

RESURRECCIÓN PERSONAL EN EL CUERPO MÍSTICO DE CRISTO

El autor replantea en este artículo el significado y valor de la creencia cristiana en la resurrección del cuerpo y de la vida eterna en un contexto más explícitamente social, proponiendo que el término cuerpo mismo debe ser entendido de una manera orientada al proceso. Este replanteamiento debería, sin duda, conducir a cambios significativos en el pensamiento y el comportamiento de los cristianos dentro de la cultura individualista de la sociedad occidental contemporánea.

Personal Resurrection into the Mystical Body of Christ, The Way 55/3 (July 2016), 75-87

En su libro *A Theology for the Social Gospel*, Walter Rauschenbusch afirma que el énfasis tradicional del cristianismo en Occidente se ha puesto en la necesidad del ser humano individual de ser redimido de los efectos del pecado a través de la pasión, muerte y resurrección de Jesús, Verbo encarnado de Dios. Este enfoque ha dejado al margen las implicaciones estrictamente sociales del mensaje de Jesús. En su predicación, Jesús aborda continuamente la necesidad de reformar las estructuras de pecado de la sociedad, tanto como la necesidad de redimir los pecados personales. En eso mismo insisten también Gustavo Gutiérrez y la teología de la liberación, y otras formas de teología reformista dentro de los círculos protestantes y católicos. También es el enfoque de documentos del Concilio Vaticano II como *Gaudium et Spes*. Pero a pesar de ello, el cristiano contempo-

ráneo medio todavía se siente más preocupado en su salvación personal que en cualquier otra cosa.

Eso es en parte así porque muchos cristianos creen que en el momento del juicio final poseerán una versión transformada del cuerpo físico que tuvieron durante sus vidas terrenales. Se presta relativamente poca atención a la noción complementaria de resurrección del cuerpo como plena incorporación al cuerpo místico de Cristo al final de sus vidas y, sobre todo, al final del mundo. Tal como presentan los evangelios a Jesús resucitado, ¿no deberíamos también los cristianos esperar vivir una vida corporal después de la muerte como la que disfrutamos aquí y ahora, pero libre del dolor y el sufrimiento inevitable de nuestra existencia terrenal?

También las epístolas de Pablo dan pie a una concepción más individual de la vida después de la

muerte. En las epístolas de San Pablo existe una persistente ambigüedad acerca de las condiciones de vida después de la muerte, tanto para Cristo como para los cristianos. En 1Co 15, 35-49, por ejemplo, Pablo no explica la diferencia entre el cuerpo natural corruptible y el cuerpo espiritual incorruptible de aquellos que han sido resucitados con Cristo a una nueva vida. Sin embargo, en Col 1, 18 Pablo describe a Cristo como “la Cabeza del Cuerpo de la Iglesia” y en Ef 1, 23 la Iglesia misma es descrita como “su Cuerpo, la Plenitud del que lo llena todo en todo”. La Iglesia como cuerpo místico de Cristo equivale de alguna manera a toda una creación transformada, y los cristianos que pertenecen a ella como miembros del cuerpo místico de Cristo participan activamente en esta realidad cósmica. Sin embargo, la dificultad de ordenar tanto lo que dicen los relatos evangélicos como los escritos de San Pablo, acerca de la resurrección de Cristo y la vida después de la muerte, genera no pocas ambigüedades sobre lo que se entiende por cuerpo. ¿Es en primer lugar una realidad individual (un organismo físico) y después una realidad colectiva (una comunidad u otro grupo organizado de individuos), o es al revés, o las dos cosas (realidad individual y colectiva) a la vez.

Repensar la noción de cuerpo

A modo de definición prelimi-

nar, propongo que un cuerpo, ya sea el cuerpo de una entidad individual o el “cuerpo” socialmente organizado de una comunidad humana o ambiente físico, es una unidad orgánica de partes o miembros interrelacionados. Por unidad orgánica me refiero a una unidad relativamente estable y, sin embargo, capaz de cambiar o evolucionar con el tiempo, ya sea por las modificaciones en sus partes o miembros constituyentes o por los cambios en el ambiente externo.

