

LA TAREA DE LA ESCATOLOGÍA CRISTIANA

Una sociedad como la de los países occidentales vive de espaldas a la escatología. Si en ella hay quien tiene la osadía de hablar del fin de la historia es para afirmar la continuidad en este mundo de una determinada ideología —el neoliberalismo— con ribetes de religión. Pero del más allá ¿quién se atreve hoy a hablar? Para el autor del presente artículo, uno de los clásicos en la temática escatológica, la tarea de la escatología cristiana consiste justamente en explicitar, sin miedos y sin complejos, qué significa para nuestra vida humana la unión con Dios más allá de la muerte.

Die Aufgabe christlicher Eschatologie, Zeitschrift für Theologie und Kirche 92 (1995) 71-82.

Quien pretenda seguir defendiendo la verdad de la dogmática cristiana, no dejará de advertir que, por conforme que sea a la razón, choca claramente con la cultura contemporánea, cada vez más secularizada. La verdad cristiana no se puede mantener adaptando la predicación cristiana a esta cultura, sino oponiéndose a ella. Lo cual no significa que el dogma cristiano haya roto cualquier relación con las vivencias del hombre actual, antes al contrario. Los que sufren el vacío del secularismo no necesitan el mensaje cristiano con menor urgencia que los de cualquier época. Pero este mensaje sólo les alcanzará si consiguen superar los prejuicios laicistas contra el cristianismo.

Todo esto hay que aplicarlo de modo especial a la escatología. No hay parte de la dogmática cristiana más radicalmente opuesta al espíritu del secularis-

mo que la esperanza cristiana en una vida ultraterrena. A la cultura secularizada y su enfática limitación al ámbito de este mundo, esta esperanza le suena a evasión del mundo. Se le achaca que defrauda a los hombres, privándoles de vivir plenamente esta vida. Se espera de la sexualidad una felicidad que por sí misma no es capaz de ofrecer y que sólo podrá obtenerse si se añade algo que la supere, es decir el amor. Se exige al orden político que realice la paz y la justicia perfecta, sin imposición de fuerza ni opresión. Pero, en nombre de este ideal, ha surgido en nuestro siglo más de un régimen totalitario. La medida de justicia y paz alcanzable en una situación determinada sólo se podrá obtener si los hombres consideran que en este mundo no se da ni plena justicia ni paz perfecta. Es menester asimismo aceptar los límites de la vida individual, sin exigir más de la cuenta a los de-

más por las esperanzas que les brindamos. Pero una persona despierta y sensible sólo podrá aceptar la limitación de esta vida terrena sin amargura o resignación, si es capaz de creer en la plenitud de vida más allá de esta existencia terrena. En otro caso, no resta más que el letargo producido por el frenesí del trabajo o las distracciones del ocio en una vida sin rumbo, agobiada por la modorra de nuestras angustias más profundas, de nuestro vacío existencial o de ilusiones terrenas irrealizables.

Nada menos que Ernst Troeltsch, portavoz del protestantismo cultural, formuló a comienzos de este siglo una frase que pone al desnudo la superficialidad de tal ideología: «el más allá es la fuerza de este lado de acá». La esperanza en una vida más allá de la muerte no sólo no es una traición a esta vida terrena, sino que capacita a aceptar con ojos abiertos su imperfección y limitaciones. Ciertamente que en la historia de la piedad cristiana se ha dado el fenómeno de una evasión enfermiza. Pero esta evasión del mundo no es el auténtico sentido de la esperanza escatológica de los cristianos, sino que ésta les ha de dar fuerzas para afirmar esta vida presente sin negar su fragilidad, a la luz de una plenitud inalcanzable por nuestras propias fuerzas, que supera todo lo terreno.

Veracidad de la esperanza

Resta desde luego por constatar si la esperanza en una vida más allá de la muerte es digna de

crédito o no es más que un engaño. Muchos han renunciado a ella por no considerarla más que una mera ilusión ante los fracasos de esta vida. Si la esperanza ultraterrena no fuera más que una ilusión, no habría sin duda mayor valentía que la de desafiar sin ilusiones su brevedad. Pero ¿de dónde brotaría esta valentía que no incidiera en resignación o en la ilusoria exigencia de realizar en este mundo de acá lo que antes se esperaba del más allá?

