

## a) el "regne dels morts":

El fet de la mort vol dir dues coses: perdre la condició de "vivent" i no participar dels béns de l'Aliança (57). L'home mor no sols en i per el món, sinó també "als ulls de Déu". L'esperit -el ruah-, quan l'home mor, deixa la carn -el basar- i torna a Déu; i l'home-nefesh "va al shéol"(58).

ció de Yahvé (Sal 88,6.11-13). Pero el nuevo anuncio dice que Yahvé actúa con su poder en el mundo de los muertos. Parecida es la certeza que se encuentra en Sal 139,8: 'Si quisiera bajar al mundo de los muertos, también allí estás tú'. Si solo Yahvé es Dios, no se puede desconocer que la muerte no puede tener poderío alguno, donde a Yahvé no le sea posible intervenir... La confianza de que Dios dispone libremente sobre la muerte y la vida da a Job 14,13-17 una nueva posibilidad de esperanza... De manera totalmente distinta indica Sal 63,4 cómo la benevolencia de Yahvé trasciende la vida: 'Mejor es tu fidelidad que la vida'. La superación de la angustia de la muerte se manifiesta no en una cierta esperanza del más allá, sino en la serena certeza de que la comunión con Yahvé por razón por razón de su fidelidad no se puede acabar con la muerte. Este aspecto se percibe en la idea del arrebatamiento (lkk) es Sal 49,16: 'Dios salva mi vida él me arranca del poder del mundo de los muertos'. El pensamiento es conocido por las tradiciones de Henoc y Elías (Gen 5,24; 2Re 2,3.5). Ante Yahvé no hay, pues, sólo la alternativa entre vida y el ser aparente en el mundo de los muertos, sino que existe una tercera posibilidad: la unión vital permanente con él. El orante del Sal 73,23ss es quien habla más claramente de esto: 'Siempre estoy contigo, tú me mantienes con tu diestra. Me guías según tu plan. Y luego en gloria me arrebatas! En la idea del arrebatamiento se incluye la esperanza de una unión con Yahvé que ni la muerte del cuerpo puede romper: 'Aunque mi carne y mi corazón se consuman, es Dios, con todo, mi porción por siempre' (v.26)... La vida de aquel cuyo sustento es Dios mismo no puede acabar en muerte: 'Sí, quienes de ti se apartan, mueren... Mas yo en Yahvé he puesto mi refugio' (v.27s). Al final de la vida de este orante resplandece, pues, la verdad contra la tesis de la felicidad de los impíos. Es posible que primordialmente no se trate más que de una esperanza individual de piadosos levitas. Fundamentalmente y en general el pensamiento apocalíptico favorece la certeza de que hay Dios. 'Si Dios es todo en todo, en la apocalíptica no puede existir consecuentemente muerte alguna' (V.Maag, Tod,30s). En Is 25,8 leemos esta sentencia fundamental: 'El destruye la muerte para siempre. Y el Señor Yahvé enjuga las lágrimas de todo rostro y hace desaparecer la ignominia de su pueblo en todo el mundo'. Aquí el panorama completo se presenta ante todo como esperanza de Israel. Y lo mismo ocurre en la primera promesa de la resurrección en Is 26,19... Es Dan 12,2 quien da el último paso y no limita ya la esperanza a los piadosos del pueblo de Dios... Con eso se niega radicalmente que el señorío de Dios permita radicalmente un caer en la muerte o un evadirse en ella. Aquí existe también una transfiguración de los 'sabios' y de los que 'han conducido a los muchos israelitas', tal que Israel no la conocía para el paso al reino de los muertos (Dan 12,3). El conocimiento de Yahvé ha superado, por tanto, en distintas etapas el vacío teológico de la muerte sin abandonar, por otra parte, los dos principios que delineaban ese vacío: la muerte está enormemente distante de Dios y no es una potencia independiente".

(57) Cf. WOLFF, o.c., pp.146-147, on cita els salms 88 i 115, i l'oració d'Ezequias (Is 38,18ss).

(58) Diu RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.71-73): "El lugar de los muertos ha de ser el scheol... La etimología más ahherente al sentido del término en numerosos pasajes es la de schohal = ser profundo. El scheol, en efecto, a semejanza del Hades griego o el Arallu asirio-

El shéol és el gran lloc de reunió a l'interior de la terra, on els morts s'aixequen i parlen com fantasmes, és una força personificada que fa viure en tensió als seus habitants i que, fins i tot, amenaça els mateixos vivents (cf. Is14,4-15; Sal 49,14-16; 88,4-8; 18,5-6; 116,3). La maledicció que pesa sobre el culte als morts (59),

---

babilonio, es un mundo subterráneo; los que van a él han de descender (Gen 37,35; 42,38...), de suerte que a los muertos se les designa tópicamente como 'los que bajan a la fosa' (Sal 28,1; 30,4...). Esta ubicación del reino de los muertos en las regiones inferiores de la tierra, 'en las profundidades del abismo' (Sal 63,10...), no está desprovista de intención teológica: el scheol está en el extremo opuesto del cielo, lo más lejos posible de la morada de Dios. Se refuerza sí plásticamente la idea de excomunión a que aludíamos más arriba: entre Dios y los muertos se interpone una distancia insalvable; los refaim quedan fuera de la esfera de acción de Dios. Distancia, además, que imposibilita una vuelta al mundo de los vivos; el scheol es el lugar sin retorno, la condición de los muertos es irreversible. Es sobre todo en el libro de Job donde se insiste repetidamente sobre este punto... El scheol aparece, en general, como residencia indiscriminada de todos los muertos... A esta nivelación del destino posmortal no obstan algunos textos (probablemente residuos de una tradición más antiguos) en los que parece establecerse una diferencia de rango entre los difuntos, que conservarían su jerarquía social: Is 14,18.20; Ez 32,22-27. Pues la desigualdad, a más de ser puramente accidental, no se debe a consideraciones de orden moral sino más bien al reflejo póstumo de la gloria que rodeó al difunto en la tierra. El scheol, en resumen, es la morada de todos los muertos, no el ámbito de retribución de cierta categoría moral de muertos. Si la situación de sus habitantes es penosa, hasta el punto que algunos textos lo llaman 'lugar de perdición' (Sal 88,12; Jb 26,6...), ello es debido no tanto a una disposición de la justicia distributiva como a la concepción bíblica de la vida y la muerte".

(59) WOLFF (o.c., pp.144-145) escriu: "Ya en el Deuteronomio y en el código de santidad se prohíben todas las prácticas y costumbres que de alguna manera cuentan con la vuelta o el poderío de los muertos (Dt 14,1s; 18,11; Lev 19,27s; 20,6.27). En cuanto podemos observar, la fe en Yahvé se muestra especialmente intolerante contra todas las formas de culto a los muertos. Sería 'totalmente falso despreciar el poder tentador que se desprendía de esta esfera y, por otra parte, la fuerza de abstención que Israel tenía que poner a prueba para renunciar a toda comunión sagrada con sus muertos' (G.v.Rad, Teología del Antiguo Testamento I, 348). Pues los vecinos de Israel la cultivaban, como muestran los cultos de las divinidades que mueren y resucitan. Ez 8,14 encuentran incluso en Jerusalén mujeres que lloran a Tammuz, el dios de la vegetación estival muerto, originario de Mesopotamia. Yahvé por el contrario, aparece únicamente como 'el Dios viviente', ante todo en la polémica contra dioses extraños (Jos 3, 10; 2Re 19,4; Os 2,1)... A esto corresponde el celo con que las leyes veterotestamentarias declaran como 'impuro' (tame) ante Yahvé cuanto de alguna manera está en contacto con la muerte. Núm 19,11 declara en general: 'El que toca a un muerto queda impuro siete días'. Y el v.16 extiende esta prescripción a todo el que 'en pleno campo toque a un muerto a espada, huesos humanos o un sepulcro'. La impureza que se desprende de los cadáveres humanos o animales tiene una fuerza infecciosa extraordinaria. Incluso las cosas que tienen contacto con ellos se hacen impuras, por ejemplo, utensilios o vestidos (Lev 11,32-35)... Contra la impureza causada por algo muerto no ayudan las purificaciones corrientes... Se rechaza decididamente cualquier concesión y mucho menos cualquier apariencia de divinización de los muertos y del poder de la muerte. Se excluye, por consiguiente, cualquier incorporación del culto a los muertos en la vida de fe de Israel".

fa que el sepulcre -que és una mena de signe del poder de la mort- sigui culturalment i culturalment "intocable".

Però el shéol experimenta una transformació progressiva, d'acord amb la creixent convicció que l'acció salvadora de Déu no pot restar ineficaç per a aquells que moren fidels a l'Aliança. En els anònims Salms místics (16; 49; 73), el shéol comença a dibuixar-se com l'habitable especialitzat pels pecadors: Is 66,24, Dan 12,2 i també Sa 5,14-23, comencen a dibuixar un altre tipus de mort, que és molt pròxima a l'infern cristià. La creença popular, en temps de Jesús, entenia clarament que al shéol hi han estances "separades" (cf. Lc 16,19-31).

b) la vida post-mortal:

El cert és que, des de la concepció veterotestamentària del shéol, que evoluciona fins a arribar a l'esperança ultraterrena, pròpia del judaisme tardà, s'ha de retenir l'afirmació bíblica que l'home rep la seva plenitud només de Déu, i per tant, que la plenitud fonamentada només en l'home no és la plenitud veritable. És des d'aquesta perspectiva que cal dir que en l'AT no hi ha ni rastre d'una "immortalitat personal" del tipus grec. La Bíblia ens suggereix dues coses: per nosaltres mateixos som incapaces de tornar al no-res, però tampoc no som immortals. La garantia de la permanència en el ser és la voluntat de Déu (60).

L'única "vida més enllà de la mort" que es pot deduir de l'experiència religiosa d'Israel és la "vida dels ressuscitats". En el shéol hi ha, evidentment, alguna mena de vida (61).

La fe en la resurrecció (62), però, resta encara sotmesa a les

(60) No estaria d'acord amb l'afirmació que acabem de fer C. POZO (Teología del más allá, Madrid 1968, pp.67-69), que defensa que en el llibre de la Saviesa, sobretot, s'expressa la fe en la immortalitat de l'ànima. RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.349-360) interpreta el llibre de la Saviesa segons els esquemes resurreccionistes.

(61) Diu RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.70-71): "Los muertos, en efecto, sobreviven; la muerte significa la pérdida de la vida, pero no necesariamente la cesación de toda forma de existencia, dado que (como se adelantó más arriba) la vida es más que existencia. Ahora bien; esa supervivencia posmortal entraña una tan categórica reducción del dinamismo propio del ser vivo que se puede hablar del difunto como del no-existente (Jb 7,21; Sal 39,14), sin que se quiera insinuar con ello que todo el hombre ha sido aniquilado, y sin que esa supervivencia pueda asimilarse a una supuesta inmortalidad del alma. Entre estos dos extremos hay que situar la designación hebrea de los muertos como refaim... El Eclesiastés describe insuperablemente la miseria de esta vida dimidiada, en la que 'nada se sabe... ni hay obra ni razones ni ciencia ni sabiduría' (Qo 9,6.10)".

(62) Diu RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.91-97): "Junto a los salmos místicos, otra serie de textos preparan el camino a la fe en la resurrección. Nos referimos a ciertos oráculos proféticos en los que, con un lenguaje fuertemente simbólico, se habla de la potestad de Yahvé sobre la muerte y del retorno de los muertos a la vida por su intervención". L'autor cita Os 6,1-3; Ez 37,1-14; Is 26,19. "Con Is 52,13 i 53,10-11 nos encontramos ante un precedente muy cercano de los textos capitales de Dn 12 y 2M 7 y 12... Hasta aquí la prehistoria de la idea de la resurrección. El primer testimonio de la idea de resurrección como testimonio categórico se contiene en el libro de Daniel. En el c.12, y en un contexto claramente escatológico (cf.11,40-12-1), se afirma... Dos puntos quedan oscuros en el texto. En primer lugar, se discute acerca del significado de la partícula mîn ("muchos de los que duermen..."); supuesto que se está tratando exclusivamente de los judíos (cf.v.1), para unos dicha partícula tiene un sentido partitivo, reforzado por el término rabbîm (muchos)... ¿Habla el texto de una

foscors de l'època: però cal dir que, en temps de Jesús, la fe en la resurrecció escatològica, a la fi dels temps, era comuna a la majoria del poble (cf. Lc 19,27-38; Jo 11,21-27).

## 2.- La retribució post-mortals.

Hi ha, en les últimes etapes de la història religiosa d'Israel, una convicció que la mort és una mena de càstig del pecat (63): és per això que la mort és pensada com excomunió (64).

Però, aleshores, ¿com s'explica la mort del just? I, més encara, si la mort és idèntica per a tothom, ¿com retribueix Déu el bé i el mal?

Les respostes a aquests interrogants no són pas fàcils. Hi ha, en primer lloc, el recurs a la vida present: Déu premia els bons amb l'abundància de béns d'aquest món (65).