Vamos a poner un ejemplo. Los genes son moléculas que transmiten información genética a una célula o miniorganismo. Evelyn Fox Keller, en su libro *The Century of the Gene*, señala que en los primeros años del siglo XX, los genes fueron concebidos como los átomos en las ciencias físicas: entidades inanimadas e inmutables. Pero una investigación posterior llevada a cabo por los biólogos moleculares reveló que los genes evolucionan en su patrón de autoorganización individual a lo largo del tiempo, en otras palabras, sufren “mutaciones”. Estas mutaciones, a su vez, dan lugar a un crecimiento evolutivo dentro de los organismos con el principio darwiniano de la selección natural que trabaja para eliminar las mutaciones desfavorables y preservar aquellas que son favorables al organismo. Por lo tanto, los genes son más *mini-organismos* en desarrollo que no *mini-cosas* absolutamente fijas.

Pero es que incluso los mismos átomos resultan ser unidades diná-

micas con componentes subatómicos. ¿Es una partícula subatómica una *mini-cosa* o un evento de energía momentáneo con características diferentes dependiendo de las circunstancias externas? ¿Los átomos se originaron estrictamente por casualidad en las primeras etapas de la evolución cósmica, o hubo algún principio innato de autoorganización dentro de cada átomo para que en su constitución se diferenciara de otros átomos?

Estas son todavía cuestiones sin resolver dentro de la física contemporánea, y el hecho de permanecer abiertas nos permiten desde una perspectiva filosófica, considerar que lo que en la realidad física parece ser puede que no sea, o sea de una manera diferente.

El mundo en que vivimos los seres humanos, contrariamente a la experiencia de sentido común, está en gran parte constituido por procesos dinámicamente interrelacionados y no solamente por la suma de determinadas cosas individuales. Es cierto que, de momento en momento, percibimos las cosas con patrones estables de existencia y actividad. Pero después de una reflexión más profunda nos damos cuenta de que lo que percibimos aquí y ahora es solo el último momento de un proceso continuo que sigue evolucionando, por así decirlo, entre bastidores. Cada ser vivo tiene una vida útil definida, en la que inicialmente crece y luego, con el tiempo, disminuye los niveles de energía hasta que muere. Incluso las cosas inanimadas compuestas,

tanto naturales como creadas por el hombre, tienen un tiempo o duración limitada: con el tiempo se desgastan y se deshacen.

Entonces, ¿cuál es la diferencia entre los cuerpos individuales y los socialmente organizados? Propongo provisionalmente que los cuerpos individuales y los socialmente constituidos son iguales en la medida en que ambos son procesos o sistemas temporales de partes o miembros dinámicamente interrelacionados. Al mismo tiempo, los cuerpos individuales y sociales son diferentes entre sí en la manera en que estas partes se relacionan entre sí. Es decir, dentro de la visión clásica del mundo aristotélico-tomista, toda entidad, por grande o pequeña que sea, tiene su lugar propio dentro del orden jerárquico preestablecido del ser. Hay divisiones estrictas entre la no-vida, la vida y la vida racional.

Pero dentro de una visión de mundo y del orden natural orientado a procesos o sistemas (en la cual el Devenir tiene prioridad ontológica sobre el Ser), los procesos menos complejos o de orden inferior no existen por ellos mismos, sino que están incluidos dentro de procesos más complejos o de orden superior. Por ejemplo, en el cuerpo humano se dan muchos subprocesos o subsistemas que trabajan constantemente: el sistema circulatorio de la sangre, el sistema cardiovascular, el sistema nervioso, el sistema pulmonar, etc. Aunque tengan su modo de operar diferenciado, estos procesos no

funcionan por sí mismos, sino que lo hacen en pro del mantenimiento de la vida del ser humano.

Y, a su vez, un ser humano se encuentra necesariamente involucrado en otros cuerpos socialmente constituidos simplemente para sobrevivir y prosperar en este mundo. Como escribió el poeta John Donne: “Ningún hombre es una isla, encerrada en sí misma... cualquier muerte de otro ser humano me disminuye, porque formo parte de la humanidad. Por lo tanto, no me es necesario saber por quién doblan las campanas; doblan por ti y por mí”. Pero más allá de pertenecer a la comunidad humana, cada ser humano participa también en el proceso o sistema más integral de la tierra como una unidad sistemáticamente organizada de partes o miembros interrelacionados. Con la creciente conciencia ecológica de nuestra interdependencia con otras criaturas dentro del proceso cósmico, vamos tomando cada vez más conciencia de que somos solamente un componente, aunque un componente importante, en una vasta red de subprocesos o subsistemas dinámicamente interrelacionados que sostienen el mundo en el que vivimos.