La teología cristiana no puede dejar sin respuesta la pregunta sobre la verdad de la esperanza escatológica ni contentarse con apelar a la autoridad de la Biblia. La revelación bíblica es ciertamente la base de la esperanza cristiana. Pero, si esta esperanza es fundada, no bastará aducir sin más la autoridad de la Biblia como palabra de Dios. Ciertamente que se da un fundamentalismo bíblicista que se comporta de este modo. Pero la imposición de la decisión fundamentalista en pro de la autoridad de la palabra divina, sin profundizar en los contenidos bíblicos, no es la auténtica fe cristiana, consciente de su libertad por basarse en la claridad divina.

¿Qué actitud debemos, pues, tomar respecto al contenido de verdad de la esperanza cristiana? La teología no debe enfrentarse tan sólo con el escepticismo del mundo, sino con el prolongado desarrollo del análisis crítico de las ideas escatológicas a lo largo de la historia de la teología moderna y oponerse a su eficaz tendencia demoledora. ¿Puede ha-

cerlo con buenas razones?

Para empezar, tengamos presente que la esperanza escatológica más allá de la muerte tiene su raíz en la fe en Dios eterno y no se sostendría ni un solo instante sin la fe en Dios. Era, pues, comprensible que los teólogos propugnadores de la desmitologización pretendieran contentarse con la fe, dejando de lado ulteriores elucidaciones sobre una vida después de la muerte. Lo realmente decisivo es la unión con Dios eterno. Lutero traducía con cierta libertad el salmo 73, 25: «Si tan sólo te tengo a ti, ya no pregunto por el cielo y la tierra». Quien tenga su vida de este modo centrada en Dios, puede seguir con el salmo y decir: «aunque se consuman mi espíritu y mi carne, Dios es mi fortaleza y mi herencia para siempre».

No hay, en efecto, nada más que decir, porque en la unión bien entendida con Dios eterno se contiene cuanto pueda ser objeto de nuestra esperanza escatológica. Pero ¿qué abarca en realidad? ¿qué significa para nuestra vida humana y su limitación la unión con Dios más allá de la muerte? Explicarlo es la tarea de la escatología cristiana y tal explicación no es nada superficial: la renuncia, aparentemente devota, a pensar en una vida individual y colectiva después de la muerte, deja traslucir cierta confusión respecto a nuestra unión con Dios por la fe. Esta fe no puede ser un piadoso nihilismo, pues Él quiere la vida de sus criaturas — tanto la de su pueblo elegido como la de cada uno de sus

miembros— y, en su Hijo Jesucristo, la vida de la humanidad renovada. Si esto es así, es obvio que el hombre, como criatura de Dios aspire a una vida en el más allá. Esto no es mera expresión de un egoísmo sin límite o de un ansia de vida sin fronteras: la voluntad del creador justifica el hambre de vida, que no se sacia con esta vida terrena, sino con nada menos que la participación en la eternidad divina.

La tetralogía escatológica

La esperanza del creyente en la unión sin fin con Dios, participando de su vida eterna, requiere una explicación, tanto de cara a su destino a vivir en sociedad, como de cara a su relación con el mundo de la creación en que está inmerso. Habrá que explicar qué significa que la existencia finita y temporal del hombre participe de la misma vida eterna de Dios, y aclarar cómo esto ocurre únicamente en Jesucristo, en la participación en su relación filial con el Padre. Con esto aludimos ya a los temas tradicionales de la escatología cristiana: *resurrección de los muertos*, *Reino de Dios*, *juicio final* y *retorno de Cristo*. En la *resurrección de los muertos* se trata del destino de los individuos a vivir con Dios más allá de la muerte. La expectativa de la plenitud del *Reino de Dios* toca el aspecto social de esta esperanza, referida a toda la humanidad. El *juicio final* tiene que ver con el modo como esta existencia autorrealizada del hombre se presentará a la presencia del eterno Dios sin hundirse hasta el

fondo de su nada. Y la postrera *venida de Cristo* explica cómo es esto posible gracias a la participación en la relación filial de Jesucristo al Padre. En todos estos temas se trata, por tanto, de aspectos parciales de un único hecho: la unión con Dios eterno por encima de nuestra existencia, finita y alejada de Él, pero de tal modo que precisamente a esta finitud de nuestra existencia se le otorgue la unión con Dios y su eterna majestad.