(61) "Tal conexión aparece ya en el relato yahvista de los orígenes (Gen 2-3), al que remite remite el texto de Sb 2,24. Ciertamente la muerte-pena del pecado no es la muerte únicamente física, ni la inmortalidad paradisiaca consistiría en una exención de ésta; de lo contrario, volveríamos a una comprensión de la muerte puramente biológica que, como se apuntó antes, no alcanza la envergadura que el concepto tiene en la revelación. El parentesco entre pecado y muerte ha de situarse, por el contrario, a mayor profundidad, en el estrato personal de donde brota la decisión libre del hombre. En la opción de éste contra Dios (pecado) va implicada una recusación de la vida que es don de Dios (muerte). Pecado y muerte son dos aspectos de esa única realidad que es el mal. Así se explica la tranquila seguridad con que Sb 1,13 afirma que 'no fue Dios quien hizo la muerte', como no fue Dios quien hizo el pecado", diu RUIZ DE LA PEÑA, o.c., p.69.

(62) "Como consecuencia lógica de su conexión con el pecado, la muerte infiere la incomunicación con Dios; ni los muertos pueden alabar a Yahvé (Is 38,11.18-19; Sal 6,6...), ni Yahvé se preocupa de los muertos (Sal 88,6.11). La muerte supone, por tanto, una especie de verdadera excomunió. Los intentos de algunos exégetas para mitigar la crudeza de esta ruptura de relaciones, reduciéndola por parte del muerto a su imposibilidad de tomar parte en el culto litúrgico de la comunidad, y por parte de Dios a 'una providencia no tan activa como la que tiene con los vivos', parecen nacer de escrúpulos dogmáticos y no atienden suficientemente a la coherencia del pensamiento bíblico en este punto. Por otra parte, es claro que la no-relación de hecho, afirmada en estos lugares, nada tiene que ver con un dualismo ontológico que pretendiese emancipar el reino de la muerte (o del mal en general) del poder de Dios sobre toda la creación, incluso sobre la muerte misma... En realidad, la excomunió respecto a Dios en que coloca la muerte al hombre es un aspecto particular -aunque sin duda el más significativo teológicamente- de una condición general: el estado de muerte se describe como situación de 'silencio' (Sal 31,18; 94,17; 115,17) y de 'olvido' (Sal 88,13; Qo 9,5-6), es decir, de soledad existencial", diu RUIZ DE LA PEÑA, o.c., pp.69-70.

doble resurrección, 'para la vida eterna' y 'para el horror eterno'? ¿O la resurrección es sólo 'para la vida'?... En cualquier hipótesis, la resurrección se predica ciertamente de los mártires... El segundo libro de los Macabeos, posterior en algunos años al libro de Daniel, presenta un cuadro de ideas muy semejantes a las que acabamos de examinar... En Dan y 2M es Dios quien está luchando contra los poderes malignos; la resurrección es la proclamación de su victoria... Se trata, en suma, de una concepción teocéntrica, no antropocéntrica, que lucha no tanto por 'dar al hombre lo que es del hombre' cuanto por 'dar a Dios lo que es de Dios'".

Però ben aviat surgeix la crisi. D'una banda, és evident que no sembla prou just que paguin "justos per pecadors" (66), i, de l'altra, l'experiència ensenya que, en aquest món, sovint els justos sofreixen calamitats que no s'entenen (67).

En aquest context, la predicació profètica planteja la necessitat d'una retribució personal (Jer 31,30; Ez 18,1-30). Només, però, en el llindar del Nou Testament (68), els cercles apocalíptics i les

(66) "Así pues..., la primera respuesta que da Israel al problema de la retribución podría formularse en estos términos: Dios sanciona el bien y el mal con premios o castigos temporales y colectivos. La dimensión comunitaria no es tan sólo un hecho cultural común en el horizonte antropológico de los pueblos semitas. Para Israel es un hecho religioso, puesto que es el pueblo el objeto de la elección divina (Dt 7,6-8) y es con el pueblo con quien Dios ha pactado la alianza (Ex 19,3-8; 24,3-8). Será pues, el pueblo el sujeto de la retribución, el mediador entre el individuo y la justicia distributiva de Yahvé; a aquél le alcanza ésta en razón de su pertenencia a la comunidad de la alianza. Este principio está codificado en Dt 28", diu RUIZ DE LA PEÑA, o.c., p.75.

(66) "Cuando el castigo sobreviene a gentes aparentemente inocentes, se deja a salvo la justicia de Dios invocando la solidaridad de los hijos en las culpas de los padres. De esta forma llegó a hacerse popular el refrán: 'los padres comieron agraces y los hijos sufren la dentera' (Jer 31,29; Ez 18,2). Se trataba, sin embargo, de una solución poco satisfactoria. Ya Jeremías protesta contra este hundimiento de la responsabilidad personal en la colectividad y apela a un tiempo en el que 'cada cual morirá por su culpa; quienquiera que coma el agraz, tendrá dentera' (31,30). Yahvé explora el interior del hombre 'para dar a cada cual según su camino, según el fruto de sus obras' (17,10). El oráculo sobre la nueva alianza tiene su centro de gravedad en la inscripción de la ley en los corazones de cada hombre, y no en las tablas de piedra, de forma que todos y cada uno conozcan a Yahvé: 31,31-34. En estos textos resalta la preocupación por interiorizar y singularizar la relación Dios-hombre, como reacción a un colectivismo excesivo que debía gravar pesadamente sobre la autenticidad del comportamiento religioso", diu R. DE LA PEÑA, 76.

(67) RUIZ DE LA PEÑA parla en el seu llibre (pp.78-85) de la crisi de la doctrina tradicional, i cita, en aquest sentit, Jer 12,1; Ha 1,13; Mal 3,14-15, i les queixes del mateix Jeremias (15,10-18) i de molts de salms. El cas més evident és el de Job i el de Qohelet. I acaba dient: "Hemos hablado antes de realismo. Tanto Job como Qo hacen gala de un supremo respeto por la realidad que registra su experiencia. Para ser fieles a ella, son capaces de desencadenar una crisis sin precedentes en el pensamiento israelita. Tiene que haber entonces un género de experiencia de Dios que no llega a expresarse con nitidez en sus libros, pero que, como una corriente subterránea, riega secretamente estos paisajes desolados, nutriendo una fe indestructible, no contaminada ni por la iconoclastia de Job ni por el escepticismo del Eclesiastés. Hemos encontrado antes testimonios de esta experiencia de Dios. La fe bíblica en Dios no nació de una consideración racional acerca de la contingencia del mundo, ni de una exigencia ética de retribución. El Deus creator et remunerator no es un dato primero del concepto bíblico de Dios. Este se apoya fundamentalmente en una vivencia existencial de la comunión con él en el tiempo y en la historia".

(68) "La tesis de una retribución temporal e individual se mantiene igualmente en el libro de los Proverbios... En la misma línea se sitúan algunos salmos... Pero la expresión más elocuente de la protección con que Yahvé recompensa a sus fieles durante la vida es el Sal 91: sean cuales fueren los peligros que puedan sobrevenir a su existencia, quedan todos descartados por la tutela divina": RUIZ DE LA PEÑA, o.c., pp.77-78.

escoles rabíniques accentuen l'interés pel més-enllà de l'individu. Es tracta de considerar el més-enllà com una situació provisional. Així a 4Esdr 7,78-101 trobem: immediatament després de la mort, arriben totes les ànimes davant Déu, i aleshores els justos reposen fins el dia de la resurrecció, mentre els pecadors van d'un lloc a l'altre sense repòs, en el sheol.

Tercera part: LA REVELACIO CRISTIANA DE L'ESCHATON.

Capítol primer: Problemes metodològics i hermenèutics.

La revelació cristiana de l'éschaton forma part de la formidable experiència pasqual. Més encara, n'és el seu nucli fonamental.

Hem de parlar, doncs, en primer lloc d'aquesta "experiència pasqual". I ho hem de fer, tenint en compte dues coses: que aquesta "experiència", d'una banda, va ser feta a l'interior d'uns esquemes excatològics, que són els propis del judaisme tardà, sense influències importants de tipus forani (hel.lèniques, per exemple); i, de l'altra, que l'esdeveniment pasqual va significar un acompliment "diferent" de les promeses de Déu, i, per tant, una manera nova d'entendre l'home, la salvació de l'home i el futur de la salvació de l'home (1).

Aquesta "experiència pasqual" (2) ha arribat a nosaltres mitjan-

---

(1) Es sumament instructiu repasar el punt de vista de RATZINGER (Escatologia, pp.84-153) sobre la nova manera d'entendre la mort i el més-enllà de la mort en la consciència de fe de l'església cristiana. "Si se echa una mirada de conjunto sobre la dramática lucha del Antiguo Testamento en toda su amplitud, entonces puede apreciarse la unidad de los testamentos. El Nuevo Testamento no necesita formular pensamientos totalmente inéditos. Lo nuevo de él consiste en el hecho original, que incorpora y aúna todo lo que se dio hasta ahora, haciéndole alcanzar toda su plenitud: el martirio del testigo fiel, Jesús, y su resurrección... Pero queda la cuestión de qué valoración se da a la muerte en esta nueva perspectiva. Lo primero que hay que decir al respecto es que el Nuevo Testamento mantiene claramente la dirección fundamental del antiguo... El sí a la vida y el juicio que se da sobre la muerte como lo antitívino, vuleve a aparecer al final del desarrollo neotestamentario, como se ve de modo expreso otra vez en Ap 20,13ss... Al mismo tiempo, el Nuevo Testamento se encuentra determinado por el hecho mencionado antes, el cual, al parecer y solamente al parecer, opera un desplazamiento de la opción fundamental: el Cristo mismo, el verdadero justo, es en cuanto justo un sufriente y un condenado a la muerte. El justo ha bajado al sheol, al país impuro, donde no se alaba a Dios. Con este descendimiento de Jesús es Dios mismo el que desciende al sheol: gracias a ello la muerte deja de ser el país de las tinieblas abandonado de Dios y el ámbito de la cruel lejanía de Dios... Ahora es precisamente una muerte lo que al hombre se le convierte en vida... Es el momento del amor, que se convierte para él, al mismo tiempo, en el momento de la verdad, del descubrimiento de la vida" (pp.94-96); "La doctrina de la resurrección de los muertos sólo se aceptó parcialmente en el judaísmo intertestamentario y, sin embargo, se convirtió en la profesión fundamental de los cristianos. No hay duda alguna de que la razón de este cambio es fundamentalmente el hecho de la resurrección de Jesús que experimentaron y trsmitieron los testigos. Por hablar de alguna manera, el resucitado se convierite en el canon propiamente dicho dentro

çant uns "textos" que, d'un cantó, han de ser processats hermenèuticament; i, de l'altre, constitueixen la norma non normata de la fe de l'Església, transmesa en la Tradició i elaborada en les fórmules dogmàtiques (3).

---

del canon, en medida desde la que se ha de leer la tradición: a partir de él la lucha del Antiguo Testamento se interpreta como un único encaminarse hacia él, hacia el sufriente, crucificado y resucitado... Este nuevo hecho, que como tal significa el paso del Antiguo al Nuevo Testamento, estaba preparado en la palabra de Jesús, quedaba explicado... La tarea de la Iglesia en formación tenía que consistir en repensar otra vez, a la luz del nuevo hecho de la resurrección de Jesús, la antigua tradición farisea, pero relacionándola con palabras y obras del Señor, un proceso que prosigue a través de todas las generaciones en la fe de la Iglesia, tomando como base lo que se conoció en los comienzos... Tenemos que hacer una advertencia a propósito del conjunto del dato bíblico: para el Nuevo Testamento resurrección es un acontecimiento positivo, una palabra de esperanza. A partir de la fenomenología veterotestamentaria de las realidades 'muerte' y 'vida' no se puede llamar 'vida' a un perderse de la existencia humana en lo antidivino, en el vacío del fracaso. Eso representa más bien el espaldarazo definitivo a lo que se llama 'muerte'. Queda abierta esta posibilidad, que, por supuesto, no se puede confundir con la devolución de la existencia... Intentando sacar una conclusión, diríamos: la fe en la resurrección es expresión central de la profesión cristológica en Dios. Esa fe se deduce del concepto de Dios. Su carácter específico no se asienta en una determinada antropología -antiplatónica o platónica-, sino en una teología. En este sentido puede expresarse esperarse que sea capaz de asimilar antropologías diversas, expresándose en ellas. Pero también hay que esperar que esa fe se contraponga a todas las antropologías como regla crítica" (pp.112-118).

