

MARCELINO LEGIDO LOPEZ

La Iglesia entre la comunión
y la tentación

Separata de Salmanticensis
Vol. 18 - Fasc. 2-3
Salamanca, 1971

LA IGLESIA ENTRE LA COMUNION Y LA TENTACION

Análisis exégetico en torno a Ef. 2, 5-7

*A la Fundación Oriol-Urquijo
con profundo afecto
Marcelino.*

MARCELINO LEGIDO LOPEZ

*A E. Käsemann
con profundo agradecimiento*

Planteamiento

La Iglesia atraviesa hoy una difícil noche oscura, compartiendo los dolores y las esperanzas de un mundo, que comienza otra etapa nueva de su historia. En esta situación renace en ella la conciencia escatológica, que es conciencia histórica de estar viviendo entre dos tiempos, entre el pasado de la muerte y resurrección de Cristo y el futuro definitivo de la parusía de su Señor. Al agudizarse esta autocomprensión en el eschaton, el presente de la Iglesia pierde su autonomía y se relativiza, quedando remitido al futuro del reino. El presente, en efecto, se ofrece como tiempo de lucha y de tentación y a la vez como tiempo de anticipación y de comunión. La Iglesia, al despertarse en el presente al servicio y a la lucha en el mundo en la espera del reino, corre dos riesgos fundamentales, cuyas consecuencias experimentamos hoy: afrontar el combate escatológico, sin la comunión con Cristo o pretender permanecer en la comunión renunciando a la lucha. Para esclarecer la compleja problemática de esta hora escatológica de la Iglesia hemos concentrado nuestro análisis exegético en Ef 2, 5-7: «Estando nosotros muertos por nuestros delitos, nos con-vivificó con Cristo —de gracia habéis sido salvados—, y nos con-resucitó y con-asentó en los cielos en Cristo Jesús, para mostrar en los siglos venideros la excelsa riqueza de su gracia, por su bondad hacia nosotros en Cristo Jesús».

1. Historia

La cualificación temporal de los verbos ὄντας, συνεζωοποίησεν, συνήγειρεν, συνεκάθισεν caracteriza la implicación de nuestro bautismo en la historia de Cristo y, con ello, en toda la historia salvífica. Pero, si queremos partir del planteamiento de hoy, necesitamos esbozar previamente la investigación de la escatología paulina.

1. Primer período

J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*. 1892. 1900² nos dio una comprensión consecuente y abarcante del carácter escatológico de la persona y de la predicación de Jesús. A partir de entonces los puntos de acentuación escatológica se han repartido de manera distinta: a) *La acentuación del futuro*: La escatología consecuente de la venida inmediata de A. SCHWEITZER, *Geschichte der Lebens-Jesu-Forschung*, 1906. *Geschichte der paulinischen Forschung* 1911. b) *La acentuación del presente*: escatología presente en la historicidad de la decisión de R. BULTMANN, *Jesus*, 1926 y la «realized eschatology», «inaugurated eschatology» de C. H. DOOD, *The Parables of Kingdom*, 1935. c) La dialéctica del «ya» y el aun no» en relación al «acontecimiento de Cristo en el centro» de O. CULLMANN, *Christus und die Zeit*, 1946.

Estos intentos avocan a un cierto consenso, al menos en el ámbito de la tradición sinóptica, en el libro de W. G. KÜMMEL, *Verheissung und Erfüllung*, 1945, 1952². Jesús une «esencialmente el presente, como presente plenificado escatológicamente, con el esperado futuro» (87). Después él mismo lo formula con mayor agudeza: «una con otra y una en otra se dan la experiencia del presente, como tiempo de salvación escatológica y la ardiente mirada hacia la consumación escatológica de la salcavión, que se avecina». «Futurische un präsentische Eschatologie im ältesten Urchristentum». *NTS*. 5, 1958-59, 113-126 = *Heilsgeschehen und Geschichte*, 351-363 (363).

Durante esta época encontramos ya las primeras interpretaciones de la escatología paulina.

1. R. KABISCH, *Die Eschatologie des Paulus*, 1893. El evangelio de Pablo se comprende desde la esperanza del futuro. Así se encuadra la dialéctica escatológica (muerte y vida, mundo terreno y mundo celeste) y la realización de la parusía (día del juicio, resurrección y salvación). Esta relación a los últimos acontecimientos del mundo no impide que tengamos ya por el Espíritu, que es «fuerza, gloria y gnosis», «un fragmento de las

últimas realidades» (317), que incluye también «la victoria comenzada sobre las potencias del mundo» (320).

2. T. HOPE, *Die Idee der Heilsgeschichte bei Paulus*, 1926. Sobre la base de la carta a los Romanos expone la historia como una totalidad con su unidad teológica. Pablo vive el presente desde el pasado (193) y considera la historia como un camino que va desde la debilidad a la fuerza, pues «el poder se consuma en la debilidad» (194).

3. G. SCHRENK, «Die Geschichtsanschauung des Paulus auf dem Hintergrund seines Zeitalters». *Festgabe für A. Schlatter*. Jahrbuch der theologischen Schule Bethel 3, 1932 = *Studien zu Paulus* 1954, 49-80 está interesado sobre todo en el centro de la historia: Jesús Cristo, el Crucificado y Resucitado, es el giro decisivo. La historia se organiza desde el «pensamiento de la plenitud» (69). El presente se entiende sobre todo desde el pasado y hace una pequeña referencia a la parusía que es «consumación y al tiempo anulación de la historia» (78).

4. F. GUNTERMANN, *Die Eschatologie des hl. Paulus*. Neutestamentliche Abhandlungen, 13, 5, 1932, considera aún la escatología paulina como una doctrina de los novísimos (tiempo de la segunda venida, signos que anteceden a la parusía, resurrección de los muertos, juicio, estado intermedio). Sólo en unas pocas páginas apunta que la escatología, en la forma de historia de la salvación, podía ser fecunda para toda la teología paulina. El punto de arranque sería la implicación de los dos eones. Con la muerte y resurrección de Cristo, por el Espíritu, «el eon futuro penetra ya profundamente en el presente» (32).

5. C. H. DOOD, *The Apostolic Preaching and its Developments*, 1936, intenta esbozar una evolución de la teología neotestamentaria. Después de la primera etapa de la «realized eschatology» en el Evangelio del reino de Dios, se opera un cambio de acentuación por influjo de la escatología judía hacia la «futurist eschatogy» (1 Th. 4). Pero en la comunidad mesiánica se vive del Espíritu de Cristo. Su muerte y su resurrección «renacen en la experiencia de la Iglesia» (62). En 1 Cor. se sustituye «la escatología futura de la primera etapa por el misticismo de Cristo» (63). Así se pasa de la esperanza de la gloria a la contemplación de la riqueza de la gracia (Ef 1, 3).

6. H. D. WENDLAND, *Geschichtsanschauung und Geschichtsbewusstsein im Neuen Testament*, 1938. Cristo, el Crucificado y Resucitado, es el «punto central que organiza» la historia (30), la irrupción del eschaton, la nueva creación. Pero se debe mantener toda la tensión escatológica. «La plenitud

del Kairós no es aún el Telos. Salvación es tiempo de salvación, presente y sin embargo futuro aún en sentido estricto» (27). «No hay ningún perfecto ni presente de salvación, que no se funde, como principio de la resurrección, en el futuro» (29). (A. DELLING, *Das Zeitverständnis des Neuen Testament*, 1940, quiere mantener también la tensión escatológica, pero pone propiamente el acento en la escatología presente. «No la parusía, sino la cruz y la resurrección de Jesús, como coronación de su obra de salvación, son el sentido y el punto central de la historia del mundo» (103).

7. J. MUNCK, *Paulus und die Heilsgeschichte*, 1954. La historia de la salvación se concentra en el futuro. Cuando los paganos oigan el evangelio y se forme el nuevo pueblo de Dios de judíos y gentiles, vendrá el juicio y la resurrección de los muertos. Pablo entiende su misión apostólica desde la escatología. Intenta reunir «la plenitud de los paganos» para despertar celos en los judíos, convirtiéndose así en «figura central de la historia del mundo» (41), «que ha de preparar la venida de Cristo para el juicio y la salvación» (60).

2. Segundo período

R. Bultmann, desde la crítica histórica, planteó de nuevo la problemática del consensus, al tomar posición frente al tipo homogéneo y lineal de la escatología de Cullmann. En su recensión de *Christus und die Zeit*, «Heilsgeschichte und Geschichte» *ThLZ*, 73, 1948, 659-666 = *Exegetica*, 356-368 anotaba las principales dificultades: 1) Peligro de una armonización que conduzca a «una dogmática bíblica de viejo estilo». 2) Desconocimiento de la problemática histórico-religiosa, especialmente de la apocalíptica. 3) Cristo, más que medio, es fin de la historia y de la historia salvífica. 4) Desconocimiento de la temporalidad de la existencia cristiana.

1. R. Bultmann, a pesar de esta crítica, cuando afronta la problemática de la historia y de la escatología, no abandona su anterior punto de partida. El centro de gravedad continúa estando en el presente, en la existencia del individuo, en la historicidad de la libertad. La historia está absorbida por la escatología. «History and Eschatology in the New Testament», *NTS*, 1, 1954-55, 5-16 = *GV*, III, 1960, 91-106 (106). «El sentido de la historia está en el presente y si el presente se entiende desde la fe cristiana como presente escatológico, se ha realizado el sentido de la historia» *Geschichte und Eschatologie*, 1958, 184.