Al ocuparnos de estos aspectos particulares, la unidad de la esperanza escatológica que acentuamos pasa necesariamente a segundo término. Únicamente después de haber tratado los temas particulares de la escatología se podrá captar su íntima relación y unidad. Pero este resultado será a su vez la comprobación de que los temas particulares se han estudiado correctamente. Si la unión con Dios eterno es el objetivo de la esperanza escatológica, los diversos aspectos de este tema no podrán ir desligados entre sí, sino que deberán mostrar su relación mutua, sin perjuicio de sus eventuales peculiaridades.

Resurrección de los muertos y Reino de Dios

Cada uno de estos temas lleva consigo su propia dificultad. Para los dos primeros, la esperanza en la resurrección de los muertos y en la humanidad restaurada en el Reino de Dios, Karl Rahner subrayaba la correlación entre la antropología teológica y la esperanza escatológica. La teología no

debería ocupar el último lugar. Fundar la esperanza escatológica en la promesa de Dios no está en desacuerdo ni con su actividad creadora del hombre ni con la suposición de que en la esperanza escatológica se trata precisamente de su plenitud.

De otro modo no se podría pensar en el contenido del futuro escatológico ni como objeto de promesa ni como objeto de esperanza. Por esto han dicho también acertadamente, no sólo Karl Rahner sino ya antes Paul Althaus, que, al hablar de la resurrección de los muertos, se habla ante todo de la plenitud de la existencia individual más allá de la muerte; el Reino de Dios se refiere, en cambio, al cumplimiento del destino de los hombres a vivir unidos en sociedad. Esta vida en sociedad viene condicionada por la paz y el derecho, ya que la paz presupone un estado de mutuo reconocimiento, en el cual se atribuye a cada cual lo suyo y cada uno contribuye aportando su parte a la vida de la sociedad. Renunciar a la paz destruye cualquier sociedad, pero la realización del derecho en la convivencia humana resta siempre imperfecta y la paz, en consecuencia, siempre será frágil.

Esto depende, no en último término, de que todo orden jurídico, si quiere mantenerse vigente, exige un orden ejecutivo ejercido por hombres, lo cual lleva consigo que a veces se den arbitrariedades o rigidez inevitables en la interpretación y, en consecuencia, injusticias, aun con la mejor voluntad de los gobernantes.

Dado que en este mundo no cabe prever el fin de las reyertas y reivindicaciones, ya los profetas Miqueas e Isaías ponían ante los ojos de sus contemporáneos un futuro en el que los pueblos dejarán que sea el Dios de Israel el árbitro de sus peticiones. Únicamente la sustitución de todo gobierno humano por el de Dios aportará la justicia y la paz duradera. Fuera de este ideal, todos los esfuerzos humanos por afirmar el derecho y la paz entre hombres y naciones se caracterizarán por el carácter provisorio y la inconsistencia de sus disposiciones. Por importantes que sean esos esfuerzos, los cristianos harán bien en precaverse de la ilusión de que pueda alcanzarse una paz definitiva y menos aún al margen de Dios y la religión. La esperanza bíblica dice, al contrario, que la realización definitiva del derecho y la paz sólo será posible sobre la base de la fe universal en el único Dios. Todo lo demás no será más que aproximaciones, orden humano de emergencia, y, cuanto más se convenza uno de esto, tanto más probabilidades habrá de cierta perpetuidad de un estado de justicia y paz, aunque siempre quebradizo.

Si se piensa qué significa el Reino de Dios en el sentido de las promesas proféticas, o sea, la sustitución de todos los gobiernos por la unión de los pueblos por la fe, es evidente que no nos enfrentamos a un objetivo histórico realizable por mano de hombre. No se ha de llevar a cabo ni mediante un imperio universal fundado en la fe ni por la misión

católica de la Iglesia, sino por la capacidad de compromiso de todos los enamorados del mundo. Ciertamente que la esperanza en el Reino de Dios puede servir de punto de orientación de nuestro proceder, pero, como estado acabado, pertenece al más allá de la historia, o mejor, del fin de la historia, marcada por el comportamiento humano y sus antagonismos.

La comunidad litúrgica de los cristianos ruega, junto con los judíos, por la venida del Reino de Dios; y recuerda su inicio en la misión de Jesús. Este sentido de la esperanza del Reino de Dios como final de la historia viene a coincidir con el de la esperanza en la resurrección, que trasciende más allá de esta vida terrena. Lo que importa es, ante todo, el futuro individual de cada uno más allá de la muerte por la unión con Dios vivo, a la que la muerte no pone fin. La idea de la resurrección corporal de los muertos tropieza con dificultades tan evidentes y en apariencia insuperables que la apologética cristiana las ha tenido que afrontar desde los comienzos.