(2) Cf. X. LEON-DUFOUR, Resurrección de Jesús y mensaje pascual, Salamanca 1974, pp.265-331. L'autor presenta l'experiència pasqual a partir de dos gèneres literaris fonamentals que fan referència a l'esdeveniment pasqual: el testimoniatge (1cor 15,5-15, pp.272-279) i les narracions (pp.280-291). A continuació, l'autor fa una mena d'enquesta (pp.291-303) a tres escriptors del Nou Testament, Lluç, Pau i Joan, que han interpretat el missatge pasqual, per tal de situar-se correctament en la línia d'una interpretació actual d'aquest missatge: interpretació (pp.303-325) que, segons l'autor, "abarca los ámbitos de la revelación tenidos como fundamentales: la escatología, la eclesiología, la cristología" (p.304). L'autor acaba dient: "Intentemos, finalmente, recapitular la actitud del creyente. Yo ansío y persigo el establecimiento del reino del amor de Jesucristo en el universo entero; pero conservo ante los ojos la imagen de Jesús en la cruz. El mensaje que proclamo es sin duda un anuncio del amor (no me atrevo a decir de la gloria), pero del amor crucificado que permanece victorioso gracias a la confianza que tengo en la justicia de Dios. Reconozco el rostro de Cristo en el de mi hermano, en el del hombre desheredado y perseguido por la injusticia de los hombres; lucho para que esté menos desfigurado en su cuerpo de carne y descubra el sentido del sufrimiento. Mirando al que han traspasado, comprenderán que Dios es capaz de dar plenitud de la vida a lo que no merece llamarse vida. El acto que Dios ha realizado al devolver la vida a su Hijo Jesús se actualiza todavía hoy" (pp.324-325).

(3) A. DIEZ MACHO, en el llibre La resurrección de Jesucristo y la del hombre en la Biblia (Madrid, 1977), vol demostrar "con algunos ejemplos que el pensamiento griego -por tanto presumiblemente el dualismo griego- estuvo presente en Palestina antes de lo que corrientemente se viene admitiendo" (p.154). A continuació (pp.162-181) cita els textos en què Jesucrist parla de la resurrecció dels morts. El pensament de l'autor es manifesta clarament en la introducció (pp.

Serà, doncs, necessari, fer primer una mena de llista dels "textos" del Nou Testament que, en el seu conjunt, reflecteixin el "món escatològic cristià"; després, haurem de presentar les diverses opcions teològiques davant de les dades escatològiques del Nou Testament. Finalment, presentaré, a nivell d'status quaestionis, la meua pròpia opció teològica.

### 1.- El món escatològic cristià.

Voldria presentar, esquemàticament, els "textos" dels Sinòptics que fan referència a l'esdeveniment escatològic. En segon lloc, haurem d'inventariar les dades escatològiques dels escrits paulins. Finalment, haurem de veure l'esquema escatològic dels escrits joànics.

#### a) doctrina escatològica dels Sinòptics (4):

5-22): "La supervivencia del hombre ha sido siempre de actualidad: unos, negándola, otros, por ejemplo todos los cristianos, afirmándola. Pero es tema de especial actualidad, hoy día, por el intento de diversos exegetas y teólogos de substituir la antropología dualista griega -el hombre es un compuesto de alma y cuerpo- por la llamada antropología unitaria paleohebraea... Esta substitución, en marcha, de esquemas antropológicos, ha poblado los ámbitos de la exégesis y teología de asertos novedosos y perturbadores". Tot citant Cullmann, que nega la immortalitat natural, continua dient: "Otros derivados novedosos y perturbadores, bien o mal extraídos de la antropología bíblica: Partiendo de tal antropología 'unitaria', algunos exegetas y teólogos protestantes, estos últimos años acompañados de ciertos católicos, sostienen que el hombre resucita inmediatamente después de la muerte"; "Sigamos adelante, con otras deducciones extraídas de la antropología bíblica...: A pesar de la resurrección inmediata, los cuerpos de los difuntos siguen en las tumbas. Allí se descomponen"; "Por último, mencionaremos una conclusión, radicalmente negativa, entroncada también con la antropología hebrea antigua. Contrariamente a las anteriores deducciones, ésta la deducen exegetas radicales que niegan todo valor a dicha antropología. La Resurrección de Cristo y de los hombres son, según ellos, un mito desprovisto de toda realidad, fruto de una antropología judía antigua, periclitada"; "Antes de proceder adelante, resumamos en pocas líneas las novedades derivadas de la presea antropología hebrea, por excesivo aprecio o por total desprecio: que Cristo y los humanos mueren en alma y cuerpo; que inmediatamente después de la muerte sigue la resurrección de todo el hombre; que no hay ~~est~~ intermedio de alma bienaventurada, separada del cuerpo; que no existe la resurrección de los hombres al final de los tiempos o que coincide con la suma de resurrecciones individuales, escalonadas en la sucesión del tiempo; que la resurrección del hombre no implica la resurrección de 'su mismo' cuerpo, y que, por tanto, puede darse resurrección, olvidada del sepulcro o del cuerpo llevado en este mundo; finalmente que la resurrección de Jesús y la nuestra no implican el cuerpo, ni éste ni otro, pues son objetivación de una paleoantropología hebrea y cristiana mítica, periclitada, según la cual, no hay hombre si no hay cuerpo".

(4) Caldria afegir-hi l'anàlisi de l'escatologia del llibre dels Fets. En aquest, com en Lc, hi figura una resistència molt significativa a descriure el "temps" escatològic (1,7); sovintaja l'expressió "anunciar el Regne" (8,12; 19,8; 20,25; 28,23.31), Regne que vindrà el dia de la Parusia, però que és contemplat anticipadament pel màrtir (7, 56); i l'anunci del Regne és una crida a la conversió progressiva (2,38; 3,19; 5,31; 11,18; 17,30; 20,21; 26,20), d'acord amb la qüestió actual sobre la salvació (2,37; 16,30; 22,10), i a la disposició per a passar "calamitats" (7,10ss; 11,19; 14,22; 20,23). En el llibre hi figura abundantament el tema de la "resurrecció dels morts" (17,18. 31; 23,6; 24,1.15).



Els temes escatològics dels Sinòptics (5) susciten la qüestió sobre el pensament escatològic de Jesús, que els ~~ex~~exagesetes han resolt d'una manera molt diversa (6). En Mc hi ha clarament la convicció de la imminència del Regne de Déu (7), ja present en aquest món, al qual seguirà immediatament l'esdeveniment escatològic (8). Altres

(5) H. CONZELMANN (El centro del tiempo. La teología de Lucas, Madrid 1974) defensa la tesi que "la escatología de Lc es respecto a la concepción original de la cercanía del Reino, una construcción secundaria basada en determinadas reflexiones que 'con el tiempo' en modo alguno pueden ser ya eludibles" (p.143): de fet, "la introducción al discurso pentecostal suena como si el Espíritu fuese entendido como signo del tiempo último. En realidad Lc extiende 'los últimos tiempos días' a una época más larga, al tiempo de la Iglesia. Ciertamente: ésta es la última de las épocas en el decurso de la historia de la salvación. Pero precisamente, ello supone un cambio de sentido en la comprensión de 'los últimos días'. El Espíritu ya no es en sí mismo don escatológico, sino sustitutivo transitorio de la posesión de la salvación definitiva; El posibilita la existencia del creyente en el mundo que continúa, en la persecución; hace don gracioso de la fuerza necesaria para la misión y para mantenerse firmes" (pp.141-142).

(6) Diu RATZINGER (o.c., pp.46-54): "No cabe duda de que en el Nuevo Testamento se encuentran indicios indiscutibles de que el fin del mundo se esperaba para muy pronto. ¿A qué sedeben esos indicios? ¿Se remontan a Jesús? ¿Están remitiendo al núcleo mismo de su mensaje? Así es como piensa, al menos, la 'escatología consecuente' desde Weiss y Schweizer... Mt 24,15-22; Mc 13,14-20; Lc 21,20-23 describen la destrucción de Jerusalén... En Mt 24,29-31; Mc 13,24-27; Lc 21,25-28 a la predicación de la destrucción de Jerusalén sigue la mención sobre la vuelta del Hijo del hombre. Para nuestro problema la pregunta decisiva es ahora, cómo se consigue enlazar ambas partes, es decir, en qué sentido la destrucción de la ciudad santa, esperada para muy pronto, se relaciona temporalmente con la parusía. El modo de esta relación es característica para la perspectiva de los tres evangelistas... Si nos preguntamos para finalizar, y con los presupuestos expuestos, qué queda de todo lo dicho hasta ahora, podemos resumir brevemente y decir: Jesús predicó el mensaje del reino de Dios sirviéndose de múltiples parábolas y presentando ese reino como una realidad presente, y, al mismo tiempo, futura. Podemos afirmar que la Iglesia en formación era consciente de ser fiel a este mensaje de los comienzos, anunciando a Jesús como Cristo, como quien actúa en el Espíritu y, en consecuencia, como la forma actual del reino. Podemos afirmar que la cristiandad, mirando al resucitado, conocía una venida que ya había ocurrido. Estaba convencida de que anunciaba ya una mera teología de la esperanza. No vivía de un mero mirar al futuro, sino que podía llamar la atención sobre un ahora, puesto que la promesa se había convertido ya en presente. Por supuesto que precisamente este presente es esperanza, es un presente cargado de futuro".

(7) "Marcos lo ha expresado muy bien en el sumario del mensaje de Jesús, tal y como lo pone al comienzo del camino y actividad de Jesús: 'Se ha cumplido el tiempo. El reino de Dios está cerca; convertíos y creed al evangelio' (1,15). Este contexto se manifiesta de modo especialmente claro en toda su trascendencia en una serie de textos muy antigua, que explica la misión de Jesús remitiendo a la figura del profeta Jonás (Mt 12,38-42...)... Jesús no anunció ninguna cristología explícita. Pero las líneas de su predicación están remitiendo a él como el signo escatológico de Dios, están apuntando a su suerte como el ahora de Dios... El reino de Dios se encuentra en él, pero de tal modo que puede pasar inadvertido, fuera del alcance de la observación", diu RATZINGER, o.c., pp.37-46.

(8) Només Mt coneix e parousía tou Giou tou anthrópou (24,27), com

textos, que posen anunciats escatològics en boca de Jesús, són: Mc 12,24-27 (Lc 20,34-38); Mt 10,28 (Lc 12,4); Mt 12,41-42; Mc 9,43-48.

L'escatologia problemàtica de tots aquests textos, fa que centrem la nostra atenció, primer, en l'expressió ou mè parélthe e geneà autè méchris ou tauta pánta génetai, de Mc 13,30 (Mt 24,34) (9), i en els textos Mt 3,2 (10), Mc 9,1 (11) i Mc 14,25 (12).

esdeveniment escatològic. Quant a la comparació entre Mc 13,5-31 i Lc 21,5-36, diu CONZELMANN (o.c., pp.182-189): "Marcos elabora siempre materiales procedentes de la tradición, y ya en él podemos rastrear un cierto retraso en la parusía (v.10)". Ya él tenía como meta corregir la tradición apocalíptica (¿judáica?). Ante todo ha de modificar los enunciados referentes al destino del Templo. Lo relaciona intencionadamente con los acontecimientos del fin. En la primera parte de sus explicaciones tenemos dos datos cronológicos: outo tò télos (v.7), y archè odínon tauta (v.8). El primero de ellos ofrece un firme asidero para la tendencia que Mc persigue (¿corregir una expectativa judía, o corregir una expectativa cristiana?). Separa la expectativa general, de los tiempos de guerra. Pero puntualiza bien: oupo tò télos; es claro que porque para la esperanza cristiana no hay guerra mesiánica, sino sólo la venida supranatural del Mesías. Existe desde luego una relación: archè odínon tauta. La próxima determinación del momento nos la ofrece el v.10, donde ya se vislumbra un tiempo misionero más largo. ¿Cómo se sitúa Lc respecto a Mc? Tampoco en este gran resumen desempeña para él la cercanía de los acontecimientos ningún papel constitutivo. Lo que en Mc era alusión, en Lc queda realizado a nivel de reflexión consciente. Así va a mostrarnos el análisis. La nueva redacción de Lc 21,7... elimina esa comprensión escatológica del destino que había de correr el Templo, la cual era básica en Mc... En Lc 21,8 se introduce como complemento el tópico de la expectativa próxima. Luego se hacen las correcciones... Lucas amplía sistematizando. Pone proton y aclara el oupo marquiano. En lo que sigue, la estructura marquiana queda categóricamente quebrantada... Es decir (y resumiendo): hasta aquí se mostró el aspecto fundamental; ahora viene la explicación estructurante... La predicación universal se ha realizado ya en el presente, como pone de manifiesto la segunda parte de la obra de Lc, el cual ve por lo tanto la persecución como fase previa de los acontecimientos finales... En Lc 21,19 la salvación aparece como resultado de la perseverancia con más vigor que en Mc... Continuamente tropezamos con la misma tendencia configurativa: de la escatología actual, al martirio actual donde la perspectiva escatológica es consuelo... Lc 21,27 nos aporta el último de los datos cronológicos; esta vez es simplemente el de Mc. Pero su cualidad queda modificada merced al cambio operado en el contexto... Mientras que los diferentes procesos antecedentes a la parusía son desarrollados ampliamente, se reduce en cambio la descripción del proceso parusiaco en sí: compárase Lc 21,27 con Mc 13,26s... Al hacer la determinación temporal de la parusía se suprime Mc 13,32. Pues el Hijo sí conoce el día y la hora, pero nosotros no tenemos derecho a saberlo".(

(9) Més endavant, i en el lloc oportú, donarem la nostra interpretació d'aquesta expressió realment difícil.