2. H. CONZELMANN, *Eschatologie im Urchristentum*. *RGG*², 1958, 665-672. Pablo parte de la escatología futura de la apocalíptica judía. El tiempo intermedio de la fe está cualificado «por la salvación futura y ac-

tuante hoy, pero permanece la reserva». Nosotros hemos muerto con Cristo, pero el «con-resucitar», la vida con él, es futura, está aún por realizar. En suelo helenístico el acento recae sobre la «escatología realizada». El Espíritu es «primicias» y «anticipo» (Rom 8, 23; 2 Cor 1, 22). Los poderes están ya vencidos. Ya no hay lugar para una parusía futura. Esta ni siquiera se nombra y, si se encuentra una cierta referencia hacia ella, ésta no determina la estructura de la escatología. Sólo se sugiere la reserva escatológica, como correctivo de la gnostización, para mostrar que los creyentes no son poseedores de la salvación. El «aún no» es sólo delimitación frente al exaltado entusiasmo (669-70).

3. E. KÄSEMANN, después de la problemática del Jesús histórico, ha reflexionado sobre la primitiva apocalíptica cristiana («Die Anfänge christlicher Theologie». *ZThK*, 57, 1960, 162-185; «Zum Thema der urchristlicher Apokalyptik», *ZThK*, 59; 1962, 257-284; cfr. también «Paulus und der Frühkatholizismus», *ZThK*, 60, 1963, 75-89 = *EV*, II, 82, 131, 239-252. Después de la escatología futura de la comunidad judeocristiana, encontramos en el mundo helenístico una discontinuidad en la continuidad. El entusiasmo escatológico, implicado con las religiones místicas, se separa no sólo de la espera inmediata apocalíptica, sino de la esperanza del futuro teológicamente relevante (Ur. Apok. 120). En las cartas paulinas auténticas el presente está vivido y concebido como «parte constitutiva de una escatología futura» (128). El ejemplo más claro sería 1 Cor 15. Nosotros hemos muerto con Cristo y resucitaremos con él en el futuro. La nueva vida, que ahora ya tenemos, consiste exclusivamente en la *nova oboedientia*, en la libertad de la tentación (125-130). «La comunidad cristiana tiene la realidad de la filiación sólo en la libertad de los tentados, que remite a la resurrección de los muertos como la verdad y la consumación del *regnum Christi*» (130). Pero en los fragmentos de himnos y confesiones de las deuteropaulinas Ef 2, 5 f; 5, 14; Col 2, 12 s., entramos en otro estadio de la evolución. Frente a los herejes, que consideran el cristianismo como una religión mística y niegan la resurrección de los muertos (2 Tim 2, 18), se busca, como respuesta un equilibrio con la apocalíptica judía tradicional (120). Ahora gira todo en torno a la entronización de Cristo, desarrollada en la forma de un drama místico y presupuesta como fundamento de la historia de la salvación. En lugar del Señor de los mundos, oculto, pero en verdad designado, a cuya venida en gloria para la toma del poder la comunidad aún espera, aparece ahora el que reina sobre poderes y potestades y sobre el mundo, hasta ahora dominado por ellas (121-122). El Espíritu garantiza la realidad del acontecimiento escatológico. La Iglesia pasa ahora a primer plano. Se ve transportada al cielo y su tarea es «proclamar a la ecumene el cambio que se ha realizado en el régimen del mundo» (122). Para la discu-

sión sobre este planteamiento cf. G. EBELING, «Der Grund christlicher Theologie», *ZThK*, 58, 1961, 227-244. E. Fuchs «Über die Aufgabe einer christlichen Theologie», *ibid.*, 245-267. R. Bultmann, «Ist die Apokalyp-tik die Mutter der christlichen Theologie?» en *APOPHORETA*. Festschrift für E. Haenchen. *BZNW*, 30, 1964, 64-69 = *Exegetica*. 476-482. Por el mismo tiempo irrumpe el problema de la historia en el campo dogmático: Cf. el escrito programático del grupo de W. Pannenberg. *Offenbarung als Geschichte*, 1961. Para un enjuiciamiento de este *EvTh*, 22, 1962, 1-141.

4. O. CULLMANN, *Heil als Geschichte*, 1965, intenta dar una respuesta a las preguntas sobre *Cristo y el tiempo* y avanzar un paso más allá de su viejo planteamiento. El mensaje del NT. no puede expresarse por completo, si a la categoría de existencia no se añade la de historia. Se trataría de una existencia histórico-salvífica. En el NT. encontramos una «base común de la escatología», la tensión entre el «ya» y el «aún no» (154). Pero según los modos distintos de comprender esta dialéctica, resultan los tipos principales de la escatología. En Jesús encontramos la implicación entre «ya» y «aún no» (167-214). En el cristianismo primitivo se extiende el tiempo intermedio. Con ello se pierde la espera inmediata, pero no la tensión de la historia de la salvación (214-225). En Pablo tenemos una evolución. Su experiencia personal y eclesial le impulsan a extender y acentuar el «presente intermedio», por la presencia y la acción del Espíritu (231). En la Iglesia, el cuerpo místico de Cristo, por los sacramentos, se da una presencIALIZACIÓN del pasado y una anticipación del futuro (236). En todo caso mucho le falta aún al presente. «El poder de resurrección del Espíritu Santo, que está ya actuando, ha de abarcar a la creación, a nuestros cuerpos mortales, que pertenecen a ella, en la aparición definitiva de Cristo» (224).

5. L. GOPPELT, «Paulus und die Heilsgeschichte: Schlussfolgerungen aus Römer IV und 1 Cor X, 1-13». *NTS*, 13, 1966-67, 31-42, ofrece una síntesis del grupo de trabajo «Paulus und die Heilsgeschichte» en la reunión de la SNT en Heidelberg, 1965. Estos son los principales resultados. 1) La acción de Dios para la salvación, según Pablo, no acontece casualmente, sino según su esencia sucede en y por la historia. 2) Pablo no esboza nunca un panorama general de las manifestaciones salvíficas de Dios (40). La unidad de la historia de la salvación no viene dada por una continuidad histórica lineal, sino «fundada por el arco de la promesa y de la fidelidad de Dios». 3) Pablo mira desde el centro de la aparición de Cristo, que da el marco para encuadrar el acontecimiento entre Dios y el mundo, que conduce al centro y parte del centro (33-44).

6. P. STUHLMACHER, «Erwägungen zum Problem von Gegenwart und Zukunft in der paulinischen Eschatologie». *ZThK*, 64, 1967, 432-450. No basta

atestiguar en Pablo la estructura intemporal del «ya» y el «aún no». Es necesario analizar la dinámica interior, que implica teológicamente el presente y el futuro. La justicia de Dios en el acontecimiento de Cristo es un acontecimiento proléptico, una anticipación de la salvación definitiva dentro de la perdición del viejo tiempo cósmico (450). La escatología debe ser comprendida «desde la llegada anticipada de Dios en Cristo» (433). A partir de aquí hay que interpretar el fenómeno de la tensión entre presente y futuro (443). Cristo es las primicias, el Pneuma es el anticipo. Por eso el camino hacia el futuro debe ser recorrido al tiempo con temor y temblor, con alegría y esperanza. «La escatología paulina es una escatología proléptica y, por tanto, cristológica» (449).

7. U. Luz, *Das Geschichtsverständnis des Paulus*. BETH, 49, 1968. Estos son los resultados más importantes. 1) Pablo no piensa desde un esbozo general de la historia. El no tiene una teología de la historia. Por eso sus expresiones escatológicas no están unidas entre sí, sino que se presentan en una falta de contacto (357). 2) Toda la escatología está referida al kerygma de la muerte y resurrección de Cristo, como a su fundamento. Por tanto está concebida cristocéntricamente, o mejor, teocéntricamente. El futuro es el futuro de Dios y por ello el futuro del mundo para el futuro de los hombres (385-379). 3) Una y otra vez encontramos una crítica implícita a todo entusiasmo, que no toma en serio la realidad aún irredenta del mundo. Luz hace una estricta distinción entre la escatología futura para la realidad del hombre y la escatología presente para la realidad de Dios (384). 4) «El tomar en serio la realidad irredenta y la escatología futura se pertenecen mutuamente, pues la escatología futura posibilita hablar de Dios escatológicamente, sin saltar por encima de la realidad. La salvación de Dios en el presente consiste, pues, en el milagro de la sorprendente presencia de Dios precisamente en la debilidad humana» (384).

Esta historia de la investigación sobre la escatología paulina nos permite, al menos, anotar estos importantes resultados.

1. Hemos de contar con una evolución de la escatología en el *Corpus Paulinum*. Esta evolución se ha realizado en el paso del contexto de la apocalíptica judía al contexto del entusiasmo helenístico.

2. La evolución de la escatología está estrechamente unida con la evolución de la cristología y de la eclesiología. Jesús Cristo, el Crucificado y el Resucitado, está visto cada vez más como Kyrios y Señor de los mundos. Su presencia en la Iglesia por el Espíritu se acentúa cada vez más.

3. En las cartas principales de Pablo, el presente de la Iglesia está entendido como parte constitutiva de la escatología futura. El problema que

se nos plantea para el análisis de Ef 2, 5-7 es si ahora, por la anticipación escatológica, el futuro debe ser entendido como parte constitutiva de la escatología presente. A esta pregunta sólo podremos responder con un detenido análisis de los textos.

2. Comunión con Cristo

La escatología está estrechamente unida con la cristología. Este hecho se revela en la misma construcción de nuestro texto. Las distintas formas de los verbos están compuestas con la preposición σύν: συν-εποίησεν, συν-ἤγειρεν, συν-εκάθισεν. Se relacionan también con la expresión «con Cristo». Σὺν Χριστῷ, al parecer, no es una fórmula recibida, sino formada por el mismo Pablo (*ThW.* VII, 781). Por el contrario P. BONNARD, «Mourir et vivre avec Jésus-Christ selon Saint Paul». *RHPPhR*, 3, 6, 1956, 101-112, mantiene la opinión de que la fórmula procede de la liturgia de los misterios helenísticos.) Su significación fundamental con un dativo sociativo es «con, junto con, ir con, ser con» (767). Tiene un carácter personal. Expresa la comunidad de personas, que están juntas, que van juntas, que actúan juntas, en cuanto toman parte en una acción común, en cuanto participan en un destino común (Un estudio más detallado de los textos paulinos en G. OTTO, *Die mit syn verbundenen Formulierungen im paulinischen Schriftum*. Berlin, 1952. Disertación a máquina). Para precisar más exactamente su significación en Ef 2, 5s. conviene tener en cuenta los resultados de la investigación sobre la fórmula «con Cristo». En este intento pretendemos concentrarnos en los estudios teológicos, más bien que en los histórico-religiosos (Cf. O. KUSS, *Der Römerbrief*, 1963². Excurso «Mit Christus», 319-379).