Aquí está, para empezar, la experiencia demasiado real de que los cadáveres se corrompen en sus sepulcros: ¿cómo podrá el mismo cuerpo resurgir a la vida después de un tiempo más o menos largo? ¿cómo podrá ser la misma persona quien despierte de la muerte, habida cuenta de la interrupción larga o breve de la vida por la muerte y la putrefacción? Esta segunda pregunta la ha respondido la tradición teológica

desde el siglo II mediante la idea de la inmortalidad del alma, que, al morir el hombre, se separa del cuerpo hasta que vuelve a unirse a él en una corporalidad renovada por la resurrección. El alma es, por tanto, la raíz de la continuidad e identidad de la existencia por encima de la muerte. La doctrina católica ha modificado muy considerablemente la idea platónica del alma inmortal, al no verla ya pasando por una serie de reencarnaciones, sino como componente de la unidad psico-somática del individuo, la cual por sí sola no es plenamente hombre, de modo que, para la felicidad del hombre total, se requiere que el alma vuelva a reunirse con su cuerpo resucitado.

Esta es la base antropológica y la justificación de la fe en la resurrección, que propone la teología cristiana desde el escrito apolo-gético de Atenágoras, en el siglo II. En él se presenta por primera vez la inmortalidad del alma como participación de cada individuo, con su historia particular, en la eternidad de Dios, a diferencia de la reencarnación platónica, que veía el alma paseando de un individuo a otro, como quien cambia de vestido. Este es un tema de gran importancia para la contraposición de la esperanza cristiana con las teorías de la reencarnación y su derivación hacia la antroposofía. La esperanza cristiana concierne al individuo concreto en la irrepetible historia de su vida individual. A este individuo se le promete la participación en la vida eterna de Dios. Esto distingue la esperanza bíbli-

ca y cristiana en la resurrección de cualquier otra alternativa escatológica.

Las dificultades contra la esperanza en la vida individual más allá de la muerte son muy serias aun en el campo de la imaginación, al margen de su posibilidad real, y creo que sólo se pueden solucionar pensando en que, en el instante de nuestra muerte, la vida que hemos vivido pasa sí para nosotros, pero en modo alguno para Dios. Se conserva en el recuerdo divino. La continuidad de nuestra identidad personal más allá de la muerte no la garantiza ningún componente de nuestro ser que haya logrado escapar a la muerte, sino única y exclusivamente la omnipotencia de Dios, que es muy capaz de conferir de nuevo la existencia personal a nuestra vida vivida. Desde este punto de vista desaparece la dificultad que rechaza aun el mero intento de imaginarse la continuidad idéntica de nuestro ser más allá de la muerte. Tomás de Aquino advirtió ya que para la resurrección corporal no se requiere la identidad de materia de nuestro cuerpo, ya que sus componentes materiales van cambiando sin cesar aun en esta vida: la identidad de nuestra persona con su única e inconfundible historia queda salvaguardada por el hecho de que, ante Dios, no queda destruida ni aun en la muerte.

Resurrección y juicio

De la infinidad de aspectos inherentes a la esperanza en la resurrección, mencionemos aquí

tan sólo dos: la relación entre resurrección de los muertos y juicio, junto a su carácter de acontecimiento que cierra los tiempos.

En la tradición judía en que se desarrollaron, hallamos ya cierta relación exterior entre los diversos modos de concebir la revivificación de los muertos y el juicio final, en cuanto el juicio, que ha de restablecer la justa valoración de las obras, presupone la resurrección. La identidad de las personas ha de estar garantizada si se quiere que cada uno pueda recibir el juicio definitivo de su vida. Una correlación más profunda la vemos en que resurrección significa transformación, por lo menos transformación en una nueva forma de vida; y de modo parecido en la respuesta de Jesús a los saduceos: «serán como los ángeles en el cielo» (Mc 12, 25). Según algunas concepciones judías, como en el Baruc sirio, esta transformación será consecuencia de la sentencia divina: los malos reciben una figura horrible, los buenos serán glorificados. En cambio, Pablo identifica, al menos para los fieles, resurrección y transformación. ¿No significa esto que resurrección y juicio están más íntimamente relacionados entre sí de lo que se acostumbra a admitir? En 1 Co 3, 13-15 se compara el juicio con un fuego que quema cuanto no resiste ante la presencia de Dios y que tiene a la vez la función de purificar los metales nobles. Si se piensa en que la transformación del fiel en la resurrección de los muertos se describe igualmente como transfor-

mación en la luz de la gloria ¿puede dudarse de que la luz de la gloria y el fuego purificador del Juicio se han de concebir como una misma y única realidad?