(10) Contràriament a Mt 3,2, Lc 16,16 diu que el regne, que comença només amb Jesús, és anunciat després de Joan, i que tothom hi pot entrar.

(11) Cf. CONZELMANN, o.c., pp.152-153.

(12) "Añádase para valorar su significado el pasaje Lc 22,18. Se menciona aquí una vez más la 'venida'. ¿A qué alude? ¿A la parusía? Tal palabra no concierne en el sentido lucano al momento, a que vaya a venir pronto. Más bien se subraya que en el cielo no habrá festejo mientras la Iglesia sea perseguida en la tierra. ¿Alude entonces a la venida del Espíritu? En Lc es imposible identificar el Reino con

b) l'escatologia dels escrits paulins:

En els escrits paulins, hom hi pot trobar, d'acord amb l'experiència fonamental cristiana -que és l'experiència de les comunitats que ell mateix va fundar-, l'expectació per la parusia (13).

En segon lloc, Pau dóna a conèixer la seva pròpia síntesi cristiana, que, d'una banda, inclou l'iniciació actual del creient en el misteri cristià (Rom 6,1-14) -amb l'acció redemptora i reconciliadora de la creu del Crist (Rom 8,1-4; Gal 3,13-14; Ef 2,1-22; Col 1,18-23)-; i, de l'altra, l'acompliment perfecte de la redempció del Crist, amb la resurrecció corporal futura (Rom 8,11-27; 1Cor 15; Fil 3,20-21) (14).

el Espíritu. La primera interpretación tiene a la vista el interim más largo entre la Pasión y la parusia. Las palabras de esta clase aluden al entretanto (cuya duración no se puede calcular) que media hasta la parusia; así nos lo indica Lc 22,69 (a diferencia de Mc 14, 62), que es un pasaje emparentado con ellas. Una vez más queda eliminado el dato cronológico. Ahora comienza la situación que ha sido descrita (mientras que Mc habla de proceso escatológico). La remodelación lucana de los materiales tiene una meta segura: los interpe- lados no ven al Hijo del hombre; de ahí que se haya suprimido el enunciado marquiano correspondiente. En vez de eso se describe una situación duradera" (CONZELMANN, o.c., pp.167-168).

(13) Diu RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.108-109): "Pablo conserva la esperanza en una próxima parusia (1Tes 4,15ss; 1Cor 15,51ss). Acepta igualmente la interpretación que la comunidad de Jerusalén ha dado a la muerte y resurrección de Jesús, como entronización de éste en el rango de mesías (Rom 1,4; Fil 2,8-11). Pero va a reflexionar más profundamente en las virtualidades escatológicas de la resurrección; ésta, según él, inaugura el eón nuevo. Con la muerte de Cristo es el viejo mundo el que ha muerto (Gal 6,14); todo lo que a éste concierne, ha pasado (2Cor 5,17; 1Cor 7,31); la ley sináitica ha caducado (Rom 10,4), las potencias seculares están vencidas (Rom 8,38-39); la resurrección ha comenzado (1Cor 15,20; Rom 6,5). Justamente por esto, la parusia tiene que estar cerca. El tiempo que discurre entre la resurrección de Cristo y su venida final es el plazo concedido al giro de los eones, durante el cual el viejo se va desvaneciendo, a la vez que el nuevo se va manifestando; tal estadio intermedio apremia, en su brevedad (1Cor 7,29), a la decisión definitiva que deben tomar los creyentes. También en el interior de éstos se opera la mutación de lo viejo a lo nuevo y urge acelerar el proceso de transformación (2Cor 4,10). Se llega así a la misma 'ética de interim' característica del sermón de la montaña: 1Cor 7,29-31".

(14) Diu RATZINGER (o.c., pp.114-116): "En la carta a los Romanos el bautismo se interpreta como incorporación a la muerte de Cristo: bautismo significa un adentrarse en la participación del destino de Jesucristo, o sea, su muerte. Pero esta muerte se encuentra desde el fondo en camino hacia la resurrección. Por tanto, sufrir y morir con Cristo significa, al mismo tiempo, necesariamente participación en la esperanza de la resurrección. Aun más, el hombre se deja introducir en el sufrimiento de Cristo, porque es éste el lugar de la resurrección que alborea... En el segundo texto (1Cor 15) hallamos a Pablo disputando con interpretaciones nuevas de tipo espiritualista cara a la fe en la resurrección... Ignorando la presencia sacramental de la esperanza de la resurrección, presencia antes expuesta, se priva aquí al acontecimiento de la resurrección de su carácter de futuro, identificándolo con el hacerse cristiano o con el ser de tal. Es decir, la resurrección se reduce 'mística' o 'existencialmente'. Ideas de este tipo se encuentran, sin duda, en el fondo de la negación corintia de la resurrección de los muertos. En contra de ello tiene que subrayar el apóstol que la resurrección no es ahora meramente una pro-

Finalment, Pau, davant de la proximitat de la seva pròpia mort, descobreix una dimensió nova de la mort del creient: l'estar immediatament amb el Crist (Fil 1,23), malgrat tota la repugnància natural al fet mateix de la mort (2Cor 5,1-10).

c) l'escatologia dels escrits joanics:

Tot i que Jo parla amb molta força de la resurrecció futura (6, 39.40.44.54), insisteix en la vinculació actual amb la resurrecció de Crist, per la fe (15).

1Jo 3,2 -d'una manera semblant a 1Cor 13,12- parla de la benaurança del cel, com a visió beatífica (16).

mesa mística o existencial al cristiano (lo que, en definitiva, no significaría nada: la fe sería vacía, v.17); más bien se trata de una promesa de futuro tanto del hombre como del cosmos y, en este sentido, una promesa a espacio, tiempo, materia".

(15) "La concepción teo-cristológica que vimos antes en Pablo, ha llegado aquí a su forma más pura y consecuente. El evangelista ha vuelto a la plena sencillez de Mc 12,26, pero ha cambiado consecuentemente teología en cristología... La vinculación a Jesús (Jo 11,25) es ya ahora resurrección; donde se haya establecido la comunión con él, se ha superado aquí y ahora la frontera de la muerte. Es desde esa realidad desde donde hay que interpretar el discurso eucarístico (cap. 6). En él se presenta la comida de la palabra y carne de Jesús, es decir, el recibir a Jesús por fe y sacramento, como un ser alimentado con el pan de la inmortalidad. La resurrección no aparece como un acontecimiento lejano, apocalíptico, sino como un suceso en el hic et nunc. Dondequiera que el hombre se introduce en el yo de Cristo, se ha metido ya ahora en el espacio ~~entre-muerte-y-resurrección~~, por ejemplo de la vida definitiva. La cuestión de una situación intermedia entre muerte y resurrección, por ejemplo, una interrupción de la vida, ni siquiera se plantea, precisamente porque el yo de Jesús és la resurrección y, en consecuencia, la fe, que significa el contacto entre Jesús y yo, opera aquí y ahora el paso de la línea de muerte. Con esto se vuelve a hacer presente en el cambio cristológico toda la herencia veterotestamentaria. Allí se había adquirido la conciencia de que la falta de comunicación es muerte en medio de la vida y que el amor es promesa de la vida. Ahora se ve claro que existe el amor que realmente es más fuerte que la muerte. El límite entre sheol y vida pasa por medio de la existencia humana. El hombre en Cristo se encuentra en la vida y esto de modo definitivo" (RATZINGER, o.c., pp.116-117).

(16) El text no s'ha d'entendre necessàriament de la visió de Déu: pot ser la visió del Crist. Diu RUIZ DE LA PEÑA, o.c., pp.245-246: "En realidad, y desde el punto de vista teológico, la discusión entre ambas posibilidades exegéticas no modifica la doctrina del pasaje. Aun en el caso de que se trate de la visión de Cristo (hipótesis que nos parece la más probable), el acento recae sobre el modo de esa visión: 'le veremos tal cual es'.... El texto contiene todavía otra precisión. A más de afirmarse el hecho de la visión, se afirma que tal visión engendra la semejanza (con Dios o con el Hijo de Dios)... No se nos aclara la relación causa-efecto entre 'ver' y 'asemejarse', sobre la que hemos de volver en breve. Bástenos por ahora registrar el dato de que la visión es divinización y que la divinización se sitúa verosimilmente en la línea de la actual filiación divina a la hace mención el comienzo del pasaje ('ahora somos hijos de Dios')... En cualquier caso, este pasaje conecta inmediatamente el elemento 'visión de Dios' con el de 'participación en su ser' (semejanza con el ser personal de Dios); con otras palabras: también aquí el hecho de ver a Dios es entendido primariamente en clave de comunión de vida. Todo lo cual nos conduce a la designación del estadio escatológico como 'vida eterna'".

## 2.- Les diverses opcions teològiques sobre l'éschaton.

D'acord amb el caràcter multidireccional del material escatològic del Nou Testament, la teologia cristiana, fruit sovint d'una exegesi unilateral, ha remarcat un o altre aspecte del contingut d'aquest material, i l'ha presentat, si més no, com a polaritzador i clau hermenèutica de la resta (17). Al meu entendre, allò que és central i medular, i el pal de paller de tota la resta, és el convenciment que l'esdeveniment escatològic ja s'ha produït en la persona i el missatge de Jesús de Natzaret. L'àmbit, però, d'influència d'aquest esdeveniment és el que ofereix més possibilitats a les diverses opcions teològiques.

### a) primer tipus d'opcions: les que fan referència al mateix esdeveniment:

#### 1) L'éschaton, com a transcendent.

Les arrels luteranes de l'escatologia protestant de l'actualitat (18), han influït poderosament en alguns teòlegs d'origen alemany (19), en el sentit de negar la validesa de la "història", preci-

(17) RATZINGER (o.c., pp.50-54), a partir de la constatació de què, en els discursos escatològics dels Sinòptics, hom no pot evitar la impressió de la proximitat temporal de la parusia i de la fi del món, fa les següents observacions: "Tres cosas hay que decir, ante todo: a) Lo primero es que el único Evangelio nos llega únicamente a través del cauce de los cuatro Evangelios (Juan también). La palabra de Jesús no se da más que como palabra oída, como recibida por la Iglesia. b) Esto quiere decir que el Evangelio no existe frente a la Iglesia como 'algo independiente' y cerrado en sí mismo. Ahí radica el error metodológico fundamental del intento consistente en reconstruir una ipsissima vox Jesu, que sería el criterio para juzgar tanto a la Iglesia como al Nuevo Testamento... c) La idea más importante me parece ser ésta: en la literatura neotestamentaria queda abierta la diferencia entre esquema y realidad mucho más respecto a la cuestión aquí discutida. Incluso desde la perspectiva del mismo autor, la afirmación literaria es esquemática, no pudiendo relatar lo que ha de venir como lo haría con algo meramente pasado... La diferencia entre esquema y contenido es esencial en este tema. No se puede superar de modo meramente literario, sino sólo haciendo que la progresiva realidad aclare ella misma la amplitud del esquema... La tensión abierta entre esquema y realidad está clamando por la realidad e introduce en el texto la historia siguiente. La palabra va adquiriendo su pleno sentido únicamente gracias a la incorporación de la experiencias históricas... La tensión que se da entre la palabra antigua y la nueva realidad continúa siendo la forma fundamental de la fe cristiana... Resulta claro definitivamente que la unidad de la fe no puede basarse en una reconstrucción de los presumiblemente más antiguo. Donde esa unidad descansa es en la unidad del sujeto creyente que es la Iglesia, sujeto que puede responder de las distintas experiencias con la única palabra, manteniéndolas vinculadas".

(18) Cf. R.GABAS PALLÁS, Escatología protestante en la actualidad, Vitoria 1964.

(19) Voldria fixar l'atenció, sobretot, en ALTHAUS i BRUNNER. Els dos defensen, amb matitzacions diferents, el caràcter "suprahistòric" de l'éschaton. Diu GABÁS: "El conjunto de la obra de Alhaus da la impresión de que el autor anda desde el principio tras una fórmula en la que se concilien, por una parte, la perspectiva temporal de la revelación y, por otra, el carácter presente de la realidad escatológica. No puede decirse que haya hallado todavía una fórmula satisfactoria. De ahí que carezca de un pensamiento decidido. Actualmente pone en primer plano el aspecto colectivo de la salvación: ésta será simultá-

sament en nom de l'escatologia (20). No és pas difícil de seguir, des de Luter, una certa inversió de les actituds preses al començament. De fet, es tracta de l'acusació més radical que el protestantisme fa al catolicisme: el seu ontologisme, la seva orientació metafísica. Tanmateix, i degut a l'"explosió escatològica", provocada per Weiss i Schweitzer, aparegué a finals del segle passat una nova presentació de la qüestió "història-ser-salvació", dins el protestantisme, que, d'alguna manera, tendeix a un trascendentalisme teològic.