1. E. LOHMEYER, Σὺν Χριστῷ en *Festgabe für A. Deissmann*, 1927, 218-257. Esta fórmula debe ser comprendida desde una perspectiva escatológica. 1) El σύν aparece con verbos en pretérito y en futuro, pero no en presente: morimos con Cristo (bautismo); resucitaremos con él (escatología) (291-20). 2) La fórmula está unida con una cristología de descenso (muerte) y entronización (parusía). Desde la apocalíptica judía Cristo está considerado como «jefe de fila», que introduce a los santos en el seno de Dios (241 s.). 3) El eschaton está comunicado por los sacramentos: Destino de Cristo-Imagen-Parádeigma/Destino nuestro-Copia-Anámnesis (230). 4) La experiencia sacramental y la esperanza escatológica se pertenecen y condicionan mutuamente. «La presencia del Señor en el sacramento está en el centro, entre la venida histórica del Señor en el pasado y la venida manifiesta del Señor en el futuro escatológico: en aquélla está fundada, a ésta está dirigida» (253).

2. A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostel Paulus*, 1930, 1954². Schweitzer en esta obra ha hecho una corrección de su escatología futura consecuente, pero continúa creyendo que Pablo no ha helenizado por completo la escatología judía. 1) El núcleo de la mística paulina es el «ser-en-Cristo», como un morir y resucitar con él, «por el cual se llega a estar libre de pecado, se posee el Espíritu y se asegura la resurrección» (3). 2) Jesús es el Mesías y el Hijo del hombre. Con su muerte de expiación y su resurrección ha inaugurado los tiempos mesiánicos. En torno a él se reúne la «comunidad de los santos», que le siguen en comunión de vida y de destino. De este modo ser-en-Cristo es lo mismo que ser en el cuerpo de Cristo (102). 3) «Bautismo y cena consagran a los creyentes del último tiempo para la participación en la gloria del reino mesiánico» (21). Los sacramentos son actos efímeros (23), que dan parte «en un estado que se está preparando» (22). 4) Aquí surge la mística del morir y resucitar con Cristo. La comunidad lleva en sí los dolores, como forma de aparición de la muerte con Cristo, pero tiene ya en el Espíritu un anticipo de la resurrección futura con Cristo (141-174).

3. T. W. HAHN, *Das Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus bei Paulus*, 1937. 1) El acontecimiento de Cristo y la existencia cristiana están en una relación inmediata. Pablo habla de con-morir y con-resucitar. En Rom. el futuro «viviremos con él» es un futurum logicum, que expresa el «carácter de la nueva vida presente» como don de Dios (36). 2) Esta vida tiene una tensión escatológica. «En la parusía será por fin posesión definitiva, indiscutible, manifiesta lo que ahora ya ha sido dado» (42). 3) Porque el nuevo eon ha irrumpido ya en el viejo, se hace posible la fundamentación de nuestra existencia. El acontecimiento de Cristo es la realidad que constituye y soporta la existencia cristiana, pues nosotros por la fe estamos incorporados al acontecimiento de Cristo. 4) Esta incorporación no es un acontecimiento natural, ni mágico, sino que acontece en el Espíritu, que es la posibilidad escatológica de ser simultáneo con Cristo. La mediación se realiza por la predicación del evangelio, el bautismo y la cena (180).

4. R. SCHNACKENBURG, *Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus*, 1950 (Cfr. también «Todes-und Lebensgemeinschaft mit Christus. Neue Studien zu Röm 6, 1-11». *Münch ThZ.* 6, 1955, 32-53). 1) Además de la purificación de los pecados y de la apropiación al Señor Jesús, acontece en el bautismo un con-morir y con-resucitar con él. 2) Pablo argumenta desde el camino de Jesús, en cuanto los creyentes «en el bautismo, en forma sacramental, han realizado el mismo proceso, que su Señor en el acontecer histórico». El «con Cristo» describe un acontecimiento que parte de

la comunidad de vida y alcanza la comunidad de ser (44). 3) El «con Cristo» es una formación paulina, que depende de la cristología y de la soteriología. Pablo une el paralelo histórico salvífico Adán-Cristo y el pneumático «ser en Cristo», porque Jesús, de una parte es el Mesías en la historia de la salvación y por otra es el Señor pneumático a través de los tiempos. Entre estos datos histórico-salvífico firmes discurre nuestra comunión con Cristo (159). 4) En Col 2, 11-13 y sobre todo en Ef 2, 4-6 tenemos una prolepsis de la obra de la redención, pero en relación a la glorificación futura. Esta anticipación, que ahora tenemos en esperanza, se hará solamente realidad al fin de los tiempos (72). Sacramento y escatología se implican mutuamente. La fórmula «con Cristo» viene a expresar su referencia recíproca (69).

5. J. DUPONT, *Σὺν Χριστῷ. L'union avec le Christ suivant Saint Paul*, 1952. En Pablo encontramos dos series de textos en los cuales se expresa la esperanza de ser con Cristo en la vida futura: 1) «Con el Señor» en la parusía (1.2. Tes.). La fórmula «con Cristo» expresa la nueva era inaugurada con la parusía del Señor. Cristo ha tomado parte en los bienes escatológicos (vida celeste, señorío, gloria). Por eso nuestra esperanza se concentra en él. «Con Cristo» es «la traducción espontánea de la esperanza cristiana, que ve su objeto realizado y concretado en la persona de Cristo resucitado» (190, cf. 29-114). 2) «Con Cristo» después de la muerte. 2) Cor 5, 8; Fil 1, 23). Mientras la anterior perspectiva escatológica procede de la apocalíptica judía, ésta se debe sin duda al influjo helenístico. Antes de la parusía podemos encontrarnos con el Señor, de persona a persona. La esperanza colectiva pasa a segundo plano. Antes se acentuaban los bienes escatológicos, ahora el encuentro personal. De este modo la fórmula «con Cristo» recibe una nueva significación (115-187).

6. W. GRUNDMANN, *Σὺν Χριστῷ ThW. VII*, 766 s. 1) Con-Cristo significa una comunidad personal y ésta se entiende «sobre todo referida al ser escatológico con Cristo, como un ser supraterráneo eterno» (780-81). El «con-Cristo» debe ser entendido en primer lugar en paralelismo con la «comunidad de destino»: los caminos de Cristo, del apóstol y de la comunidad corren paralelos: debilidad, muerte, vida (384). 3) La comunión tiene un fundamento cristológico (Rom 5, 12-21; 8, 32). La entrega de Cristo *por nosotros* funda el *con él* (784). 4) A partir de aquí debe ser entendido el bautismo (Rom 6, 1 s.). Adán y Cristo son personalidades corporativas. Representan a muchos. Lo que hace uno, lo hace por todos. Partiendo de este fundamento podemos hablar de con-morir y con-resucitar. En Rom 6 el «viviremos con él» indica «no sólo la consumación del ser eterno con Cristo (Fil 3, 21; 2 Cor 4, 14), sino, como futuro lógico, el efecto ya realizado

de una vida para Dios». (Cfr. 2 Cor 4, 7-5, 21) (792). Este hecho se subraya en Col y Ef. En Ef 2, 4-6 se habla de un acontecimiento realizado en una escatología actualizada (794).

Esta historia de la investigación sobre la comunión con Cristo nos muestra:

1. El «con Cristo» está generalmente puesto en relación con una cristología del descenso y la entronización.

2. El «con Cristo» es estar incorporado al mismo acontecimiento salvífico de Cristo. Jesús, porque fue crucificado y resucitó como Cristo, está ahora entronizado como Señor. La comunión «con Cristo» significa comunidad de destino y de vida en el mismo camino.

3. La comunidad de vida «con Cristo» se funda en los sacramentos (Bautismo, Cena) y acontece en el Espíritu.

4. El «con Cristo» es una anticipación que tiene esencialmente de suyo una tensión escatológica, que puede acentuarse de manera distinta.

Ahora tenemos ya abierto el horizonte del análisis exegético. La Iglesia consiste en la historia de Cristo por la comunión con Cristo. Historia y comunión son las dos dimensiones fundamentales de su acontecimiento escatológico. Con las perspectivas abiertas por la investigación sobre ambas dimensiones, podemos volver ya al análisis de los textos.

3. Historia en la comunión con Cristo

A) *Análisis de Ef 2, 5-7.*

La bendición (Ef 1, 3-14) es una acción de gracias por la obra que Dios en Cristo ha hecho en nosotros. «La excelsa grandeza de su poder para con nosotros los creyentes», corresponde a «la fuerza de su poderosa virtud, que el ejerció en Cristo» (Ef 1, 19-20).