Dentro de esta comprensión de la realidad física como proceso o sistema, la resurrección personal como resurrección en la realidad socialmente organizada del cuerpo místico de Cristo tiene perfecto sentido. Sin negar por supuesto, que a través de la incorporación al

cuerpo místico de Cristo un ser humano también logra una nueva identidad como ser humano transformado, pero negando que la auto-realización personal sea el objetivo final de la incorporación al Cuerpo místico de Cristo. Una actitud de abnegación práctica más que de autorealización teórica parecería ser el requisito previo necesario para la plena pertenencia a esta realidad psicofísica socialmente constituida de orden superior.

Una aproximación sistémica a la relación Dios-Mundo

En el Génesis, Dios es representado como una entidad individual trascendente que crea seres humanos individuales -Adán y Eva- “a nuestra imagen, como semejanza nuestra” (1:26). Sin embargo, Efesios 1 y Colosenses 1, como ya se ha señalado, parecen concebir una visión más social orientada hacia la relación Dios-mundo. Es decir, Jesús como el Señor Resucitado es la cabeza de la Iglesia, entendida no simplemente como una realidad institucional limitada, sino como un símbolo de la creación en su conjunto, equivalente a una imagen de Dios como cuerpo unificado.

Colin Gunton, en su libro *The One, the Three and the Many*, refleja este enfoque cuando afirma que la doctrina de la Trinidad, con su énfasis en las relaciones pericréticas de las tres personas divinas

que tienen lugar dentro de la vida divina, es una doctrina necesaria para comprender de una forma más sensata las relaciones entre los seres humanos en nuestra cultura contemporánea, altamente individualista y secular. La civilización occidental parece estar demasiado centrada en la protección de los derechos individuales a expensas de cualquier sentido fuerte del bien común: “El moderno concepto individualista de libertad tiende a separar a la persona del resto, en lugar de simplemente distinguirlas unas de otras pero manteniéndolas en relación. Es decir, es un concepto esencial e irremediablemente no relacional”.

Gunton explica así su manera de entender la *perichoresis*: “En sus orígenes, el concepto era una manera de mostrar la interdependencia ontológica y la reciprocidad de las tres personas de la Trinidad: cómo eran solo lo que eran en virtud de su interrelación e interaninación, de modo que, para Dios, ser no implicara en absoluto Simplicidad sino una unidad derivada de una pluralidad dinámica de personas”.

Tomás de Aquino en su *Summa theologiae* describe de manera similar las personas divinas como “relaciones subsistentes” entre sí: “La relación en Dios no es como un accidente en un sujeto, sino que es la misma esencia divina; y así es subsistente, porque subsiste la esencia divina... Por lo tanto, una persona divina significa una relación como subsistente”.

En otras palabras, las tres personas divinas son un solo Dios en la medida en que constituyen un sistema de vida divino: las personas divinas, en virtud de sus relaciones subsistentes entre sí, co-constituyen una realidad corporativa como “un proceso o sistema comunitario sin fin”. Además, en línea con la comprensión contemporánea del panenteísmo (la idea de que todas las cosas existen en Dios pero siguen siendo distintas de Dios en su modo específico de funcionamiento), propongo que las personas divinas, en sus relaciones pericoréticas entre sí, posibilitan lo que los físicos describen como la energía primordial dentro de la cual tuvo lugar el Big Bang y el mundo creado empezó a existir. Por lo tanto, el mundo creado es un enorme subproceso o subsistema, pero aun finito, dentro del sistema de vida divino primordial propio de las personas divinas. La envolvente relación Dios-mundo es pues una realidad socialmente constituida, que tiene su origen y su destino final en un proceso evolutivo jerárquicamente ordenado y que constituye el mundo en el cual los seres humanos vivimos.