La efímera vida que hayamos vivido alejados de Dios, para poder subsistir ante su presencia eterna ha de ser transformada por la luz de la gloria eterna. Pero mientras hay hombres que ya en esta vida ansían por esta transformación y se preparan a ella por la penitencia, otros la temen como un aniquilamiento. Desde esta perspectiva, la discriminación de la sentencia se mantiene como elemento esencial del juicio, pero pierde la odiosa apariencia de crueldad, a la vez que se evita la simplista evasión de la salvación universal, o sea, la tolerante reconciliación aun de lo que excluye toda reconciliación. Según Pablo, esto afecta a todos (2 Co 5, 10), pero los fieles se salvarán aun cuando se quemen sus obras (1 Co 5, 10). ¿Habrán también personas en quienes el fuego consumidor no deje nada en absoluto? Muchas frases bíblicas parecen persuadirlo, pero más bien en tono de amenaza contra quienes se ufanan de su autosuficiencia. ¿No ha sido creado todo hombre a imagen de Dios, que se ha manifestado en su Hijo? ¿no queda nada, en cada vida, en que Dios pueda reconocer su intención creadora? Dejemos el último juicio al mismo Dios.

Más importante que anticipar esta sentencia es constatar que la purificación del juicio se extiende a todos, cada uno a su manera, y que significa a la vez nuestra

transfiguración en la luz de la gloria divina. La salvación que nos trae la resurrección significa la transformación de nuestra vida terrena en la escatológica del hombre nuevo, que ya se ha manifestado en Jesucristo. Circunstancia que habrá que tener en cuenta para comprender el retorno de Cristo. Pero antes de tratar este tema debemos referirnos al carácter de final de la historia del acontecimiento escatológico de la resurrección, de la plenitud del Reino de Dios y del juicio. También la expectación del retorno de Cristo forma parte de este acontecimiento final del que se ocupa la escatología.

En los años veinte, y aun mucho antes, era frecuente hablar despectivamente de la escatología del fin de los tiempos. Se veía el *quid* específico del mensaje del Reino en las palabras de Jesús que lo mostraban como irrumpiendo ya en los fieles (Lc 11, 20). Según Juan, el juicio alcanza a este mundo (Jn 12, 31) precisamente en el encuentro con la palabra divina (12, 48). Esta concentración existencial de salud y juicio en el presente, parecía ser la liberación de la dificultad que la escatología tradicional representaba para su imagen del mundo. Sin embargo, Paul Althaus, uno de los propugnadores de reducir las expresiones escatológicas a la vivencia presente de la fe y cuyo tratado de escatología fue normativo durante decenios, revisó su juicio y en ulteriores reediciones defendió un reconocimiento más justo de las expectativas orientadas hacia el fin de la historia.

Sin la escatología de la consumación de los siglos, la conciencia cristiana perdería la unidad entre el destino individual y el universal. Y esto vale también para las recientes teorías de una resurrección de cada uno frente a sí mismo de cara a la muerte. El hecho que, según la expectación bíblica, la resurrección de los muertos haya de ocurrir al fin de los tiempos, relaciona el futuro definitivo de cada uno con el de toda la humanidad. Que la resurrección de Jesús, según el mensaje pascual, se haya anticipado ya en medio de la historia todavía abierta no contradice el carácter conclusivo de la resurrección de los muertos, antes al contrario presupone su dependencia del fin de la historia, ya que en Jesús ha ocurrido ya lo que todavía espera a todos como su último futuro.

También la expectación de la plenitud del Reino de Dios expresa la relación entre escatología individual y universal, por su conexión con el cataclismo inherente a la resurrección final, condición esencial para que todos los hombres de las diversas generaciones participen en la plenitud de su destino social. A diferencia de las formas secularizadas de esperanza en un reino, como la sociedad sin clases de los marxistas, de cuyas bienaventuranzas participaría tan sólo una generación futura sacrificándose por el camino a los fautores de este futuro liberador, la escatología cristiana del fin de los tiempos une el último destino individual con el de la humanidad entera y viceversa. De este modo y con la mirada puesta

en este futuro supera la contradicción entre individuo y sociedad.