1. *Punto de partida cristológico.*

Tenemos un punto de partida cristológico (Ef 1, 20-22), descrito en un himno, que está en relación con Fil 2, 5-11 («el nombre sobre todo nombre» (Fil 2, 10) / «todo nombre que se nombra» (Ef 1, 21 y con Col 1, 13-20 («todo lo que hay en los cielos», «cabeza», pléroma)). Este himno de entronización (Cfr. G. SCHILLE, *Frühchristliche Hymnen*. 1965, 48-50)

a) no subraya *el descenso a la muerte*. Sin embargo éste no se olvida en los pasajes fundamentales del contexto: «la redención por la sangre» (1, 7); «en la sangre de Cristo» (2, 13); «dando muerte a la enemistad por la cruz» (2, 16).

b) pero describe la obra del Padre, que *ha resucitado a Jesús de entre los muertos*: «resucitándole de entre los muertos y sentándole a su derecha en los cielos» (1, 20).

c) y termina con una descripción de *la entronización*: lo puso todo debajo de sus pies, le hizo cabeza de la iglesia y del mundo; es decir, cabeza de la iglesia, para la consumación del universo («su cuerpo, la plenitud del que lo acaba todo en todos» (1, 23).

Partiendo de este punto de partida cristológico, se llega a una decisiva conclusión soteriológica y eclesiológica: Los que estaban muertos en los pecados han sido vivificados y en Cristo situados en los cielos (2, 1-10). La obra de Cristo sucedió para nosotros, en nosotros. El amor de Dios funda la entrega de Cristo («predestinándonos en amor por Jesús Cristo» (1, 5); «nos agradó en el amado» (1, 6); Cfr. Rom 5, 8) y ésta sucede para nosotros y nos alcanza en el bautismo (5, 25 s.). Para Pablo Cristo es, como nuevo Adán, el comienzo de una nueva humanidad (Rom 5, 12-21, 1 Cor 15, 20.22; 44-49). Lo que aconteció en él, también acontece en nosotros, que estamos incorporados a él y revestidos de él (Gál 3, 27). Así empezamos el mismo camino que Cristo; así sucede en nosotros su misma historia.

2. «Nos convivificó con Cristo... nos conresucitó y conasentó»

A la entronización de Cristo, sigue nuestra entronización, que se describe también con estilo himnico. Como muestran los paralelos 2 Tim 2, 10-13; Rom 6, 3-11; Col 2, 12, tenemos aquí restos de un himno bautismal de la comunidad primitiva, que describe el acontecimiento salvífico obrado en nosotros.

Parece que estamos, según Schille (*Ibid.* 69 s.), ante un himno de iniciación, es decir, un himno que vuelve la mirada hacia el bautismo con acción de gracias. En el trasfondo se encuentran la disputa cósmica por el derecho y el cambio de señoríos. Tal vez el fragmento tiene una historia precristiana (cfr. Qumram), pero ha sufrido correcciones sustanciales: la cualificación cristológica de todo el acontecimiento y la entrada en el cuerpo de Cristo, hombre nuevo. La referencia central al hecho escatológico (muerte, resurrección, entronización) nos permite precisar aun más. En el fragmento hemos de distinguir entre el documento original, que subyace

a él (A) y la corrección del autor de la carta (B). En el nivel A tendríamos una escatología de plena anticipación, propia del entusiasmo helenístico: trascendida la muerte, la resurrección y la entronización estarían ya completamente anticipadas. En el nivel B, la escatología presente se corrige desde la futura: 1) la anticipación del Espíritu es tan sólo *arrabón* (Ef 1, 13); 2) Se acentúa la fe (Ef 1, 19; 2, 8; 3, 12, 17; 4, 3) y la esperanza (Ef 2, 12; 4, 4; 1, 18; 1, 12. Cfr. Col 1, 5, 23, 27); 3) se subraya la lucha contra los poderes. (Schille, *ibid.* 104-107). El autor de la carta ha corregido la acentuación escatológica del documento y ha mantenido la reserva escatológica, haciendo que la escatología presente continúe siendo parte integrante de la futura. En este contexto ha de ser entendida nuestra muerte, resurrección y entronización con Cristo.

El himno habla de nuestra muerte en el pecado con una expresión formularia, que se emplea para describir el estado de la humanidad antes de la intervención de Dios: «estando nosotros muertos por las transgresiones» (2, 1) (Cfr. Col 1, 21; 2, 13; Rom 5, 8.10). Pero, del mismo modo que en el punto de partida cristológico el descenso a la muerte se transpone enseñada para concentrarse en la resurrección y en la entronización, también aquí, en este fragmento bautismal, nuestra muerte en el pecado es un punto de referencia del que se parte, concentrándose en seguida el texto en nuestra resurrección y entronización. Dios nos «con-vivificó con Cristo (συνεζωοποίησεν) y nos con-resucitó». El aoristo describe una acción ocurrida. Dios a «nosotros» (judíos y gentiles) nos «con-vivificó» en el bautismo (Cfr. Col 2, 13). Vivificar expresa, según E. Haupt (*Der Brief an die Epheser*, 1902², 123-4), la nueva situación vital de los cristianos desde la conversión y el bautismo. M. Dibelius-H. Greeven (*And die Kolosser, Epheser, an Philemon*, 1953, 67), hacen equivaler esta vida al «salvados por gracia» de 2, 5. Pero H. Schlier (*Der Brief an die Epheser*, 1965⁵, 109 s.) cree que el «con-vivificó» está explicado y desarrollado en el «con-resucitó» y «con-entronizó». La nueva vida, que es salvación por la gracia, se actualiza como con-resurrección y con-entronización en los cielos. El «con» puede ser entendido de dos maneras. a) La conjunción de judíos y gentiles en el cuerpo de Cristo, para formar un hombre nuevo (2, 15 s.). Así podría estar sugerido por la lección ἐν τῷ χριστῷ de P-46 B 33. b) La coimplicación de la acción de Dios en Cristo con su acción en los creyentes. Nosotros, hemos recibido la vida, su vida, juntamente con él. Hemos de preferir esta segunda posibilidad: porque corresponde a todo el pensamiento central del fragmento y porque tiene un importante paralelo en συνεζωοποίησεν.. σὺν αὐτῷ de Col 2, 13.

En íntima relación con el «con-vivificó» están el *συνήγειρεν* y el *συνεκάθισεν*. Ambos aoristos parecen formar una unidad cuyo centro de gravedad está,

como en el caso de 1, 20, en el «con-asentó». Pablo prefiere *égeiren* y *egeíresthai* a *anistánai* y *anístasthai*, seguramente porque con ello se podía expresar de modo más concreto la acción de Dios (Oepke, *ThW*, II, 334). En el kerygma pueden aparecer tanto el ser resucitado (1 Tes 1, 10 «al que resucitó de entre los muertos»), como el resucitar (1 Cor 15, 14 «resucitó al tercer día»). La carta a los Efesios acentúa ahora la acción de Dios en Cristo (1, 20 «le resucitó de entre los muertos») y por él en nosotros (2, 6 «nos con-resucitó»). Esta con-resurrección es una comunión de vida con el Cristo Resucitado por el Espíritu, «arras de nuestra herencia» (1, 14). Resucitar es tener ya la justicia y la vida de Cristo (N. A. Dahl. *Kurze Auslegung des Epheserbriefes*. 1965, 28). Posiblemente la descripción más adecuada del con-resucitar aparece en 2, 17: «por él tenemos entrada al Padre en un Espíritu». Nuestra resurrección no consiste en que hayamos anticipado ya la resurrección futura, ni que hayamos alcanzado la garantía de ella, sino que de algún modo la hemos iniciado por la entrada común al Padre en el Espíritu. De todas formas en el acontecimiento salvífico la resurrección parece un estadio transitorio hacia la entronización. En el himno cristológico el acento recae sobre el «sentándole a su derecha» (1, 20); en la parte eclesiológica sobre el nos «conasentó en los cielos» (2, 6).

«Estas expresiones del v. 6, dice Schlier (*ibid.* 111), representan claramente un desarrollo de la anterior comprensión bautismal del apóstol». Nunca en efecto se había subrayado tanto la entronización. El bautismo se interpreta aquí como una ascensión al cielo con Cristo, en su cuerpo, sobre los poderes. Para explicarlo hay que poner tal vez esta comprensión en relación con la ascensión de la gnosis (Cf. *Odas de Salomón*, 11, 1 s., 15; 17, 1-7; 21; 25; 35; 36). Pero el paralelo más próximo para explicar este pasaje es sin duda la entronización descrita en el Ps. 110, 1: «Dijo el Señor a mi Señor: «Siéntate a mi derecha en tanto que pongo a tus enemigos por escabel de tus pies». En este acontecimiento el Mesías asciende primero al trono y se sienta a la derecha de Yahvé. Pero la victoria y la sumisión de los enemigos vendrá después: Dios mismo los someterá para su Ungido o será el Mesías quien los domine en su caminar hacia el reino de Dios. Ahora podemos ya intentar precisar la significación del «con-asentó». Jesús, el Cristo, ha subido ya al trono, se ha sentado a la derecha del Padre y ha sido designado como Cosmocrator, como Señor del Universo. «Sentándole a su derecha en los cielos». «Todo lo puso debajo de sus pies» (1, 21-22). El Padre le ha hecho entrega del señorío sobre el cosmos, pero aún no se ha realizado la sumisión plena de los poderes, que acontecerá en el último día. A la toma de posesión del señorío habrá de seguir la lucha en el mundo, con sus potencias, hasta que Dios sea todo en todos. La Iglesia (el «nosotros») tiene *prosagóe* al Padre. Por Cristo y con Cristo ha al-

canzado sentarse junto a él. Al tiempo ha participado del señorío del Cosmocrator designado y entronizado. Tiene soberanía sobre los poderes, en la medida que permanece unida a su Señor y, al tiempo, está comprometida con él a la lucha contra ellos, hasta someterlos en el reino de Dios. La asociación al señorío le da la confianza de la victoria, pero la sitúa al mismo tiempo en las angustias de la lucha escatológica. Estos aspectos se nos aclaran si continuamos el análisis.