Las dos naturalezas de Cristo

Como he explicado con mayor amplitud en un libro publicado recientemente, la doctrina de la encarnación es la clave para entender esta relación trinitaria Dios-mundo entendida como proceso, así co-

mo la fe en la resurrección de Jesús el domingo de Pascua y la fe en nuestra propia y eventual Resurrección. Comienzo mi defensa de esta triple propuesta citando el texto del Concilio de Calcedonia en el año 451 dC: “Confesamos a un mismo Cristo, el Hijo, el Señor, el Unigénito, en dos naturalezas sin confundirse, inmutables, indivisas e inseparables. Las diferencias entre las dos naturalezas nunca serán abolidas por estar unidas, sino que las propiedades de cada una permanecen intactas, reuniéndose en una sola persona y sustancia, no separadas o divididas entre dos personas, sino en un solo Hijo unigénito, el Verbo divino, el Señor Jesucristo”.

La realidad de la naturaleza humana de Jesús no se diluye en la naturaleza divina que comparte con el Padre y el Espíritu Santo. Tampoco las obras de su naturaleza divina se ven eclipsadas por su modo de actuar como ser humano. Jesús es “una sola persona y sustancia, no separada o dividida entre dos personas”.

Sin embargo, la manera en que tal unión de lo divino y lo humano en la vida de Jesús es racionalmente posible no se explica fácilmente mediante las categorías de la metafísica aristotélico-tomista. Pues si la naturaleza de una entidad individual es su forma sustancial y si la entidad solo puede tener una forma sustancial, entonces la afirmación de que Jesús tiene dos naturalezas, una divina y una humana, con cada una de ellas

funcionando independientemente de la otra, parece imposible de justificar. Sin embargo, la doctrina de la encarnación adquiere sentido dentro de una comprensión de la realidad basada en los sistemas, tal como la hemos presentado anteriormente. Jesús es una sola persona que despliega su existencia y actividad simultáneamente dentro de dos sistemas de vida distintos pero dinámicamente interrelacionados: el propio de su vida con el Padre y el Espíritu, dentro del sistema de vida divino, y el otro propio de la vida humana, una vida que comparte con el resto de seres humanos. Así que todo lo que él realiza es fruto conjunto y simultáneo del operar de su divinidad y humanidad.

Es cierto, que a veces en su quehacer concreto tomando cada momento por separado, la divinidad se hace más patente en lo que Jesús dice y hace que no su humanidad, y en cambio en otros momentos la humanidad es más aparente que su divinidad. Por ejemplo, durante su vida terrenal la humanidad de Jesús estaba más en evidencia que su divinidad. Como cualquier otro ser humano, sentía hambre y cansancio, alentado o desalentado por lo que sucedía a su alrededor. De la misma manera, en sus últimos días en la tierra experimentó un gran dolor físico, una ansiedad considerable y, finalmente, una muerte agonizante.

En su resurrección y apariciones periódicas a sus discípulos el domingo de Pascua y después, sin

embargo, la divinidad de Jesús era más evidente que su humanidad. Por ejemplo, cuando Jesús apareció a sus discípulos el domingo de Pascua, no lo reconocieron inmediatamente. Era un desconocido total hasta que algo que él dijo o hizo les hizo darse cuenta de quién era. Así sucedió en la aparición a María Magdalena (Jn 20, 11-18), en la aparición a los dos discípulos en el camino a Emaús (Lc 23, 13-35), en la aparición a los siete discípulos en el Mar de Tiberíades (Jn 21, 1-14) o en el encargo que Jesús da a los discípulos antes de su ascensión (Mt 28, 16-17).

Los cristianos a lo largo de los siglos se han enfrentado también al tema de la misteriosa colaboración de la divinidad y la humanidad de Jesús en su celebración comunitaria de la Eucaristía. Sin ella, ¿cómo puede uno razonablemente creer que el pan y el vino se convierten verdaderamente en el Cuerpo y la Sangre del Señor Resucitado? Y teniendo en cuenta que la Eucaristía se celebra en diversos tiempos y lugares cada día alrededor del mundo, ¿cómo puede Jesús en su humanidad estar presente en el pan y el vino consagrados en cada celebración eucarística, excepto en virtud de su divinidad que trasciende las limitaciones del espacio y el tiempo? No solo el ritual eucarístico, por supuesto, sino todos los sacramentos de la Iglesia reflejan la misteriosa colaboración de lo divino y lo humano, primero en Jesús y luego en las vidas de los cristianos individuales. Por ejem-

plo, el aceite y el agua fácilmente disponibles se usan en el sacramento del bautismo para simbolizar la incorporación a la realidad espiritual del cuerpo místico de Cristo. Del mismo modo, uno recibe el perdón de los pecados a través de un ser humano que, como un *alter Christus*, encarna el amor duradero de Dios para sí mismo en este punto en el espacio y el tiempo.