No es pot oblidar que la teologia liberal, des de la segona meitat del segle XVIII, s'havia esforçat a presentar Jesucrist com un representant, el prototipus potser, del "religiós Muniversal" de la humanitat (21). Contra aquesta tendència, s'aixeca vigorosament la

nea para todos al final de la historia. Y entre tanto, ¿qué sucede? ¿qué actualidad tiene la redención? En ese estado intermedio, dice él, los hombres duermen o están totalmente muertos... La tensión entre lo presente y lo futuro existía ya en la alianza del Antiguo Testamento: el pacto de Dios con su pueblo era una realidad actual, y a su vez contenía un símbolo y una promesa de algo que aún había de realizarse... El problema principal de Althaus ha sido -y sigue siendo- mantener el equilibrio entre los dos tipos de escatología... Althaus muestra cómo los dos tipos de escatología que terminamos de ver tienen validez dentro del mismo cristianismo. Cristo es, a la vez, el eterno Resucitado que está continuamente presente, y el que ha de redimirnos plenamente en su Parusía futura... Según Althaus, la eternidad equivale a la negación del tiempo... De lo dicho se desprende que la verdadera realidad (aun terrena) es atemporal. Nuestro ser terreno está sujeto a la forma extraña del tiempo, es decir, a una condición pecable y por tanto mortal. La redención perfecta consiste en suprimir esa ley y, consecuentemente, es atemporal. Así se explica la afirmación de que sería una contradicción in terminis el que la Parusía sucediera en el tiempo... ¿Cuál es en definitiva la solución de Althaus?... La única solución que encuentra es la idea de la 'atemporalidad': cada instante del tiempo roza el último día; de modo que la muerte individual, vista desde el más allá, es simultánea con el momento de la resurrección. Y, por tanto, los dos momentos coinciden... A mi juicio, desde su concepción actual del tiempo y de la eternidad, es incapaz de mostrar que la historia tenga una orientación auténticamente temporal hacia un final colectivo" (pp.23-55). De BRUNNER, afegeix: "Aunque es innegable que Brunner quiere resaltar la realidad de lo temporal y la función positiva de la historia de la salvación, sin embargo, no logra una valoración plena del tiempo en cuanto tal... Propiamente para él, la Parusía es una realidad del más allá: ha de poner fin a la historia pero ella misma no será un momento histórico... Afirma ciertamente que la revelación es histórica y que el tiempo es una realidad creada, pero hay algunos vestigios de los cuales se deduce que Brunner no está totalmente libre del pensamiento atemporal" (pp.136-153).

(20) En el llibre Teología e historia (pp.19-20), RATZINGER presenta Luter criticant la història com el "lloc de salvació". Sembla evident que la fe cristiana sorgeix d'una convicció anti-històrica. Però heus aquí que el cristianisme s'instal·la, pel seu compte, com una nova història, la justificació de la qual sembla recolzar-se en un cert platonisme: "permaneciendo en la historia, se vive permanentemente referido más allá de la historia, pero de tal forma que ese "más allá penetra como origen y como esperanza en la misma historia. Así el contacto con el pensamiento platónico se hace muy pronto decisivo para el ulterior camino de la fe cristiana. Si ésta puede superar el fracaso que supone aguardar una escatología cercana, es precisamente por su orientación a la forma platónica de superar la historia".

(21) Diu GABAS (o.c., pp.5-12): "El criterio subjetivo de la reforma

teologia de KARL BARTH (22).

Segons sembla, Barth ha evolucionat darrerament (23) d'acord amb la perspectiva temporal de l'escatologia bíblica. El Barth, però, de la teologia dialèctica dels primers temps, concepte l'éschaton com la presència trascendental de l'etern (24). Ell, certament, no nega la realitat temporal de l'esdeveniment escatològic, que és Jesucrist Ressuscitat (25), però la lògica del seu pensament el porta a negar

condujo -a través de una lògica interna- a la teologia liberal, pero esta olvidó el móvil primario de los reformadores: el 'solus Deus'... Toda la gama extensísima de estudios históricos de los teólogos liberales pretendió hallar una explicación humana de Jesús. La escatología fue el principal foco de problemática cristológica... Todos coincidían en que el mensaje de Cristo se halla envuelto en una literatura eminentemente apocalíptica y en que el final predicho no se cumplió (en el caso de que Cristo lo predijera realmente). Pero fue objeto de fuerte discusión la cuestión de si Cristo estuvo convencido de que el mundo terminaría pronto o bien las frases pronunciadas por él y relacionadas con este punto no eran más que un medio de expresión... En el fondo, ninguna de las dos tesis retiene -una vez interpretado el mensaje de Cristo- un futuro temporal y transcendente. Sus representantes derivan más bien hacia una solución de tipo panteísta: inmanencia intramundana o huida hacia la inmortalidad en un ser atemporal; en el mejor de los casos defienden la inmortalidad individual del alma. Dentro de esta tónica inmanentista, no faltaron intentos de dejar a salvo el carácter absoluto del cristianismo, frente al relativismo al que queda sometido cuando se hace de él un caso más de lo universal humano. El mejor exponente de este intento fue E.Tröltsch... Fue más positivo el pensamiento de E.Billing y de Martin Kähler. Billing resalta de nuevo el valor de la historia como conducto de salvación... Kähler inició un camino que podría conducir a una solución del problema (pasado, presente y futuro de la redención) y que ha ejercido ya su influjo en algunos autores, por jemplo, en Althaus, al intentar una síntesis del aspecto presente y futuro de la Parusía... Pero el influjo de Platón, de Kant y de la filosofía de los valores no fue superado plenamente desde el principio, desembocando los sometidos a esa herencia ideológica en una escatología atemporal que se proyecta verticalmente sobre cada momento histórico. Es innegable el actualismo que esto da a la escatología, pero de ese modo no se logra una valoración de lo temporal. El presente aparece como una forma impura e inauténtica que hay que superar en el más allá".

(22) Diu GABAS (o.c., pp.63-71): "Visto orgánicamente, todo el pensamiento de Barth en esta época gira en torno al Dios que se revela en la Resurrección de Cristo, momento eterno que es simultáneamente: Creación, Redención y Parusía. Es un hecho transcendente a la historia, origen y sentido eterno de todo... Actualmente, Barth retiene el pensamiento de que la eternidad es el límite del tiempo, pero ya no es la supresión del mismo, es un muro que detiene el flujo de los tiempos pero no destruye la duración... Prescindiendo de la cuestión de su historicidad, la resurrección (según la obra mencionada) es una auténtica realidad y es una realidad que no se limita a Cristo, sino que se extiende a todos los hombres... La resurrección no es un futuro temporal sino eterno, instantáneo; y, por tanto, es independiente de catástrofes cósmicas. La resurrección es una realidad del más allá y no del curso histórico, identificándose plenamente con la verdad de Dios. La parusía es lo mismo que la Resurrección, es la salida a la superficie del arroyo que se hallaba oculto. El estado de imperfección presente lo expresamos con la idea de esperanza. El estado ~~no~~terreno del Reino de Dios puede compararse a los rayos de luz filtrados entre nubes; en cuanto se aparten ellas, aparecerá el sol en su plenitud".

(23) Una de les millors crítiques d'aquesta escatologia trascenden-

l'ha presència de l'éschaton en la història. La nostra història -sembla dir- no camina vers el "més-enllà", sinó que és el "més-enllà" el qui posa fi a la història: no una fi temporal, sinó perquè constantment el "més-enllà" posa límit a la història "des de dalt", transcendentalment. La "temporalitat" queda reduïda a simple fenomenologia: el "temporal" fa referència a l'etern, és a dir, al ser autèntic, que és a-temporal i simultani (26).

tal la podem trobar en la Teología de la esperanza, de MOLTSMANN, pp. 48.54-74. Tanmateix, el mateix Moltmann reconeix l'evolució del pensament de Barth, sobretot al parlar de la resurrecció de Jesucrist (pp.112s). I, en aquest to revisionista, caldria llegir les obres de BOUILLART, Genèse et évolution de la Théologie Dialectique, Paris 1947, i de BALTHASAR, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1951.

(24) Val a dir, però, que l'últim pensament de Barth "ha superado el influjo del pensamiento platónico-kantiano, suplantándolo por la perspectiva temporal de la escatología bíblica" (GABAS, p.c., p.123).

(25) Diu GABAS (o.c., pp.80.120): "Según él, Cristo se su propia historia que, por ser eterna, está presente en todos los tiempos; en la fe se convierte en un hecho individual la obra de salvación universal acontecida en Cristo"; "Según Barth, la escatología no se limita al período de la venida final. Para él, 'escatología' significa 'últimos tiempos'; y ese tiempo final de cada individuo y de toda la humanidad ha llegado ya con la muerte de Cristo, pero de tal modo que nosotros podamos todavía caminar hacia él. Lo que aconteció en la muerte de Cristo se revela en su Resurrección. De ahí que éste sea el 'suceso escatológico' original, es decir, el primero que muestra el sentido de todos los sucesos escatológicos, a saber, la manifestación de lo acontecido en la muerte de Cristo. La Venida del Espíritu Santo continúa esa manifestación y la aparición final de Cristo la llevará a su término".

(26) Per a entendre millor el pensament de Barth, va molt bé de comparar-lo amb el de Bultmann. Ell mateix, Barth, va escriure, l'any 1964, un text: Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen, traduït al castellà en el llibre, ja citat, Comprender a Bultmann (pp. 111-156). "El kerigma, se nos dice, anuncia y es, en cuanto su anuncio exige y encuentra acogida y obediencia, una historia en el sentido más específico del término: la historia del paso para el hombre, de su vida antigua a su vida nueva; más claro, de él mismo a él mismo; de su ser inauténtico a su ser auténtico, de su ser pasado a su ser futuro. El kerigma, nos dice Bultmann, anuncia el acontecimiento de Cristo, en el cual se hace realidad el paso en cuestión. ¿El acontecimiento de Cristo o el acontecimiento de Cristo?... Que ese paso es el acontecimiento de Cristo, lo propugna Bultmann con toda evidencia..., ya que ese paso ha de ser precisamente una historia: comienza y se consume en el tiempo; trasciende, ella sola, a todas las demás historias gracias a un hombre histórico determinado. Todo esto lo hace el kerigma neotestamentario, porque es el kerigma sobre Jesucristo y porque la obra salvífica de Dios que proclama es el acto de Dios realizado originalmente en ese hombre, para nosotros, a quienes concierne su proclamación. Intento ver si, según Bultmann, existe todavía otra razón para que el paso en cuestión sea precisamente el acontecimiento de Cristo; quiero decir, además de la que le asegura ciertas características indispensables para una historicidad auténtica. A primera vista no la veo. ¿Hay que insistir entonces, en el acontecimiento de Cristo, que tendría su origen en la vida y muerte del hombre Jesús y que encontraría a partir de él su nombre y su título, pero cuyo verdadero lugar no se encontraría en él, sino más bien, en primer término en el kerigma sobre él, y luego en quienes escuchan ese kerigma y le prestan la obediencia de la fe?... Veo que el mensaje del Nuevo Testamento que habla de la cruz de Jesucristo no



2) L'eschaton, com a realitzat.

Un anglès, C.H.DODD, ha proposat en el seu llibre sobre les paràboles del regne de Déu -The Parables of the Kingdom (6ª ed., Londres 1961)-, moltes vegades reeditat a partir de la seva aparició l'any 1935, una solució nova (27). Ell mateix empra l'expressió "escatologia realitzada" per a qualificar la tesi de la seva teoria, que és aquesta: la vida, la mort i la resurrecció de Jesucrist signifiquen no pas el preludi, sinó la realització plena del regne de Déu a la terra (28).

designa simplemente un acontecimiento histórico, sino un acontecimiento que, cronológicamente único y concreto, abarca en su significado todos los tiempos (Bultmann se complace con razón en hablar de 'significado cósmico'). Pero no veo que sea preciso, por así decirlo, adquirir ese significado con la entrada propia en el kerigma y en lo profundo de la obediencia de fe de los que escuchan el kerigma. Estimo más bien que en el Nuevo Testamento se lo describe y designa como un acontecimiento que posee en si mismo un significado y una importancia; y como tal y en virtud de ello puede tener también significado en el kerigma y por la fe de los que lo escuchan... Parece ser que la resurrección de Cristo no debe significar, como acto de Dios, sino esto: que realmente en el tiempo y en el espacio fue vista la gloria de Dios en su Verbo hecho carne y condenado a muerte en la carne, y ello gracias a la vida del Verbo después (y a partir de) la muerte. Esto parece no haberse producido más que en el kerigma que le concierne y en la fe en él... Tal sería, pues, el acto de Dios, supuesto previo de esa doble determinación del hombre o, mejor, del paso del hombre de una a otra: desde el punto de vista óptico, el acontecimiento de la cruz; desde el punto de vista noético, el acontecimiento pascual" (pp.123-128).