3. «En los cielos en Cristo Jesús»

Estas dos expresiones aparentemente se implican. Parece que los creyentes en Cristo han abandonado ya la tierra y se han situado en el ámbito celeste, donde vive Dios con sus ángeles. Sin embargo τὰ ἐπουράνια tiene en la carta a los Efesios un significado muy distinto del comúnmente aceptado: 1) «Los cielos» aparecen siempre en una expresión formularia «en los cielos» (ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) (1, 3, 20, 2, 6; 3, 10; 6, 12) y en relación con las potencias. 2) En los cielos están: Cristo, a la derecha de Dios (1, 20 s.), y como cabeza de la iglesia (1, 22 s.; 2, 10; 4, 16; 5, 23); la Iglesia misma, que es edificación, creación y esposa de Cristo (1, 3; 2, 22 s.; 2, 10; 4, 16; 5, 23); los eones y las potencias con su arconte (3, 6 s.; 2, 2; 6, 12.16) 3) Los cielos son un ámbito de poderes, que tiene su espíritu, que está encabezado por su señor y que actúa sobre los hombres exigiéndoles una decisión. Podríamos decir que es el mundo con sus poderosas estructuras, donde ejercen sus señoríos los poderes del pecado, de la injusticia, de la esclavitud, del odio, que se presentan como una personalidad corporativa y sobrehumana. 4) En el cuerpo de Cristo, bajo la cabeza de Cristo, los creyentes están situados sobre los cielos. Esto no significa que hayan abandonado ya la existencia y el combate terrestre. Pero tampoco que estén sin más destinados a ser vencidos por los poderes del mundo, dominados por ellos, esclavizados a ellos. Por el contrario, están «en los cielos-sobre los cielos», es decir, metidos de lleno en la lucha escatológica, pero trascendiendo los poderes, sobreponiéndose a ellos, en cuanto que la comunidad es el cuerpo de Cristo, a cuyos pies están sometidos. La Iglesia, bajo su Señor, con-asentada con él, junto al Padre, está instalada de suyo en el mundo abierto de los poderes, destinada a enfrentarse con ellos y a someterlos, pero con la garantía del triunfo. (Para todo este problema, Cf. Schlier, 45-7; Dibelius-Greeven, 58; H. ODEBERG, *The View of the Universe in the Epistle to the Eph.* Lunds Universitets Arsskrift, NF Aud. 1, 29. Nr. 6, 1934. 9, 12-4).

Los creyentes por el bautismo han recibido un ser nuevo. Existen en Cristo, con él. Así han sido elevados —por él, con él y en él— en el cuerpo de la Iglesia, que bajo su cabeza está situada en los cielos sobre los poderes.

Ahora la Iglesia ha seguido el mismo camino que Cristo. 'Εν Χριστῷ viene a expresar este acontecimiento. La interpretación de la fórmula ha seguido un largo camino. Hoy no se piensa tanto en su valor local (Cf. A. DEISSMANN, *Die neutestamentliche Formel «in Christo Jesu»*, 1892, esp. 18-19, 99), cuanto en su valor histórico instrumental (F. NEUGEBAUER, *In Christus. Eine Untersuchung zum paulinischen Glaubensverständnis*. 1961, 34 s.). «En Cristo» significa «estar incorporado a la 'historia' empezada con Cristo», o expresado de otra manera: la fórmula expresa una «historia incorporada al acontecimiento de Cristo y sometida al Kyrios» (Cf. F. Neugebauer. «Das paulinische «In Christo», *NTS.* 4, 1957/58, 130, 138). Esto significaría que «en Cristo» expresa: por una parte «estar determinado por el Cosmocrator designado»; por otra parte, participar con él en la obra de la sumisión del Universo hacia el reino de Dios. Los cristianos no tomarán sólo parte en la doxa y en el reino de Cristo al final de los tiempos (1 Cor 6, 2), sino que ya ahora están asociados al Kyrios y situados en el campo de batalla «a fin de que (Dios) muestre en los siglos venideros la excelsa riqueza de su gracia por su bondad hacia nosotros en Cristo Jesús» (2, 7). La Iglesia se convierte en instrumento para que irrumpa y se manifieste en toda la historia del mundo la obra escatológica de Dios, que se consumará en el reino.

«Ahora», «la multiforme sabiduría de Dios es dada a conocer por la Iglesia a los principados y potestades en los cielos» (3, 10). Así describe la carta la tarea de los que están «en los cielos en Cristo Jesús». El eschaton alcanza por la Iglesia al mundo, hacia el reino, hasta «la herencia en el reino de Cristo y de Dios» (5, 6). De este modo podemos afirmar que el «estar en los cielos en Cristo» no significa la pérdida de la reserva escatológica (E. KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi*, 1933, 143). Por el contrario, a pesar de la anticipación de la con-resurrección y de la con-entronización, la comunidad está en medio de la batalla escatológica contra los poderes, «contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires» (6, 12) (Para la interpretación de los poderes Cfr. M. DIBELIUS, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, 1909. H. SCHLIER, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament*, 1958. G. M. C. MACGREGOR, «Principalities and Powers: the Cosmic Background of Paul's Thought». *NTS.* 1, 1954-55, 17-38). La comunidad ha de resistir con los dolores del Mesías en el día malo. Para ello necesita la armadura de Dios, las armas escatológicas de la justicia, la paz, la salvación, el espíritu y la palabra de Dios (6, 10 s.). Casi en los mismos términos hablaba Pablo a los tesalonicenses, que esperaban con inquietud el día del Señor (1 Tes 5, 2). Para afrontarle hay que ser «hijos de la luz» (1 Tes 5, 2/Ef 5, 8-14) y estar «revestidos de la coraza de la fe y de la caridad y del yelmo de la esperanza en la salvación» (1 Tes 5, 8).

B) *Análisis comparativo de Ef 2, 5-7 con Rom 6, 3-11, Col 2, 12-15 y 2 Tim 2, 10-13.*

Para ahondar la comprensión de la historia de nuestra comunión con Cristo en Ef 2, 5-7, hemos de analizar los textos paralelos del *Corpus Paulinum*: 2 Tim 2, 10-13; Rom 6, 3-11; Col 2, 12-15. Damos por presupuestos el análisis del contexto histórico-religioso y del contenido teológico de estos fragmentos (Cf. sobre todo O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, 1966⁴, 148-165; E. LOHSE, *Die Briefe an die Kolosser und Philemon*, 1968, 153-165; H. CONZELMANN, *Die Pastoralbriefe*, 1966⁴, 81-82). El tiempo de Cristo se divide por su muerte y resurrección: Cristo murió/fue sepultado/resucitó (1 Cor 15, 3-4). Nuestro tiempo queda dividido por el bautismo, incorporado a su muerte y resurrección. La incorporación de la Iglesia al acontecimiento escatológico de Cristo puede ser analizada en estos tres instantes o estadios: muerte, resurrección y entronización.

1. *Con-morir*

1. 2 Tim 2, 11: «*si con él morimos*».

El fragmento 2 Tim 2, 11-12 es probablemente un himno comunitario prepaulino, pues 1) el con-morir y el con-vivir están relacionados con el seguimiento, no con el ser en Cristo; 2) la muerte y la resurrección de Cristo no se implican con el bautismo; 3) tenemos en él un eco de la tradición sinóptica (Mar 8, 38; Mat 10, 23) sobre el Hijo del hombre, que ha de venir. El con-morir se entiende aquí desde la muerte de Cristo, como entrega por nosotros. Este es el estadio que encontramos en 1 Tes y Gál: «Jesús murió» (1 Tes 4, 14); «el que murió por nosotros» (1 Tes 5, 9). La muerte es un hecho de amor: «me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gal. 2, 20). Nuestra muerte es la comunidad de sufrimientos en el seguimiento que se realiza sobre todo en el sufrimiento apostólico. Cf. Fil 3, 10; Col 1, 24. Este dolor pertenece a los difíciles tiempos del Mesías, que hay que afrontar con lucha y esperanza. En ellos se da con frecuencia la situación de confesión del Señor ante los tribunales («si le negamos» 2, 12). En esta situación la comunidad de Tesalónica ha mantenido las primeras luchas de la fe (1 Tes 1, 3-7). Por eso los hermanos que han muerto al principio son «los que duermen por Jesús» (1 Tes 4, 4), «los muertos en Cristo» (1 Tes 4, 16).

2. Rom 6, 8: «*si morimos con Cristo*»

Pablo ha visto cada vez más la muerte de Cristo en relación con nuestros pecados. Este dato se encuentra ya en la fórmula de fe: «Cristo murió

por nuestros pecados» (1 Cor 15, 3). En Rom esta perspectiva pasa a primer plano: «fue entregado por nuestros pecados» (Rom 4, 25; cf. 3, 24-5). Así se implican ambas afirmaciones: «por nosotros» / «por nuestros pecados». «Siendo nosotros pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom 5, 8). Partiendo de aquí se entiende el paso de la muerte a la vida («reconciliados por su muerte» / «seremos salvados en su vida» (5, 10), que se actualiza en el bautismo. En este contexto, morir con Cristo es morir al pecado: ὑπὲρ τῆς ἁμαρτίας, τῇ ἁμαρτίᾳ. Los primeros datos de esta comprensión se encuentran en la carta a los Gálatas: «he muerto a la ley», «estoy clavado con Cristo» (Gál 2, 22); «el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo» (Gál 6, 14). Porque se está crucificado con Cristo, se está crucificado y muerto para la ley y el mundo. El seguimiento lleva consigo una con-crucifixión. La carta a los Romanos avanza un paso más. «Cristo murió al pecado» (Rom 6, 10). Este acontecimiento se actualiza en el bautismo y se implica con nuestra muerte. «Cuantos habéis sido bautizados en Cristo Jesús, habéis sido bautizados en su muerte». Aquí se trata sobre todo de la con-actualización de una historia. Pablo usa tres expresiones para designar este acontecimiento: «morimos con Cristo» (6, 8); «fuimos sepultados con él» (6, 4); «hemos sido injertados en él por la semejanza de su muerte» (6, 5). En el instante del bautismo el hombre se somete al evangelio del Señor crucificado y resucitado y empieza en la obediencia de la fe el camino del seguimiento, para compartir con todas las consecuencias el destino de Jesús (G. WAGNER, *Das religionsgeschichtliche Problem im Röm 6, 1-11*, 1962, 306). Pablo ha visto aquí el instante en que los creyentes se disponen a ir con Jesús hasta la muerte (ἀπεθάνομεν), incluso hasta lo último de su anonadamiento (συνετάφημεν) y de este modo crecen con él (σύμφοροι) en comunión estrecha, en su muerte que da muerte al pecado. (Cfr. K. H. SCHELKLE, «Taufe und Tod. Zur Auslegung von Römer 6, 1-11», en *Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von O. Casel*. 1951, 9-21; F. Mussner. «Zusammengewachsen durch die «Aehnlichkeit mit seinem Tode». Der Gedankengang von Rom. 6, 1-6. *Trier ThZ.* 63, 1954, 257-65. J. Gewiess. «Das Abbild des Todes Christi» (Rom 6, 5). *Hist. Jahrb.* 77, 1958, 339-46). De este modo, Pablo puede concluir que nosotros «estamos muertos al pecado» (6, 11).

