* cósmica, si bien el hecho de que la materia, plenamente redimida, esté trascendida *sólo* por el Bien, puede justificar el hablar de transformación y de novedad. Pero siempre entendiendo esta transformación en el sentido explicado, que afirma la *continuidad* y no la ruptura.

Indiquemos además que no es posible imaginarse esta futura realidad material. Dejemos a un lado el esfuerzo por representarnos tal realidad y profundicemos en la realidad en sí misma, para ver todas las consecuencias que ella puede aportar al quehacer humano.

4) Como consecuencia de la doctrina de la redención cósmica, indicamos finalmente algunas consideraciones en torno a la relación entre la actividad humana terrestre y el estadio final del universo ²³.

La actividad humana responde a la voluntad divina, manifestada en la Escritura antes y después de la narración del pecado (*Gen.* 1,26-27 y 9,3). El hombre, por consiguiente, tiene por vocación divina la misión de llevar adelante la creación, de proseguir la obra creadora de Dios. En realidad, la naturaleza, el mismo hombre, no están «acabados», perfectos. Dios ha dejado a la humanidad la tarea de realizarse plenamente y en este «crearse», el hombre ejerce el dominio sobre la materia, humanizándola e integrándola en la unidad con el espíritu, consigo mismo, liberándola de la dispersión y haciéndola participar de este modo de la redención.

Esta vocación radical del hombre a «acabar» el cosmos viene urgida por el imperativo del amor y de la entrega al prójimo. Amor que sólo puede comprenderse en su plenitud, si se es consciente del amor absoluto de Dios hacia todos los hombres. El amor, pues, nos lleva a la colaboración eficaz en el progreso humano para procu-

²³ El Concilio ha tratado el tema especialmente en la LG, cap. VII, y GS, cap. III, pero ha evitado el pronunciarse por alguna de las diversas sentencias existentes entre los teólogos católicos; rechazando, sin embargo, tanto el encarnacionismo como el escatologismo radicales.

rar a todos los hombres, amados infinitamente por Dios, unas condiciones de existencia justas y en armonía con su dignidad.

Sin embargo, aunque estas dos afirmaciones justifican por sí solas una dedicación plena al trabajo humano, no resuelven todas las objeciones que se nos pueden hacer. Debemos llegar a la radicalidad del problema, preguntándonos si los resultados concretos de la actividad humana, pertenecen a las cosas que «*pasan*», o forman parte de las que siendo recapituladas en Cristo «*quedarán*».

De nuestro análisis bíblico podemos deducir que el resultado del trabajo humano, como realidad material que es, en cuanto forma parte del universo cósmico, participa de la redención de Cristo y permanecerá en el sentido explicado²⁴.

El trabajo humano, pues, no sólo puede contribuir a la realización de valores personales, o a construir unas condiciones sociales donde los demás hombres se realicen como seres humanos, sino que también con sus resultados produce realidades de valor auténtico y perdurable²⁵. Más aún, los resultados del trabajo humano, independientemente de los valores morales y espirituales que se hayan podido producir en el mismo acto de trabajar, están en relación directa con el Reino futuro escatológico, en cuanto que como materia, constituirán el aspecto cósmico del Cuerpo Total de Cristo.

Consecuentemente, el cristiano no puede substraerse a la realización de la ciudad terrena, y su compromiso en esta construcción ha de ser *radical*. Un compromiso que abarca, como dice la *Gaudium et Spes*, tanto al trabajo ordinario del hombre, o de la mujer que procura el sustento para su familia, como el científico o el político, que se esfuerzan por encontrar nuevas fórmulas para un mayor progreso. Todos ellos estregándose al servicio temporal de los hombres «preparan el material del reino de los cielos»²⁶.

Ahora bien, la misma Constitución añade que no siendo totalmente independientes, sin embargo, no son idénticos el progreso material humano y el crecimiento del Reino de Dios (GS. 39). El cristiano entregándose radicalmente a las tareas temporales debe evitar un peligro: el identificar el progreso y el bienestar con la plenitud del Reino. Así pues, el empeño de todo cristiano en la construcción terrena se relativiza. Pero entendamos bien en qué consiste esta relatividad. No se trata de negar ahora lo que ya hemos afirmado. El empeño del hombre con el mundo es total, porque en ese empeño se está realizando la salvación. Sólo que como *hom-*

²⁴ Cf. *Gaudium et Spes*, n. 39.

²⁵ G. THILS, «L'activité humaine dans l'univers», en *L'Église dans le monde de ce temps*, t. II, Paris 1967, p. 300, Unam Sanctam, 65 b.

²⁶ *Gaudium et Spes*, n. 38: «alios vocat ut terreno hominum servitio se dedicent, hoc suo ministerio materiam regni caelestis parantes».

bre —«espíritu-en-la-materia» abierto al infinito— no consigue su perfección definitiva, sino en la unidad *total* con Cristo: unidad mística y cósmica a la vez. Unidad con todos los demás miembros del género humano que han sido fieles a sus conciencias y con el cosmos por la resurrección de su cuerpo. Consumación definitiva que se nos da como don gratuito.

Finalmente, debemos señalar cómo el Concilio, después de haber reconocido los valores perdurables de las realidades terrenas, no duda en señalar que el mundo está marcado por el pecado. Las actividades humanas pueden, pues, significar en la historia un progreso auténtico o por el contrario un retroceso, dado que la ambivalencia de los valores de este mundo se orienta en estos tres campos de la actividad humana: la unificación e integración del mundo, el dominio de la materia por el hombre y la libertad²⁷.

Por lo demás, el cristiano a partir de su fe en la redención total de Cristo, debe profesar un gran optimismo con relación al mundo y a la historia, pero a la vez no puede olvidar la cruz, el dolor, que no son signos de pesimismo, sino realidades que por haber acompañado al Señor sobre la tierra, están unidas a la redención del mundo²⁸. Y es que en el fondo, toda actividad del cristiano participa del misterio dialéctico del «ya» y el «todavía no» de la salvación.

E. ROYÓN LARA, S.J.

²⁷ G. THILS, *a. c.*, p. 294.

²⁸ K. RAHNER, *Mission et Grace, I, XX^e siècle, siècle de grâce?* Paris 1962, pp. 84 ss.