El descenso a los infiernos

El Jesús resucitado se apareció a sus discípulos el domingo de Pascua, ya no simplemente como la persona que era antes de su pasión y muerte en la cruz, sino como el Cristo Cósmico, el Señor del universo. La dificultad a la hora de describir en palabras comunes las apariciones a los discípulos es una signo de que con la resurrección su divinidad había asumido un predominio sobre su humanidad. Además, entre el tiempo de su muerte y la aparición a los discípulos, había sucedido un acontecimiento lleno de dramatismo. En palabras del Credo de los Apóstoles, “descendió al infierno”. A mi modo de ver, este descenso era la condición necesaria para que asumiera el papel de Cristo cósmico.

Karl Rahner describió así de forma imaginativa esta experiencia del sábado santo: “Jesús descendió al estado de muerte. Soportó el *nadir* de la existencia humana, el lugar más profundo al cual pue-

de caer un sujeto. Y ya que se sometió a este destino, poniéndose en manos del Padre, su entrada al amor eterno fue en un primer momento experimentada como un hundimiento en la oscuridad y en el anonimato de la muerte, en ese estado real y genuino de estar muerto”.

En otro libro, sobre la teología de la muerte, Rahner exploró el significado de este acontecimiento traumático de la primera muerte y el descendimiento al infierno como el fundamento de toda la creación. Gracias a este momento Cristo se convirtió en el centro más íntimo de la creación, el lugar de íntima relación con todos los seres humanos y con el resto del mundo creado.

En mi opinión para incorporar plenamente su humanidad y la nuestra en su divinidad, Jesús primero tuvo que experimentar la muerte como todos los demás, es decir, enfrentarse con la inevitable deficiencia o finitud de la vida humana para aceptarla tal como es y trascenderla, aceptando así el don de la vida eterna ofrecido por las tres personas divinas. Pero Jesús, en su descenso al infierno, tuvo la tarea adicional de experimentar de primera mano la finitud y la imperfección del proceso cósmico como un todo para trascenderlo e incorporar el mundo creado a su divinidad y a la vida de la Trinidad.

De este modo, Jesús fue capaz de ofrecer el don de la vida eterna

no solamente a los seres humanos sino a todas las criaturas de este mundo. De ahí, que en la mañana del domingo de Pascua, durante las apariciones a sus discípulos, Jesús no era simplemente un ser humano milagrosamente transformado y completamente resarcido de las torturas y la muerte del Viernes Santo, sino el Señor de la Creación, la cabeza del cuerpo místico. Un cuerpo místico que no es solamente la Iglesia institucional, ni siquiera el cristianismo como religión extendida por todo el mundo, sino toda la creación en la medida en que participa con Jesús, Verbo encarnado, de la plenitud de la vida divina.

Resurrección en el cuerpo místico

Por tanto, las personas son también resucitadas, pero no tanto como individuos transformados milagrosamente, que también, sino como participantes en el cuerpo místico de Cristo que abarca en primer lugar a toda la humanidad, y después a toda la creación. Como Jesús, “el que inicia y consuma la fe” (Hch 12,2), las personas ya no estarán limitadas por las condiciones de un cuerpo físico, con sus necesidades de comida, ropa, sueño o descanso. Sin embargo se reconocerán entre ellas a nivel individual. Su realidad primaria será coexistir con Jesús en una realidad corporativa inmensamente más amplia que abraza toda la

creación. El precio inevitable de la incorporación a esta realidad social de orden superior será, por supuesto, un reordenamiento de la identidad personal, lejos de la preocupación por el yo y por las necesidades y deseos exclusivamente individuales, y orientada hacia el bien común de una vida dentro de la comunidad cósmica.