3. Col 2, 11: «consepultados con él»

Las cartas de la cautividad ven la muerte de Jesús desde su entronización. En Fil 2, 8 la *kénosis* es el camino hacia la entronización como Kyrios. Desde aquí se comprende el himno bautismal de Col 1, 13-20, en el que se ve a Jesús Cristo, como cabeza de la Iglesia y del universo, por su camino

a la muerte. «Por la sangre de su cruz» (Col 1, 20). Esto no significa que la muerte sea un estadio transitorio e incidental. Más que una acción de amor «por nosotros» y más que una destrucción del pecado, la muerte aparece aquí como un instrumento de la pacificación y reconciliación cósmicas (Col 1, 18-22). En todo caso el centro de gravedad es la entronización. Del mismo modo, nuestro con-morir con Cristo es camino hacia nuestra elevación. Las fórmulas «habéis muerto con Cristo» (Col 2, 20), «consepultados con él» (Col 2, 20) aparecen aquí como algo conocido, pero no se reflexiona sobre ellas. Se presupone el «morir al pecado», como acontecimiento salvífico del bautismo (Col 2, 11), pero esta fórmula se presenta desintegrada y difuminada. En cambio, otra fórmula que se estaba formando en Rom 5, 10, aparece aquí acentuada («estando entonces nosotros enajenados», Col 2, 21; cf. 2, 13), y en camino hacia la configuración con la fórmula —σύν². Antes estábamos muertos y sepultados con Cristo. Ahora hemos sido resucitados por el Padre, con él. Esto significa que nuestra muerte es un punto de partida negativo para la obra de Cristo en nosotros. En este contexto morir no es entrega de amor, ni muerte al pecado, sino *muerte-en-los-pecados* (ThW. IV, 896-98; A. FEUILLET, «Mort du Christ et mort du chrétien d'après les épîtres pauliniennes». RB, 66, 1954, 481-513).

4. Ef 2, 5: «estando muertos nosotros por las transgresiones»

Ahora estamos ya en condiciones de poder comprender lo que significa nuestra muerte en el contexto de Ef 2, 5. Antes estábamos en el ámbito del poder de la muerte: «estando nosotros muertos por nuestras transgresiones y pecados» (2, 5). Los poderes de la muerte, el eon de este mundo con su *árkhon* y su *pneûma*, la *sárx* y la *hamartía* nos han dado muerte. Así estábamos nosotros en el instante en que Dios por Cristo actuó en nuestro bautismo. La muerte en los pecados en el acontecimiento bautismal puede ser entendida de dos maneras: a) *estado y poder de muerte del que Dios nos salva* (Rom 5, 10; Col 1, 21). En este caso nosotros somos los salvados, los reconciliados, los vivificados. b) *Estado y poder de muerte, al que Cristo ha muerto*: «murió por los pecados» / «murió al pecado». En este caso nosotros morimos con Cristo al pecado y somos consepultados con él. En Ef 2, 5 pasamos del esquema b al esquema a. En todo caso el acontecimiento de nuestra muerte está visto como un *terminus a quo*, no como un *terminus in quo* sucede el con-morir con Cristo. Este cambio de acentuación se debe tal vez a que el acontecimiento salvífico aparece visto como obra de Dios en Cristo y su punto central se sitúa en la entronización. De la *muerte-en-los-pecados* pasamos a estar sentados con Cristo junto al Padre.

2. *Con-resucitar*

1. 2 Tim 2, 11: «viviremos con él»

Desde el principio la resurrección pertenece con la muerte a la fórmula de fe. Tal vez en el sencillo esquema de coordinación (muerte + resurrección) subyacía ya un esquema de relación (muerte — resurrección, a la resurrección por la muerte). La muerte en el camino del seguimiento es una condición, un pre-supuesto; la vida una consecuencia: «si con-morimos también con-viviremos» (2 Tim 2, 11). La vida aquí se entiende como algo puramente futuro, puesto en relación con la parusía. El «con-viviremos» tiene su paralelo en el «con-reinaremos». La vida se dará en verdad en la *basíleia*. Entonces será cuando reinaremos con el Señor, según la concepción que aparece claramente en la tradición sinóptica. Si ahora compartimos la comunión en los dolores con el Crucificado, en el último día viviremos y reinaremos con él. Esta es la perspectiva que encontramos en 1 Tes. La resurrección de Jesús es el comienzo de la resurrección de los muertos, que inmediatamente se avecina. La comunidad espera al Hijo desde el cielo, que es precisamente el Resucitado de la muerte (1 Tes 1, 10), quien nos salvará de la ira venidera. Jesús vendrá como Señor en una entrada triunfal (JOSEFO, *Bell. Jud.*, 7, 100-103; cf. L. CERFAUX, *Christus in der paulinischen Theologie*, 1964, 35-38) y aquellos que han muerto con él en el seguimiento estarán y vivirán con él. Dios les llevará con él y así estarán siempre con el Señor (1 Tes 4, 14). A este nivel no se habla en absoluto de vivir-con-él en este eón. El $\sigma\upsilon\nu\ \alpha\omega\tau\phi\ \zeta\eta\sigma\omega\mu\epsilon\nu$ de 1 Tes. 5, 10 debe entenderse, por el contexto escatológico, de la vida futura.

2. Rom 6, 8: «Viviremos con él»

Pablo tuvo que precisar su mensaje sobre la resurrección en contacto con los entusiastas de Corinto. Estos creían que ya no hay más resurrección de entre los muertos, porque la verdadera resurrección sucede en el bautismo (Cfr. J. SCHNIEWIEND, «Die Leugner der Auferstehung in Korinth» en *Nachgelassene Reden und Aufsätze*, 1952, 110-139). E. Lohse. «Taufe und Rechtfertigung bei Paulus.» *KuD.* 11, 1965, 308-24. En este misterio nos hemos revestido ya de inmortalidad. Frente a esta posición, Pablo ha de afirmar la escatología futura. El Señor ha resucitado (1 Cor 6, 14; 15, 4; 15, 20), pero la parusía aún no está realizada. Su resurrección es tan sólo primicias del reino. Posiblemente Pablo en este nivel se ha distanciado de la espera inmediata, pero se mantiene firme en la escatología futura. El presente es sólo parte constitutiva del futuro o a lo más anticipación. Nuestra resurrección se espera desde el futuro: «nos resucitará» (1 Co

6, 14); «los muertos resucitarán» (1 Cor 15, 49); «viviremos con él» (2 Cor 13, 4). Sin embargo ya a este nivel y, en relación con la muerte como obra de amor y comunidad de sufrimientos, se habla de una vida en Cristo en el presente. En Gál 2, 22: «estoy clavado con Cristo en la cruz... Cristo vive en mí». En 2 Co 4, 11: «estamos entregados a la muerte para que la vida de Jesús se manifieste en nuestra carne mortal». Al estar con-crucificados sigue la vida: como *pístis* en Gal, como sufrimientos y estigmas apostólicos en 2 Cor. Podemos, pues, decir que en la con-crucifixión con él, hay ya vida con él.

En Rom el paso del pecado a la justicia está íntimamente unido al acontecimiento salvífico de muerte y resurrección (Rom 4, 25). Esta implicación se precisa aún más cuando en la segunda parte de la carta dice Pablo, que Cristo «murió al pecado de una vez para siempre... pero vive para Dios» (6, 10). La Iglesia actualiza el acontecimiento de Cristo en el bautismo, muriendo con Cristo al pecado, viviendo con él para Dios. Pero ¿cuándo acontecerá esta vida? Los textos parecen afirmar que se trata de un hecho escatológico futuro: «andaremos en novedad de vida» (6, 4), «injertados... seremos partícipes de su resurrección» (6, 5), «viviremos con él» (6, 8). Ya hemos muerto con él, pero aún no vivimos con él. Conviviremos, seremos con-resucitados. A lo más hay una cierta vida en el seguimiento del Adán nuevo y obediente. Es la *eleuthería* de la *nova oboedientia*. «Haced cuenta que estáis muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús» (6, 11). El texto, sin embargo, presenta unos datos más complejos. El verbo *ἐσόμεθα* se refiere claramente a la resurrección futura, pero *περιπατήσωμεν* y *συζήσομεν* pudieran ser futuros lógicos y hacer referencia a la nueva vida, que ha nacido en el cambio de eones. Esto parece estar indicado en el participio presente *ζώντας* (6, 11). La fórmula «en Cristo», que aparece calificando al participio, interpretada con sentido instrumental-histórico, significa que la nueva vida es una participación en la historia del Resucitado (G. Bornkamm. «Taufe und neues Leben bei Paulus», *ThBI.* 18, 1939, 233-42 = *GA.* 1966⁵, 34-50). Esta dimensión se desarrolla especialmente en cap. 8. «Habéis muerto a la ley, por el cuerpo de Cristo, para ser de otro, del que resucitó de entre los muertos» (7, 4). La Iglesia recibe el Espíritu de Cristo, que no es sólo espíritu de adopción, sino de resurrección, en cuanto que ésta es la herencia de la filiación: «Si Cristo está en vosotros, el cuerpo está muerto por el pecado, pero el espíritu vive por la justicia» (8, 10). Esta vida en Cristo se consumará en la parusía.