L'a-temporalitat del pensament escatològic de Bultmann ha estat estudiada per RATZINGER (Teología e historia, p.47), per MOLTSMANN (Teología de la esperanza, pp.74-89) i, d'entre altres, per SCHILLEE-BECKX (Dios, futuro del hombre, Salamanca 1971), que diu: "Desde Bultmann, el puesto predominante en la 'nueva hermenéutica' no lo tiene el futuro sino el presente, este pequeño punto. Historia e interpretación parecen correr incansables hacia nuestro presente, que es considerado como el eschaton de todo sentido y como el principio hermenéutico verdadero, determinante. Esta hermenéutica desescatologiza la historia al elevar el presente a la categoría de eschaton. De esta forma se destruye toda tensión hacia un futuro, en el que aun es posible una auténtica historia salvífica y en el que se siga realizando la promesa; o la historia se convierte en la compañera paradójica de la vida cristiana: la existencia cristiana es entonces 'acabamiento de la historia humana', una forma escatológica de existencia en la historia humana, que continua ciertamente, pero no redimida como historia. Así, la existencia auténtica es separada tanto de la naturaleza como de la historia" (p.50).

(28) Diu RATZINGER (Escatología, pp.63-64): "Se distingue totalmente de las que han dominado en Alemania. Para él lo característico del mensaje de Jesús se puede resumir en el lema: 'escatología realizada'. Con la actividad de Jesús ha irrumpido la acción de Dios en la historia aquí y ahora. 'Declaró que el orden eterno se encontraba presente en la situación actual y que ésta era la hora de la cosecha para la historia pasada'... Dodd vincula esta exégesis del mensaje del reino por parte de Jesús con una concepción cristológica y sacramental, que enlaza con el desarrollo interno de la configuración de lo cristiano: Jesús dice que se este alerta cara a lo inesperado, que llegará pronto. En sus anuncio se vale de parábolas. Cae el telón sobre la escena que se explicaba mediante las parábolas. Llega el golpe repentino y entonces Jesús ya no habla: actúa y sufre. Los discípulos, alcanzados y sorprendidos por el golpe, comprenden, a la luz de la resu-

Dodd està convençut de que aquest és l'únic moment escatològic: moment "històric", sobretot en el sentit que origina la historicitat pròpia de l'Església cristiana (29). D'acord amb aquest criteri, Dodd fa una selecció de textos, mitjançant els quals demostra el pensament escatològic de Jesús i l'explicació cristiana, en forma històrica, del mateix (30).

rección, que el misterio del reino de Dios se reveló por fin en su muerte y resurrección. La Iglesia mira retrospectivamente hacia ese momento, en el que tuvo lugar lo decisivo. La Iglesia lo recapitula en el signo eficiente de la eucaristía, que para Dodd se pudiera llamar 'sacramento de la escatología realizada'. La presencia de lo ocurrido en el sacramento de la Iglesia abre simultáneamente, y gracias a la unión con el Señor exaltado, la puerta que da al orden de lo eterno, orden que es nuestro destino".

(28) Diu RUIZ DE LA PEÑA (o.c., p.110): "Los motivos que han influido en Dodd para la elaboración de su tesis son, en primer lugar, la necesidad de hallar una salida al punto muerto en que Schweitzer había situado la interpretación del NT con la teoría de la escatología consecuente. La versión de Dodd será polarmente opuesta a la del sabio alemán. En segundo término, nuestro autor ha querido reaccionar contra una 'interpretación evolucionista del reino de Dios' que presenta a éste como 'etapa final de un proceso inmanente', es decir, como una utopía intramundana. El punto de partida de Dodd será, en consecuencia, una presentación de la filosofía de la historia subyacente a la escatología inspirada".

(29) Diu RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.110-111): "Según Dodd, el cristianismo es una religión histórica, que reconoce la relevancia de los acontecimientos temporales, niega su recurrencia cíclica y defiende su índole teleológica. Mas, supuesta tal teleología, son posibles dos interpretaciones de la misma: la historia puede ser vista como proceso evolutivo que camina hacia su consumación gradualmente, o como una corriente que llega repentinamente A SU CONSUMACIÓN, como el alba irrumpe en la oscuridad. Esta última interpretación es, cree Dodd, la peculiar a la escatología. En ella caben todavía dos versiones: la apocalíptica, que localiza la plenitud de la historia en la esfera de lo supratemporal y supramundano, y la profética, que patrocina su culminación dentro del mundo. Tanto la religión judía como la cristiana están, a juicio de nuestro autor, a favor de una filosofía de la historia profético-escatológica, que acepta la singularidad rectilínea de los acontecimientos y ve en éstos el vehículo de la revelación de Dios. Asimismo ambas religiones creen que la acción divina sobre el mundo tiene lugar propio en la historia, y no fuera de ella... Para el cristianismo, hay un evento único e irrepetible en el que Dios consuma definitivamente la revelación y comunicación de Sí: es la vida, muerte y resurrección de Cristo. Aquí la historia alcanza su nivel supremo, lo que equivale a decir que haya tocado un punto terminal, en cuanto que el designio divino se revela y cumple acabadamente. El éschaton es, según esto, un suceso histórico, si bien su contenido trasciende el tiempo y el espacio; es la revelación temporal e intrahistórica de una realidad absoluta, metahistórica, eterna. El fin de la historia no entraña, por consiguiente, la cesación temporal de la sucesión de eventos, sino su remate culminante, que da sentido a la entera serie de los acontecimientos... Postular además un punto final temporal es capitular ante la sugestión de la imaginería apocalíptica que recubre el dato esencial; Cristo, y sólo él, es el éschaton".

(30) "Dodd piensa que no todas las fuentes neotestamentarias conservan con igual exactitud la doctrina original de Jesús sobre el fin de la historia. En realidad solamente los últimos escritos de Pablo y el evangelio de Juan nos ofrecen una versión fidedigna de la auténtica escatología cristiana, mientras que la expectación de la parusía, tal y como aparece en la actual redacción de los sinópticos y en las pri-

### 3) L'éschaton, com a futur.

Al meu entendre, no es pot negar que al Nou Testament, hi figuren dues sèries de textos, que fan referència al present i al futur del Regne de Déu (31). Schweitzer i Dodd no tenen raó.

I CULLMANN, ¿que en té, de raó? (32). Cullmann creu en la línia-

meras cartas paulinas, representa una desviación del pensamiento de Jesús. Un examen atento del material escatológico que proporcionan el evangelio de Marcos y la tradición presinóptica comúnmente designada por Q, permitirá desembarazarse de las adherencias secundarias y alcanzar el auténtico mensaje escatológico proclamado por el Maestro. Dodd aspira, por consiguiente, a convalidar su teoría de la escatología realizada con el análisis de las tradiciones evangélicas más antiguas y dignas de crédito. Dicho análisis mostrará que Jesús no ha anunciado proposiciones escatológicas en tiempo futuro; o que, si emplea el futuro en alguna, su significado auténtico remite al presente", diu RUIZ DE LA PEÑA, o.c., pp.111-112. En aquest sentit, dirà que Mc 1,15 (Lc 10,11) -énghiken-; Mt 12,28 (Lc 11,20) -éphthas-; Mc 9,1 -elelythufan- parlen del regne ja vingut; que els textos profètics de Mc 10,35-40; 13,9-13; Mt 10,17-22; 23,34-38; Lc 13,1-5 són d'ordre històric; i que el futur emprat per Mt 8,11 (Lc 13,28-29); Mt 10,32-33 (Lc 12,8-9); Mt 12,41-42 (Lc 11,31-32); Mc 13,24-27; 14,25, és un recurs estilístic. El contingut original de Mc 25,14-30; Mt 24,45-51 i 25,1-12 seria que el regne escatològic era ja present en la persona de Jesús, i el mateix caldria dir de Mc 12,1-8 i 13,33-37.

(31) RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.118-130) presenta, com a doctrina autèntica de Jesús -recollida per Pau i Joan- les dues dimensions del Regne, i cita a favor de la primera dimensió els textos que fan referència al Baptista ("el Regne del cel és a prop" -énghiken- Mt 3,2), i pregunta: "¿tiene Jesús conciencia de que con él irrumpe en la Historia el reino de Dios anunciado por Juan como inminente? Son los discípulos del mismo Juan quienes plantean la cuestión a Jesús (Mt 11,3). La respuesta... es cumplimiento" (cf. el peplérotai de Lc 4,16-21, Mc 1,15 i Mt 5,17; el éphthasen de Lc 11,20 i el entós hymôn de Lc 17,20-21); els miracles demostren la vinguda del Regne i l'escenificació de Mt 27,45.51-53 ho corrobora. "El carácter futuro del reino de Dios predicado por Jesús está avalado por un tal número de textos que, de admitirse la teoría de la escatología realizada, buena parte del contenido de los sinópticos tendría que rechazarse como espúreo. A nadie se le oculta la gravedad de semejante veredicto. El examen, forzosamente sintético y apresurado, del material en cuestión no convalida la tesis de Dodd. En base a la sola crítica literaria, no hay razones de peso para dudar que Jesús haya hablado de un siglo futuro que consumará al siglo presente; en vista de esa consumación enseña a orar por la venida del reino, a estar preparados para recibir al Hijo del hombre, título con el que desvela su autoconciencia de consumidor escatológico del mismo reino que él ha inaugurado en su actividad salvífica".

(32) WATZINGER (Teología e historia, pp.39-69) presenta dues antítesis: la història de la salvació com antítesi de la metafísica (pp.40-45) i l'escatologia com antítesis de la història de la salvació (pp.45-55). A continuació diu: "¿Cómo decidirse ante las antítesis que hemos encontrado en nuestro camino? Habría que comenzar tomando conciencia de que las posiciones opuestas, antes anunciadas, están en cada caso condicionadas por la concepción más radical que se tenga de la esencia de lo cristiano. Para Cullmann, lo decisivo es la serie de acontecimientos operados por Dios, en la que yo me encuentro inserto por mi fe; en este sentido, la fe es esencialmente mi inserción en esa historia que me precede y supera como individuo pero que, por el hecho mismo de insertarme en ella, se convierte para mí en ta-

litat de l'esdeveniment escatològic, que suposa, evidentment, l'existència d'una dialèctica entre el ja i l'encara no (33). El fet, però, que l'éschaton se situï en la història, i no pas al terme de la mateixa, dona lloc a una mena d'història paral·lela, a la qual hom hi accedeix, per la fe, des de l'esdeveniment intramundà. Cullmann fa una afirmació, que fem totalment nostra: que la perspectiva escatològica dels primers temps ha estat substituïda illegalment per esquemes categòrics, dels quals es troben absents la projecció lineal i l'esperança del futur del Regne de Déu.

Però concep el futur d'aquest Regne, la parusia, com una irrupció del mateix esdeveniment de la pasqua: un "temps" que serà una successió il·limitada de segles (34). D'altra banda, aquest futur

rea y redención" (p.55); i afegeix: "En otras palabras, la clave del evangelio está en el anuncio de la resurrección, y por tanto en el anuncio de la intervención de Dios que se adelanta a cualquier actividad humana... Punto de partida: la resurrección de los muertos era esperada por Israel como el fin de la historia, el 'eschaton' literalmente hablando, como la última acción de Dios. Por eso los evangelistas, sobre todo Mateo, consideran la muerte y la resurrección de Cristo como la última ~~acción-de-Dios~~ hora, recurriendo para describirla al estilo apocalíptico. Así pretendían expresar que no se trataba de una resurrección cualquiera, como la de Elías u otra de carácter milagroso, sino de una resurrección como no había sucedido ninguna hasta entonces, después de la cual ya no existe la muerte. Ello significa también que en esta resurrección ha sido desbordado el ámbito de la historia intramundana... Así pues se trata de un acontecimiento que esencialmente supera a la historia, pero que está a la vez fundado y anclado en ella... Si es válido todo lo dicho hasta ahora, ello quiere decir que la resurrección en cuanto acción escatológica de Dios posee un carácter cósmico y a la vez una dimensión de futur... Todo esto puede considerarse todavía desde otra perspectiva. El hecho de que el 'eschaton' se sitúe en la historia, y no al término de ella transforma radicalmente la esencia misma de lo escatológico. O. Cullmann habla de una disociación entre el tiempo intermedio y el tiempo final, y subraya cómo esta división es el origen de la historia de la salvación concebida como una línea continua en la que nosotros nos insertamos viviendo siempre el presente bajo el doble signo del 'ya' y del 'todavía no'. Pero más importante que esta linealidad -que el mismo Cullmann ha formulado luego en el sentido de un movimiento ondulante- es la concepción de la historia de la salvación en el sentido de una distasis entre lo intermedio y lo final" (pp.61-66).