La escatología del fin de los tiempos tiene además la ventaja de incorporar toda la creación en la plenitud futura de la humanidad. Resurrección de los muertos y realización definitiva del Reino de Dios en este mundo requieren un nuevo cielo y una nueva tierra. No sólo se ha de transformar la vida de cada uno, si quiere mantenerse ante la presencia eterna de Dios, sino que aun cielo y tierra reclaman esta transformación. Este sentido amplio de la esperanza cristiana es el que corresponde a Dios, creador de todas las cosas, hacia el que tiende; orientación irreconciliable con cualquier limitación egoísta de la esperanza ultraterrena. La esperanza cristiana ha de abarcar toda la creación.

Estética

Éste podría ser un punto de partida para una Estética teológica. La metamorfosis estética del objeto representado en una obra de arte se podría relacionar con la transformación escatológica de nuestra vida terrena, que incluye tanto el juicio como la gloria. El arte cristiano ha expresado esta transfiguración en sus grandes obras, haciendo así presente algo de la esperanza escatológica. No es éste el lugar para hablar de los peligros a que está expuesta esta osadía. Renovar la conciencia de la relación entre la percepción estética y la escatología cristiana podría ser una de las tareas de

futuros trabajos teológicos.

Pero precisamente la relación de la esperanza escatológica con la expectación de un cielo nuevo y una nueva tierra parece haber complicado, a principios de siglo, la escatología tradicional en una insalvable contradicción con la imagen científica del mundo. Esta oposición se había preanunciado ya en la conciencia de los dos siglos anteriores, aumentando progresivamente. Pudo ser un motivo decisivo para el conato teológico de reducir la escatología a la vivencia de la fe. Sin embargo, conviene que cuando se lo imponen buenas razones, la teología se distancie de la imagen contemporánea del mundo y aun de la ciencia, en lugar de adaptarse precipitadamente a cualquier novedad. En la situación actual, parece que esta tensión va perdiendo virulencia o, al menos, cambia de aspecto. Entre multitud de ensayos, a menudo muy especulativos, la cosmología física ha llegado también a reconocer la inesperada actualidad del fin de los tiempos que preconiza la escatología cristiana. Ya no cabe decir que el fin del universo sea inimaginable. Se puede aceptar con mayor o menor escepticismo teorías como la del físico americano Frank Tipler: en todo caso resulta evidente cierta apertura en la discusión entre cosmología y escatología cristiana, con renovado encono, pero también con nuevas oportunidades para la teología.

Vendrá en gloria

Al comienzo de este artículo

hacía constar que la confianza y firme unión del fiel con Dios eterno es el núcleo de toda esperanza escatológica. Si, a pesar de su limitación y contingencia, un hombre, está en verdadera relación con Dios, esta unión no puede terminar ni con la ruptura de nuestra vida por la muerte. Pero unión con Dios más allá de la muerte no significa disolución de nuestro ser terrenal en el océano sin fin de la vida divina. El creador del mundo quiere precisamente que sus creaturas tengan una existencia distinta de la suya. Y la creatura únicamente podrá mantenerse ante Dios si reconoce su divinidad, aceptando la propia limitación de ser creada. Así y sólo así podrá relacionarse eternamente con Dios: en la subordinación del hijo al padre, participando en la relación de Jesús con el Padre. Esto hace la expectación del retorno de Cristo inseparable de los demás aspectos de la

esperanza cristiana. Ésta es tal vez la parte de la escatología tradicional que más necesita ser profundizada y apropiada con nueva comprensión.

Pablo dice que los fieles saldrán al encuentro de Cristo para «estar siempre con el Señor» (1 Ts 4, 17). Su venida y nuestra resurrección para unirnos con Él se identifican. De manera semejante leemos en 1 Co 15, 49 que al resucitar seremos *imagen* del nuevo Adán, transformados por el Espíritu de Dios. Y, en Flp 3, 21, que seremos semejantes a su cuerpo glorificado, partícipes con Él como miembros del mismo cuerpo. Así es como el retorno de Cristo pondrá fin a la historia de la salvación, realizando la comunión de una humanidad renovada en el Reino de Dios, cuyos miembros estarán unidos al eterno Dios y entre sí en la participación de la unión del Hijo con el Padre.

Tradujo y condensó: RAMON PUIG MASSANA

Hiciste la belleza

Hiciste la belleza
porque sabías que mis ojos
exultarían viéndola

Me esperabas en la muerte
porque sabes
que necesito verTe

PEDRO CASALDÁLIGA, *El tiempo y la espera*, 1986, p. 110.