La justificación y la salvación, que parecen estar ya en perfecto (5, 1), penden todavía del futuro. Hemos con-muerto y con-vivimos con Cristo, pero en esperanza. Toda la creación gime esperando la hora en que nosotros, que tenemos las primicias del espíritu, alcancemos la definitiva liberación

de la filiación, «la redención del cuerpo» (8, 23). Pablo ha acentuado el presente. La experiencia del Espíritu le ha llevado a dar este paso en la transición de 1 Cor a Rom. La Iglesia tiene el Espíritu. La anticipación ya no es sólo Cristo, el Resucitado, sino también «nosotros», que vivimos con él, por tener en él la *aparkhé tou pneúmatos* (8, 23); Cf. K. DEISSNER, *Aufers-
tehungshoffnung und Pneumagedanke bei Paulus*, 1912. N. HAMILTON, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, 1957. En todo caso esto acontecerá en el futuro. «Y si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros» (8, 11). La Iglesia ha pasado ya de la muerte a la vida, pero esta vida es todavía un con-morir, para que en el futuro absoluto sea un con-vivir con él. El Espíritu nos ha dado la *hyothesis*, pero la *kleronomía* sólo la tendremos en el futuro. A este nivel ha habido una acentuación de la anticipación escatológica, pero la escatología presente continúa siendo parte de la escatología futura.

3. Col 2, 12-13: «Fuísteis resucitados». «Os convivificó con él»

Col 2, 12-13 significa sin duda un nuevo cambio de acentuación. Ahora se habla de nuestra resurrección en pretérito, de la que hasta ahora sólo se había hablado en futuro. La resurrección de Jesús es un perfecto, que continúa durando en el presente. Pero, ¿cómo puede hablar la carta a los colosenses de nuestra resurrección en perfecto? Claramente se advierte que la vida de Cristo en nosotros se acentúa en las cartas de la cautividad. «Para mí vivir es Cristo» (Fil 1, 20). Esta viva comunicación con él le hace esperar al apóstol, que incluso inmediatamente después de la muerte podrá estar con él (Fil 1, 23). Esto significa que el perfecto de nuestra vida con Cristo se acentúa tanto, que la distancia entre filiación y herencia se disminuye. Ahora ya, «nuestra vida está escondida con Cristo en Dios» (Col 3, 3). Lo sorprendente es que la vida del presente y la del futuro tan sólo se distingue como ocultamiento y manifestación. La Iglesia vive ahora en oculto, lo que aparecerá en la parusía (E. PERCY, *Die Probleme der Kol. und Eph. Briefe*, 1946, 710; Käsemann, *Leib* 143; P. TH. CAMELOT, «Ressuscités avec le Christ». *VieSp.* 84, 1957, 353-63. «Cuando se manifieste Cristo, nuestra vida entonces también os manifestaréis gloriosos con él» (Col 3, 4). Estamos ante una comprensión nueva, más profunda del «con Cristo», que se mueve aún en el ámbito de la *pístis* («fuísteis con-resucitados por la fe» (2, 12), pero que le permite a Pablo hablar audazmente de nuestra con-resurrección en perfecto. Ahora ya estamos de algún modo en la *basiléia*. «Os traspasó al reino del Hijo de su amor» (1, 13).

4. *Ef 2, 6: «Nos con-vivificó con Cristo y nos con-resucitó»*

En este pasaje nuestra resurrección, al igual que en Col 2, 12 aparece como ya acontecida. El hecho se subraya incluso con el participio *sesosménoi*. De la *sotería* en Pablo se habla en futuro como en Rom 5, 9 s. (Cf. 10, 9, 13; 1 Cor 3, 15; 5, 5) o en aoristo Rom 8, 24 (Cf. 2 Tim 1, 9; Tit 3, 5), pero en perfecto tan sólo se habla aquí. Esto no nos sorprende demasiado, después que sabemos que Pablo habla de la justicia en perfecto (Rom 5, 1) y después que conocemos la vida oculta con Cristo en Dios de Col. Así se explica que también en Ef la *kainé zoé* se anticipe tanto en el presente, que parezca ya algo realizado. «Nos con-vivificó... nos con-resucitó». Esta anticipación está en relación estrecha con el Espíritu. En la *dikaiosyne* (perfecto) tenemos paz y acceso al Padre (Rom 5, 1). Aquí también Cristo ha establecido la *eiréne*, uniendo a ambos (judíos y gentiles) para formar un hombre nuevo. «Por él tenemos acceso al Padre en un Espíritu» (2, 18). La Iglesia se convierte así en una anticipación de la Jerusalén celestial, en «templo santo en el Señor... en edificación de Dios en el Espíritu» (2, 22). Estas expresiones parecen anular toda reserva escatológica. Sin duda estamos aquí ante una escatología presente extraordinariamente acentuada. Pero el *pneúma* que tenemos es sólo el *arrabôn tês kleronomías*. Hasta ahora la *hyothesía* era el don del «ya» (pretérito) y la *kleronomía* el don del «aún no» (futuro). Sin embargo Ef hace una clara distinción entre presente y futuro sirviéndose del concepto de la *apolytrosis*. Ahora ya tenemos «la redención por su sangre, la remisión de los pecados» (1, 7), pero aún está por venir la «redención de la adquisición» (1, 14). Estamos todavía en medio de la dura lucha de este mundo, entre la luz y las tinieblas, hasta que llegue el último día, donde alcancemos «la herencia en el reino de Cristo y de Dios» (5, 5).

3. *Con-sentarse*

1. *Rom 8, 34: «el que está a la derecha de Dios»*

Pablo, al desaparecer del horizonte la parusía inmediata, piensa que a la resurrección ha seguido la entronización. En 1 Cor 15, 24 s. distingue en ésta tres momentos: 1) La sumisión de todos los poderes bajo su señorío: el Padre «ha puesto todo debajo de sus pies». «Todo le está sometido» (15, 27); 2) El tiempo intermedio desde el comienzo hasta la plena realización de su señorío: «El debe reinar hasta que ponga a todos los enemigos bajo sus pies» (25), 3) El telos, la consumación como entrega del reino al Padre: «Se someterá el Hijo a aquél, que todo se lo sometió» (28). En efecto, Jesús, «por su resurrección de entre los muertos se ha manifestado

como Hijo de Dios en poder» (Rom 1, 5). El es verdaderamente el Kyrios, como Pablo le llama con predilección. Por eso está a la derecha del Padre, entronizado, intercediendo por nosotros. Gradualmente la fórmula de fe se completa con la «sessio ad dexteram Patris»: «Cristo Jesús, el muerto, más bien el resucitado, el que está a la derecha de Dios» (Rom 8, 34). La Iglesia vive de su Espíritu, pero su glorificación y entronización está por venir: «reinaremos con él» (2 Tim 2, 11), «seremos glorificados con él» (Rom 8, 18).

2. Col 3, 1: «Cristo está sentado a la derecha de Dios»

En las cartas de la cautividad, por su puesto en la vida, la entronización pasa a primer plano. «Dios le ha levantado y le ha dado un nombre sobre todo nombre... Jesús Cristo es el Señor» (Fil 2, 9-11). De tal manera la realidad entera le está sometida, que a su nombre ha de doblar la rodilla todo lo que hay en los cielos, en la tierra y en los abismos (Fil 2, 10). El tiene *enérgeia*, «por la que se puede someter todas las cosas» (Fil 3, 21). Esta sumisión tan radical sucedió ya, según Col en la muerte y en la resurrección. «Despojando a los principados y a las potestades, los exhibió públicamente, triunfando de ellos en la cruz» (Col 2, 14). Por eso cuando dirigimos hacia él la mirada, hemos de mirar de abajo arriba, «donde Cristo está sentado a la derecha de Dios» (Col 3, 1).

En Fil y Col aparece todavía una gran distancia entre el Señor entronizado y su comunidad, que camina por la historia. Mientras estamos en el cuerpo, caminamos lejos del Señor, decía Pablo en 2 Cor 5, 6. En Fil 1, 21 s. parecen darse las mismas relaciones: el «estar en la carne» no permite aún «estar con Cristo». La Iglesia está remitida a su «ciudadanía en los cielos» (Fil 3, 20), a donde llegará si el Señor viene a buscarla. Desde los cielos «esperamos un Salvador, el Señor Jesucristo, que transformará nuestro humilde cuerpo conforme a su cuerpo glorioso en virtud del poder que tiene para someter así todas las cosas» (Fil 2, 20-21). De modo semejante en Col, mientras nosotros estamos sobre la tierra, compartiendo las cosas terrenas, el Señor está arriba a la derecha del Padre. Hemos sido con-resucitados con él, pero la con-entronización está todavía por venir (Cfr. E. GRÄSSER, «Kol 3, 1-4 als Beispiel einer Interpretation secundum homines recipientes». *ZThK.* 64, 1967, 139-68). La resurrección como vida oculta con él para el Padre está ya tras de nosotros en un pretérito-presente; la entronización está aún ante nosotros en el futuro. La reserva escatológica queda de este modo bien subrayada. También en Col la escatología presente, depende esencialmente de la futura.