(33) Cf. RUIZ DE LA PEÑA? o.c., pp.130-141, on preten demostrar la coherència, en els escrits del Nou Testament, entre el present i el futur escatològics: "Porque Cristo ha venido, la escatología neotestamentaria es presentista; porque Cristo ha de venir, es la vez futurista. El futuro recibe su confirmación del presente y el presente alcanza su profundidad en el futuro. Tan original comprensión de la historia no es producto de consideraciones especulativas, sino de la experiencia de Jesús sobre su propia persona y de la de la comunidad sobre Jesús, el Señor de la historia". El mateix autor, tot parlant del problema de la proximitat de la parusia (pp.142-153), afegeix: "La tensión entre el ya y el todavía no deriva del mismo Jesús... En todo caso, y garantizada la previsión de un cierto tiempo intermedio, el hecho de la presencia actual del reino, la aseveración reiterada del desconocimiento de la hora, la tenaz insistencia en ~~siendo~~ su índole repentina que obliga a una vigilancia indeclinable, son factores que habían de relativizar, en la misma conciencia de Jesús, eventuales manifestaciones sobre un fin dentro de su generación; por otra parte, esas mismas razones justifican -e incluso imponen- el lenguaje de 'proximidad' con que se habla de la parusia" (pp.152-153).

(34) Diu GABAS (o.c., pp.159-163): "Cullmann quiere mantener por encim

no porta cap tipus de "novetat" a la història dels homes i del món: allò que ha de venir no és res més que el desdoblament temporal d'allò que ja ha esdevnigut (35).

En contra d'aquesta pràctica devaluació del futur, sorgeix la vigorosa reacció de MOLTSMANN -que, d'altra banda, cita poquíssimes vegades Cullmann- i la seva "teologia de l'esperança" (36).

ma de todo la orientación rectilínea de la redención y protegerla contra toda intromisión de la filosofía... La historia de la salvación se realiza en el lapso rectilíneo de tiempo que media entre el origen del mundo y la Parusía de Cristo. Dios da un sentido propio a cada momento (kairos) de esa línea y pretende los diversos instantes precisamente como miembros de una historia determinada. Según el Nuevo Testamento -insiste Cullmann- toda la acción de Dios está ligada al tiempo, es decir, se realiza en forma de un suceder temporal. El pensamiento actual sobre la eternidad procede de la concepción griega, pero no de la Biblia. Y de ahí se deriva el que se dé una versión falsa a la historia de la salvación. El Nuevo Testamento nunca contrapone entre sí el tiempo y la eternidad. La eternidad es allí una duración sin fin y lo que nosotros llamamos 'tiempo' es un sector limitado de la misma e idéntico con ella. La eternidad es una sucesión infinita de siglos. La temporalidad no es una realidad exclusivamente humana ni está ligada exclusivamente a la creación... A base de esta concepción, queda totalmente a salvo el aspecto temporal de la escatología. El curso temporal continuará en el más allá y el final no ha de consistir en una vuelta al origen en el Dios atemporal sino en una nueva época de tiempo".

(35) Des de la perspectiva de la "nova hermenèutica" de Bultmann, hom podria aportar aquí la crítica de SCHILLEBEECKX (o.c., pp. 48-49): "La 'nueva hermenéutica', sobre todo la de Bultmann y Gadamer, es, pues, unilateral porque se pregunta ante todo por las posibilidades de la existencia humana que ya han sido expresadas. No se plantea la pregunta más importante desde el punto de vista bíblico: la que se refiere a las posibilidades futuras, a la realidad nueva inexpresada. Queda sin mencionar el primado bíblico del futuro (superior al del presente y del pasado). Ya Pannenberg y Moltmann han protestado con razón contra esto. Porque toda interpretación del pasado a la luz del presente permanece abierta al futuro, que sin embargo no debe ser interpretado, sino hecho, y ha de llevar a cabo algo nuevo... El presente que es horizonte de interpretación del pasado, hay que situarlo en un horizonte de promesa; de lo contrario, se interpreta falsamente el pasado. En definitiva, se trata de poner en marcha al presente y al pasado, orientándolos hacia una nueva realidad, hacia lo que ha de venir".

(36) Moltmann, en la Teología de la esperanza, dedica, en el capítol titulat Escatología y revelación, un apartat a la "Revelación progresiva" y escatología basada en la historia de la salvación (pp.90-98) i un altre a La "historia" como revelación indirecta de sí mismo por Dios (pp.98-109). En el segon, crítica l'obra de W.PANNENBERG (i altres) La revelación como historia (Salamanca 1977): "Esta escatología deriva su carácter escatológico tan sólo del hecho de que todavía no es posible contemplar la realidad en su totalidad, porque aún no ha llegado al final. Pero con ello el Dios de promesa del Antiguo Testamento corre el peligro de convertirse en un Theos epiphanes, cuya epifanía será la totalidad de la realidad en su consumación. El mundo será alguna vez teofanía, revelación indirecta, en la totalidad de sí mismo por Dios. Como la totalidad no está aún ahí, surge una apertura de la realidad hacia el futuro y una 'provisionalidad', cualificada escatológicamente, de todo conocimiento del mundo y de Dios. Pero esto significa que subsisten básicamente las estructuras mentales de la cosmoteología griega, sólo que se las utiliza de manera escatológica... Desde un punto de vista teológico aparece como especialmente difícil la tesis de que la resurrección de Jesús de entre los muer-

Moltmann diria: la nostra fe s'insereix en uns esdeveniments, que encara són futurs. Moltmann sembla que parteix de la convicció de que el mateix concepte "revelació" -la "revelació" tal com fou experimentada per Israel- pertany a l'escatologia (37). Però el punt central del seu pensament és la convicció de que la fe cristiana considera la Resurrecció de Jesucrist com l'esdeveniment escatològic, no com a compliment, sinó com a promesa (38).

tos es la prolepsis comprobable por la ciencia histórica, la anticipación y adelantamiento del final de la historia universal, de tal manera que en ella el todo de la realidad como historia pudo ser contemplado de manera provisional... Decir que la resurrección de Jesús es verificable por la ciencia histórica es algo que presupone un concepto de historia que se halle dominado por la expectación de una resurrección universal de los muertos como final y como consumación de la historia. Por ello se da una circularidad de comprensión entre el concepto de historia y la resurrección. Pero el problema relevante desde una perspectiva teológica es si semejante concepción apocalíptica de la historia -y además, reducida a la expectación de la resurrección universal de los muertos- basta para aprehender las apariciones pascuales del resucitado en el contexto de tradición y de expectación en que las percibieron los discípulos. Si únicamente el 'destino' de resurrección de Jesús fuera la anticipación ocurrida del final de toda historia y la anticipación del 'destino' que espera a todos los hombres, entonces el mismo Jesús resucitado no tendría ya ningún futuro".

(37) Cf. Teología de la esperanza, pp.52-53.

(38) Cf. ib., pp.73-74 i 181-298, principalment des de la p.292. H.BERKHOF, en el llibre Discusión sobre teología de la esperanza (Salamanca 1972), comenta el mètode emprat per Moltmann d'aquesta manera (pp.154-155): "La esperanza es fundamentada en la resurrección de Jesucristo. Pero a esta resurrección se la concibe total y plenamente en un sentido anticipador. A ella misma no hay que considerarla como cumplimiento inicial de la promesa; a la promesa únicamente la radicaliza y universaliza. El futuro aún no ha comenzado. La resurrección y lo mismo el Espíritu Santo, son sólo pro-missio; nos empujan hacia nuevos horizontes, tras los cuales aguarda un cumplimiento inimaginable". El mateix autor, i en un altre article del mateix llibre (pp. 161-163), fa aquesta crítica de la Teología de la esperanza: "En lo esencial, yo tengo dos objeciones críticas a este libro: I. Al no ver Moltmann, incluso en la resurrección, otra cosa que promesa -promesa que ha entrado universalmente en vigor-, y, por tanto, al no esperar del eschaton ninguna 'desvelación' (Barth) sino una creación totalmente nueva, no entiende correctamente la verdad que sostienen los defensores de varias posiciones contrarias, cuando hacen hincapié sobre el tiempo cumplido en Cristo. A veces busca Moltmann una síntesis, pero, por su angustia teutónica ante el entusiasmo, prosigue enseguida hacia adelante. En vez de eso, se remite a Pablo. Pero, ¿cómo piensa sobre la carta a los efesios? En relación con ella, pone la identidad entre el crucificado y el resucitado completamente al exterior de Jesús, en un acto creador de Dios. Pero, ¿por qué, entonces, ese acto ha acontecido exclusivamente en Cristo? ¿No es también el Espíritu Santo un poquito de cumplimiento? Moltmann, sin embargo, piensa injustificadamente que la expresión 'prenda' alude sólo al todavía-no... Mi segunda objeción está relacionada con la primera. Sólo cuando el eschaton se lo piense también como 'desvelación' de lo que en Cristo y en el Espíritu, se ha dado ya ahora, podrá hablarse más plenamente sobre el futuro, y podrá conocerse más concretamente el camino propio, que hay que andar entre la mitad y el fin del tiempo". Moltmann, en el mateix llibre (pp.183-220), reacciona dient: "La diferencia escatológica entre la divinidad de Dios y la soberanía de Jesús sólo puede ser pensada significativamente sobre la base de la identificación precursora de Dios con Jesús, como Padre con

Sens dubte que el "novum ultimum" escatològic moltmannià -identificat amb el "futur" del Ressuscitat- és molt suggerent. Però també és veritat que en l'explicació que en dona, hi ha una "separació", difícil d'acceptar, és a dir, la "discontinuitat", en el fons luterana, entre el present i el futur. Estem molt d'acord amb Moltmann, quan critica l'a-historicisme bultmannià (39), però és difícil d'acceptar-lo quan sembla que no salvi l'autèntica presència de l'éschaton JA ARA -encara que només "en promesa"- en l'home, en la història i en el món.

Tanmateix, el que cal criticar més fort de Moltmann i dels altres teòlegs de l'escola de l'esperança, és el seu punt de vista totalment negatiu respecte a la coordinació entre història i ésser (40). No sembla pas que Moltmann concebeixi la història com a mediació (41): se-

el Hijo. De ahí que al acontecimiento de Cristo no haya que entenderlo solamente como inauguración del futuro de Dios, sino también a la inversa, como encarnación de este mismo futuro en la miseria de la historia... Entonces el acontecimiento de Cristo no sólo es, efectivamente, un 'acontecimiento promisorio' sino también el 'acontecimiento redentor' (H.Fries). En esta inversión, la cruz de Cristo cobra ahora su significado escatológico... En la anticipación del futuro que Dios hace aparecer en Cristo, también radica, por tanto, el advenimiento anticipado de Dios. En este advenimiento se realizan la soberanía y el derecho de Dios frente al mundo de pecado y de muerte; y se realizan como amor. De ahí que, considerada desde adelante, la cruz de Cristo sea la encarnación de su resurrección, sus sufrimientos la encarnación de la libertad, y su muerte la encarnación de la vida. A él hay que entenderlo como la mediación real que trae el futuro de Dios a los sin-dios. El que ha resucitado 'antes que nosotros', es el que sale 'por nosotros'. Puesto que 'por nosotros' padeció y murió, por eso hemos sido reconciliados 'en él' y reinaremos 'con él'. Ese es el motivo que me lleva a seguir sosteniendo este principio: la fe es prius (porque es lo primero que, por razón de la cruz, responde según nosotros al futuro), pero la esperanza posee la primacía (porque, en esta fe, todo apunta hacia aquel futuro en que Dios es Dios, y en que él renueva todo ser). En la fe encuentra la esperanza su fundamento. Puesto que este fundamento es anticipación representante de un futuro mayor, este fundamento es fundamento de esperanza. En la esperanza encuentra la fe su objetivo. Lo que de esta forma está ya fundamentado por la fe y orientado por la esperanza, es la nueva vida en las condiciones de la historia".

(39) "Se plantea teológicamente la cuestión de si, en el acontecer de la revelación en predicación y fe, el hombre accede realmente a 'sí mismo' en aquella autenticidad que es a la vez originariedad y definitividad. En ese caso la fe misma sería evidentemente el final practicado de la historia, y el creyente mismo sería ya el hombre consumado. No le faltaría nada, y no existiría nada hacia lo cual caminase en el mundo, en su cuerpo y en la historia. La 'futuricidad' de Dios sería una 'futuricidad' 'permanente', y también la apertura del hombre en su 'estar en camino' sería 'permanente' y no 'tendría final'" (TE, p.87). "Sin una escatología cosmológica no es posible hablar de la existencia escatológica del hombre" (ib., p.89).

(40) Segons l'opinió de RATZINGER (o.c., p.24), "no se da un ser hacia el que la historia sirve de mediación, sino que sólo se da ~~aa~~ proyecto abierto del hombre".

(41) RATZINGER afegeix (o.c., pp.27-28): "Tras haberme referido a la tesis de la discontinuidad y a sus raíces, quisiera ahora, en unas últimas reflexiones, decir algo sobre lo contrario: sobre el intento de concebir la historia como mediación, de forma que incluso el futuro sólo pueda ser esperanza porque promete una liberación hacia el ser! Toda la tradición cristiana de la antigüedad, al nombrar a Cristo como segundo Adán, ha mantenido a la vez la diferencia, porque

gons ell, la història -i en conseqüència l'home en la seva totalitat intramundana- s'esgota ella mateixa davant el "novum ultimum". I, si és així, ¿com és possible d'entendre l'encontre de la història i de l'home amb aquest futur últim totalment nou? Sembla que de cap manera. El "novum" ni tan sols arriba a devorar allò que és històric. L'esdeveniment escatològic sembla que esdevé en la buidor del no-res (42).

b) segón tipus d'opcions: les que fan referència al "més-enllà" de l'home-individu.