Tal vez este precio sea demasiado alto para algunas personas que tendrán que enfrentar el desafío de un cambio dramático de valores en relación a su vida terrena. Si esto sucede así, es posible que estas personas desorientadas vivan separadas de quienes han aceptado el don de la vida eterna y viven felices en comunión con Jesús resucitado, con el Padre y con el Espíritu Santo. Separadas y formando una especie de “contra-comunidad”, un grupo diverso de individuos, totalmente absorbidos en el cuidado de sus propias necesidades y deseos, y que encuentran en la relación entre sí una maldición más que una bendición. A uno le viene a la cabeza el sarcástico comentario de Jean Paul Sartre: “El infierno son los otros”. No obstante, también se puede conjeturar que, a su debido tiempo, serán muchos los habitantes de esta contra-comunidad que se den cuenta del error y la limitación de una vida separada de cualquier contacto afectivo positivo con los otros, y se conviertan al amor, necesario para participar en la vida eterna como miembro constituyente del cuerpo místico de Cristo.

Comencé por referirme a los escritos de Walter Rauschenbusch y Gustavo Gutiérrez, los cuales insisten en prestar mayor atención a las implicaciones económicas, políticas y sociales del mensaje evangélico. Sin embargo, también señalé que el enfoque de muchos, si no de la mayoría de los cristianos, clérigos y laicos, parece estar situado en un enfoque mucho más individualista de la vida cristiana, en el cual la tarea principal es hacer lo que es correcto, en el momento de la muerte, para alcanzar la salvación eterna. No hay nada intrínsecamente reprochable en esta actitud hacia la vida, pero, como argumentan Rauschenbusch y Gutiérrez de modos distintos, este enfoque prescinde de la responsabilidad hacia los demás, especialmente hacia aquellos que más lo necesitan.

En este artículo, he intentado repensar la creencia en la resurrección. El cuerpo humano, todos los cuerpos físicos individuales no son cosas individuales fijas, sino unidades dinámicas continuas de componentes interrelacionados que son ellos mismos subprocesos interactivos dentro del sistema de vida propio de una determinada entidad. Visto desde este punto de vista, el cuerpo místico de Cristo es una realidad socialmente organizada trascendente que incluye no solo a todos los seres humanos sino a todas las criaturas de este mundo.

Jesús es la cabeza del cuerpo místico o el Señor de la creación.

Pero para alcanzar ese nuevo estatus ontológico, Jesús no solo experimentó concretamente la finitud o imperfección de la vida humana en su pasión y muerte en la cruz, sino también, en su descenso al infierno durante el Sábado Santo, la finitud y deficiencia de todo el proceso cósmico. Solo en virtud de esta doble penetración en la finitud de la existencia humana y creatural, Jesús, en su humanidad, consiguió liberarse de sus propias necesidades y deseos, y se dispuso a abrazar el orden superior de existencia y actividad del sistema-vida divino al cual ya pertenecía por ser una de las tres personas divinas. Esto no fue una tarea fácil para Jesús. Uno siente la intensidad y el peso de su decisión en el relato de Lucas en Getsemaní: “Padre, si quieres, aparta de mí esta copa; pero no se haga mi voluntad, sino la tuya” (Lc 22, 42).

De manera similar, argumenté que la doctrina de la resurrección del cuerpo para los cristianos individuales se entiende mejor como la participación plena en el cuerpo místico de Cristo y no como un logro personal al entrar en la vida eterna. Esto no supone negar que uno también experimentará la vida eterna en una condición humana transformada, libre de todas las limitaciones de la vida corporal en este mundo. Pero aquí el punto de atención, la razón de ser de la su-

pervivencia después de que acabe la vida terrenal, se pone en apreciar primero lo que la persona contribuyó a la vida humana mientras estuvo en este mundo, y como después en la vida resucitada continuará contribuyendo al crecimiento y la prosperidad de una realidad perdurable socialmente orientada mucho más grande que uno mismo como individuo.

¿Debería este dramático replanteamiento del significado y valor de la creencia cristiana en la resurrección del cuerpo y de la vida eterna llevar a cambios significativos en el pensamiento y el comportamiento de los cristianos dentro de la cultura individualista de la sociedad occidental contemporánea? Eso aún está por verse. Pero, viendo que la forma en que uno concibe su meta última en la vida tiene normalmente un efecto significativo a la hora de afrontar la realidad cotidiana, podemos deducir que sí. En cualquier caso, *Gaudium et spes* y las encíclicas papales, tanto antes como después del Vaticano II, aclaran que cada uno de nosotros como cristianos, y todos juntos como miembros del cuerpo místico de Cristo, estamos llamados a vivir vidas de servicio a los demás, “de la misma manera que el Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por muchos” (Mt 20, 28).

Tradujo y condensó: SANTI TORRES I ROCAGINÉ