3. *Ef 2, 6: «nos con-asetó en los cielos en Cristo»*

Con Ef 2, 6 las fronteras parecen haberse traspasado. Ahora ya la Iglesia tiene tras de sí en perfecto-presente su entronización. Dios la ha con-asetado en los cielos en Cristo (2, 6). El tiempo de Cristo y nuestro tiempo han llegado aparentemente a su plena identificación y simultaneidad. Hasta ahora él había ido delante de nosotros y nosotros tras él. Ahora le hemos alcanzado a la derecha del Padre. A pesar de todo, aún no hemos llegado tan lejos. La entrada al Padre nos permite, en efecto, ser «conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios» (2, 19). Por esta *prosagogé* tomamos parte con el Señor entronizado en su señorío. Con él subimos al trono del Padre, con él compartimos la obra de sumisión y aniquilación de todos los poderes. De este modo estamos al tiempo en el seno del Padre y en medio del campo de batalla del mundo. Esta es la tensión más profunda de la existencia eclesial, entre la comunión y la tentación. Sin embargo, tampoco aquí, como claramente se advierte, se ha perdido la reserva escatológica. El autor de la carta ha corregido la acentuación de la escatología presente, propia del fragmento comunitario que maneja, con una remisión a la escatología futura del señorío de Cristo para el reino de Dios. La Iglesia está constitutivamente situada en el campo de batalla del mundo, entre la luz y las tinieblas. Ya ha muerto con Cristo, ha resucitado y ha sido entronizada con él. Esta es la prolepsis mayor de la herencia. La escatología cristológica ha permitido hacer esta audaz afirmación eclesiológica. Pero aún tiene ante sí un futuro grande: su edificación hasta la medida de la plenitud (4, 13), para la plenificación y recapitulación de todo el universo hacia el reino de Dios. Esta difícil tarea no ahorra a los cristianos la lucha. Con la armadura de Dios, han de resistir al día malo (6, 13). Han sido ya iluminados, pero han de esperar que amanezca el día de la nueva creación. En combate y en vigilia afrontan las asechanzas de los poderes, en la esperanza de la aurora.

Los resultados del análisis exegético sobre la anticipación escatológica de la Iglesia quedan gráficamente expuestos en este cuadro sinóptico, donde se advierte la progresiva acentuación del pasado-presente, sobre el futuro, a medida que avanza la reflexión teológica de Pablo.

RESURRECCION

PASADO	PRESENTE	FUTURO
<ul style="list-style-type: none"> — συνηγέρθητε Col. 2, 11 — συνεζωοποίησεν Col. 2, 13 — συνεγέρθητε Col. 3, 1 — συνεζωοποίησεν Ef. 2, 5 — συνήγειρεν Ef. 2, 6 	<ul style="list-style-type: none"> — ζῶ Gal. 2, 20 — φανερωθῆ 2. Cor. 4, 11 — ζῶντας Rom. 6, 11 — ζῶντας Rom. 6, 13 — ζῶσαν Rom. 21, 1 — ζῶμεν Rom. 14, 3 — ζῆν Fil. 1, 20 — κέκρυπται Col. 3, 4 	<ul style="list-style-type: none"> — συζήσομεν 1 Tim. 2, 11 — ἀναστήσονται 1 Tes. 4, 16 — ἐσόμεθα (σὺν κυρίῳ) 1 Tes. 4, 17 — ζήσω Gal. 2, 22 — ἐξεγερεῖ 1 Cor. 6, 14 — ἐγερθήσονται 1 Cor. 15, 49 — ζήσομεν 2 Cor. 13, 4 — σωθησόμεθα Rom. 5, 10 — περιπατήσομεν Rom. 6, 4 — ἐσόμεθα Rom. 6, 5 — συζήσομεν Rom. 6, 8 — ζωοποιήσῃ Rom. 8, 11 — μετασχηματίσει Fil. 5, 21 — καταντήσω Fil. 3, 10 — φανερωθήσεσθε Col. 3, 4

ENTRONIZACION

PASADO	PRESENTE	FUTURO
<ul style="list-style-type: none"> — ὑπόταξεν 1 Cor. 15, 24 — ἐδόξασεν Rom. 8, 30 — ἐχαρίσατο τὸ ὄνομα Fil. 2, 8 — ὑποτάξαι Fil. 3, 21 — ὑπέταξεν Ef. 3, 22 — συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρα- νίοις Ef. 2, 6 	<ul style="list-style-type: none"> — βασιλεύειν 1 Cor. 15, 24 — ἐστὶν ἐν δεξιᾷ Rom. 8, 34 — ἐστὶν ἐν δεξιᾷ καθήμενος Col. 3, 1 — καθίσας ἐν δεξιᾷ ἐν ἐπου- ρανίοις Ef. 3, 20 — ἐστὶν ἐν οὐρανόις Ef. 6, 9 	<ul style="list-style-type: none"> — συμβασιλεύσομεν 1 Tim. 2, 12 — καταβήσεται 1 Tes. 4, 16 — ἀρπαγήσόμεθα 1 Tes. 4, 17 — ὑποταγήσεται 1 Cor. 15, 4 — συνδοξασθῶμεν Rom. 8, 17 — πολίτευμα ἐν οὐρανόις Fil. 3, 20 — τὰ ἄνω φρονεῖτε Col. 3, 2 — βασιλεία τοῦ χριστοῦ καὶ θεοῦ Ef. 5, 5

4. Conclusiones

1. En las cartas de Pablo asistimos a una importante evolución de la escatología. La espera inmediata de la parusía deja paso al prolongado tiempo de la Iglesia. Hay una progresiva acentuación de la escatología presente, en el horizonte de la escatología futura. Esta evolución corre paralela e implicada con la evolución de la cristología, ya que la escatología paulina es una escatología cristológica. Mientras al comienzo aparece el Hijo, que ha de venir enseguida con poder a realizar el juicio, lentamente se destaca después el Kyrios entronizado, Señor de la Iglesia y del mundo, que ha de llevar todo a su plenitud. De acuerdo con este giro cristológico, se acentúa cada vez más la escatología presente. Sin embargo siempre es el futuro el punto de gravitación escatológica, donde se articula toda la dinámica de la historia. Nunca se pierde, pues, la reserva escatológica. Pero ésta no es lo que falta al presente para consumarse, sino lo que falta al futuro para anticiparse por entero. En este contexto de comprensión del acontecimiento escatológico, la Iglesia pende del futuro. Propiamente viene del futuro y va al futuro, por ser la comunidad del Cristo, crucificado y resucitado, que ahora está entronizado como Señor. La Iglesia del Kyrios existe constituida y proyectada al futuro del señorío de Cristo, que se consumará en el reino de Dios. Pero su presente tiene una consistencia, porque es anticipación, llegada anticipada del señorío del Kyrios en medio del mundo irredento. Esta prolepsis del presente se funda en la comunión de la Iglesia con su Señor por el Espíritu.

2. La asociación y la incorporación de la Iglesia a la misma historia de Cristo la hace ser «en-Cristo-con-Cristo». La historia se realiza como comunión. Los textos señalan que esta comunión acontece en la acción sacramental, especialmente en el bautismo. De tal modo, que la vida cristiana entera no es más que una vuelta al bautismo, una actualización del bautismo. La anticipación escatológica, en efecto, sucede primariamente en el acontecimiento sacramental, que hace existir a la Iglesia entre los tiempos, incorporándola a la comunión con Cristo. Para vivir este presente escatológico, la Iglesia tiene que compartir con él su muerte, su resurrección y su entronización. Estando muerta en los pecados, el Padre la hizo conmorir con Cristo al pecado. Partiendo de esta muerte con él, el Padre la con-resucitó, la dio el Espíritu, para que tuviera entrada a él, para que viviera la vida íntima y oculta «con Cristo en Dios». La Iglesia existe así constitutivamente para el Padre, por el Hijo en el Espíritu. Este es verdaderamente el centro de su existencia, de donde brota su vida y su obra. Pero, al estar con-resucitada, el Padre la con-asetó con su Hijo, el Kyrios y Cosmocra-

tor, la asoció a su señorío incorporándola a la misión de someter los poderes, para establecer el reino. Por eso la Iglesia desde la íntima comunión en que consiste se ve inserta y proyectada al mundo. «En el seno del Padre» y «en las entrañas del mundo» es la condición dialéctica de su misma existencia.

3. La Iglesia, asociada a su Señor, se ve lanzada más allá de sí misma, al mundo; y más allá del mundo, al reino. Está con-asentada «en los cielos en Cristo Jesús». La Iglesia no existe para sí misma, sino para su Señor y su Señor está entronizado a la derecha del Padre, para someter todos los poderes y entregarle el reino. La comunión con el Señor, sitúa a la Iglesia constitutivamente en el combate del mundo y el combate escatológico en el mundo sólo es posible desde esta comunión. La Iglesia no es una realidad supramundana y celeste que pueda contemplar y juzgar a distancia la batalla que están manteniendo los poderes en el ancho marco de la tierra. En el mundo precisamente hay que establecer el señorío del Kyrios y en él está la comunidad escatológica de suyo inserta y proyectada a la lucha. La Iglesia es ámbito donde se reconoce el reino de Dios, instrumento por el que se realiza, lugar donde se inicia y anticipa. Pero, por mucho que se acentúe la escatología presente, la comunión «en los cielos» es comunión en el combate y en la tentación. El tiempo de la Iglesia hacia la recapitulación del universo bajo su Señor es tiempo de dolor y de persecución, de inmolación y de angustia. Situada «en los cielos», entre los poderes, está sin embargo por encima de ellos, en cuanto que el Cosmocrator, su Cabeza, ha ganado ya la batalla definitiva. Este dominio soberano del crucificado Señor de la gloria es para la Iglesia garantía y anticipo de su propia victoria. Por eso se enfrenta a los siglos que han de venir con temblor y alegría, con debilidad y fortaleza con dolor, y segura esperanza.