X/ 1) El "més-enllà", com a immortalitat.

Els cristians creiem en la supervivència, a l'hora de la mort, del "jo personal", que, segons la tradició eclesiàstica, anomenem "ànima" (43). Però, d'entre els teòlegs protestants, seria difícil de trobar-ne un de sol, que acceptés aquesta supervivència com a "immortalitat de l'ànima separada" (44).

Cristo supera al primero, y la unidad, porque tiene el pensamiento de Dios al crear, que es insuprimible. Esta capacidad creadora de Dios supone, a diferencia de la esencialidad griega, la proveniencia no de una idea en reposo, sino de una libertad creadora; y por eso incluye positivamente la temporalidad del ser como su modo de realización, incluye la historia como algo esencial y no meramente accidental. Pero de tal forma que el tiempo tiene su unidad en el Creator Spiritus y, siendo sucesión, es sin embargo continuidad en el ser".

(42) Cf. l'article de MOLTSMANN, a El futuro de la esperanza, pp.104-121. Es molt probable que la sensació de buidor, en quant al ja, que produeix la Teología de la esperanza, de Moltmann, no sigui res més que una pura lògica respecte a les essències més pures del luteranisme. Diu RATZINGER (o.c., p.26): "Es sabido que Lutero, al menos en una parte de su obra, ha exagerado la diferencia que se acusa en el modelo de los dos Adán. De tal forma lo ha hecho, que el Adán histórico es sólo existencia muerta comparado con la nueva existencia que se inicia en la fe; según sus primera obras, tras su existencia real y terrena seguiría siendo lo mismo; todo el actuar humano en relación con la salvación sólo sería pecado; y, a la inversa, incluso el pecado no podría eliminar esta nueva existencia. Ambas cosas se piensan en una estricta discontinuidad. Básicamente, por tanto, ya no se da la ontología, esto es, una identidad y continuidad del ser que abarque en sí las diferencias de la historia".

(43) RATZINGER (Escatología, pp.141-144) proposa un nou concepte d'ànima que, segons ell, "tiene que ver con la antigüedad tan poco como la idea de la resurrección. Se trata de un concepto estrictamente cristiano, no pudiéndose llegar a él sino en el terreno de la fe cristiana, cuya vision de Dios, el mundo y el hombre, la expresa esa fe en el ámbito de la antropología" (p.144). La seva tesis és aquesta: "Las ideas que se desarrollaron en la antigua Iglesia sobre la supervivencia del hombre entre muerte y resurrección, se apoyan en las tradiciones que sobre la existencia del hombre en el sheol se daban en el judaísmo y que se transmitieron en el nuevo testamento, corrigidas cristológicamente" (p.141). L'aristotelisme de Sant Tomas feu el miracle: "el alma pertenece al cuerpo como 'forma', pero eso que es 'forma' del cuerpo, es espíritu, convirtiéndolo al hombre en persona y abriéndolo de cara a la inmortalidad".

(44) Diu GABAS (o.c., pp.233-236): "Es en la cuestión de la inmortalidad del alma donde los autores estudiados adoptan una postura más homogénea. Todos niegan que el alma sea inmortal por su propia naturaleza... En general se basan en el Nuevo Testamento, que resalta el carácter unitario del hombre, la importancia de la corporalidad,



D'entre els catòlics, n'hi han com a tres models diferents:

- Josef Pieper, o la llei de la no-caducitat (45): "mort" i "immortalitat" són conceptes que cal referir a l'home sencer (46); però en la descripció mateixa de la mort, s'obre l'interrogant sobre la indestructibilitat de l'ànima (47): i l'autor creu que l'ànima, en la seva idèntica individualitat, és capaç de romandre com a ésser, més enllà de la mort (48); sobre l'existència d'una "ànima separada",

el aspecto colectivo de la salvación y, consecuentemente, el pensamiento de la resurrección simultánea de todos los hombres. Esto supuesto, se preguntan: si el alma es totalmente feliz desde el momento de la muerte, ¿qué importancia tiene para ella la resurrección del cuerpo? ¿se podrá seguir afirmando que la corporalidad es esencial al hombre? Y si cada individuo llega a su destino eterno independientemente de los demás ¿dónde está el carácter colectivo de la salvación? Argumentan también por la relación entre el pecado y la muerte. Puesto que la muerte es una consecuencia del pecado, deberá afectar a la parte del hombre que es más culpable, a saber: al alma. Y, finalmente, rechazan la doctrina de la inmortalidad del alma porque según ellos, no hay textos bíblicos en los cuales podamos fundamentarla. Sin embargo, Althaus, Brunner y Cullmann reconocen que hay pasajes neotestamentarios donde se habla de un 'estar con Cristo' después de la muerte y antes de la resurrección corporal. De ahí que se vean forzados a elaborar diversas soluciones".

(45) J. PIEPER, Muerte e inmortalidad, Barcelona 1970. Diu (pp.165-166): "De todos es sabido que de un tiempo a esta parte se ha desatado sobre este punto una intrincadísima discusión, en que las voces de los contendientes se confunden en un griterío infernal, sin que apenas sea posible aislar unas opiniones de otras y ver el contenido que cada una considera como propio. La tesis que más claramente se distingue entre ellas es la del materialismo metafísico...: al morir, el individuo se extingue en alma y cuerpo. Con horror hemos podido comprobar que dentro de la teología protestante moderna se defiende también una tesis que, de hecho, aunque parta naturalmente de otros presupuestos, viene a significar completamente lo mismo".

(46) "Formulándolo de nuevo: muere el hombre, Y si se puede hablar de una inmortalidad dentro de la esfera del hombre, habría que atribuir esa inmortalidad, por la misma razón evidente, no al 'alma', sino al hombre, es decir, a todo el hombre completo con su alma y con su cuerpo. Y aunque parezca sorprendente, ésta es también la verdadera forma de expresarse el Nuevo Testamento... También en las grandes obras de la teología puede decirse que la expresión inmortalidad del alma es poco menos que desconocida. Por ejemplo, santo Tomás de Aquino no llama al alma 'inmortal'; habla más bien de su naturaleza impercedera y de su incorruptibilidad (incorruptibilitas). Y cuando se pone a hablar de la 'inmortalidad' como referida al hombre, no tiene otra cosa en su mente que al hombre de la consumación de los tiempos, en cuanto resucitado de entre los muertos y visto en el paraíso... Pero, ¿qué sucede con el alma separada? ¿No será ella acaso 'el muerto'? No es aún el momento de ahondar exhaustivamente este tema. Pero al menos quisiéramos dejar aquí sentado, que tanto la teología como la antropología dudan, por lo menos, en emplear la designación de hombre para hablar de este estado; y que, por ejemplo, santo Tomás de Aquino dice expresamente que el ánima separata no puede ser llamada 'persona'. Pero lo que tampoco debemos pensar,... es que la incorruptibilidad del alma haya de ser entendida en el sentido de que, una vez separada por la muerte, esta parte de nosotros sigue 'sin novedad' viviendo y existiendo; 'sin novedad' queremos decir, como si la muerte hubiera pasado por ella sin inmutarla para nada, como quien pasa de largo" (o.c., pp.56-57.69-70).

(47) "Es cierto que morir significa terminar un camino, lo mismo que acabar con el caminar en sí; es decir, 'terminar la carrera'. Pero se-

l'autor, com a filòsof, no sap què dir (49).

- Karl Rahner, o la vida dels morts (50): la mort constituïx la fi de l'home sencer (51), però de tal manera que per la mort és la realitat definitiva feta de l'existència de l'home lliurement madurada, és en tant que vigència i vàlida promesa i alliberada d'allò que abans fou realitat temporal, que esdevingué esperit i llibertat per a ser (52); la doctrina eclesiàstico-cristiana de la 'inmortali-

---

ría evidentemente contra el sentido y contenido de lo aquí expresado, si se dijera o se pensase que, según ello, lo que define ese momento es que ha dejado de andarse... En consecuencia, aunque sigue siendo totalmente verdad que la idea de una 'terminación del status viatoris' significa en el más propio sentido de la palabra 'el fin' -tanto que, como ya hemos dicho, parece haber en ello algo más que lo que la separación del alma y del cuerpo pudiera sugerir-, con todo, decimos, en ese 'final' hay metido un integrante que significa 'no final', y que más bien hace pensar en un 'paso', en un futuro, en una continuación, incluso en un nuevo comienzo" (o.c., pp.164-165).

(48) o.c., p.189. L'autor afegeix: "Pero, ¿se dan argumentos en el sentido estricto a favor de la incorruptibilidad del alma...? De hecho no pocos de los argumentos 'clásicos' pretenden afirmar que han conseguido llegar a eso. ¿En qué se fundan? La contestación puede tener distintos nombres: El alma como 'ser simple', 'su inmaterialidad', 'su espiritualidad' y otros semejantes. Pero en toda esta serie de argumentos no hemos incluido todavía uno, al que quisiéramos ahora dedicar especial atención... A mí personalmente, el argumento que me merece más estimación es el que habla de la capacidad de verdad... Santo Tomás de Aquino dice que el ángel y el alma humana son imperecederos, incorruptibilés, porque por su naturaleza son capaces de conocer la verdad, capaces veritatis... Puesto en forma silogística el argumento que acabamos de desarrollar sería así: El alma humana es capaz de conocer la verdad en sí y como tal; el alma humana es capaz de hacer algo que por encima de cualquier proceso material y que es independiente de él; es así que la acción del alma entendida de esta forma significa una operación de carácter absoluto (operatio absoluta), luego el alma tiene que tener una esencia absoluta (esse absolutum), tiene que poseer un ser independiente del cuerpo; tiene que ser algo que sigue conservando la subsistencia a pesar de la disolución del cuerpo y a pesar de la muerte" (pp.195-200). RATZINGER (Escatología, pp.144-150) parla, primer, del caràcter dialogal de la immortalitat, però afegeix: "Si se toma immortalidad únicamente como gracia o hasta meramente como algo privativo de los buenos, entonces se reduce a algo milagroso, perdiendo su importancia para el pensamiento... En cuanto criatura, por su misma esencia, está creado en una relación que implica la indestructibilidad, ... la capacidad de su relación con Dios...: esa apertura es ni más ni menos que lo que llamamos 'alma... La immortalidad se apoya en una relación que se nos regala, y precisamente así representa una exigencia para nosotros mismos".

(49) o.c., pp.200-204.

(50) La vida de los muertos ET IV, pp.441-449. "La doctrina de fe de la Iglesia católica y su teología, cuando se ocupan de la consistencia del hombre, que la muerte no destruye, sino que en ella alcanza su carácter definitivo, parten de una perspectiva doble e imbricada recíprocamente, filosófica y basada en la revelación. Por eso no es fácil exponer brevemente dicha doctrina de fe y la doctrina teológica que la interpreta, aunque no con la misma obligatividad. A esta dificultad se añade hoy en día la necesidad de evitar claramente y ya en el primer punto de partida la impresión de que en esta doctrina de la realidad del hombre, no suprimida por la muerte, sino transformada en otra forma de existencia, se trata de la continuación lineal de su temporalidad emírica más allá de la muerte" (p.441).

(51) o.c., p.441.

tat de l'ànima' i també la de la 'resurrecció de la carn' es refereixen sempre en el fons a l'home sencer i ú, i que fa referència a la vitalitat i a la força creadora de Déu (53). Quant a les "ànimes separades", Rahner sembla que ha abandonat la seva teoria de la "pancosmicitat" (54), i no s'ha decidit a favor o en contra de l'estat intermedi.

-Cándido Pozo, o l'estat intermedi (55): l'autor està convençut

(52) Rahner pensa la "immortalitat" com l'"eternitat" esdevinguda en el temps: "La eternidad, 'tras' el tiempo experimentado vivencialmente, no continúa propiamente dicho tiempo, sino que justamente lo suprime, siendo ella misma parida por el tiempo que fue de forma interina para que libremente pudiera ser hecho lo definitivo" (o.c.p.442).

(53) "No que con esta afirmación deba negarse o ponerse en duda que, a propósito del carácter definitivo del hombre, exista una diferenciación intrínseca correspondiente a la justificada distinción en su consistencia entre 'cuerpo' y 'alma'. Pero si la 'resurrección de la carne' se refiere indudablemente en la profesión de fe de la Iglesia a la salvación definitiva del hombre en tanto total, la doctrina de la inmortalidad del alma se refiere, en el fondo, entonces también, como afirmación de fe y no de una mera filosofía, a la vida del 'alma' que, por ejemplo, Jesús al morir pone en manos de su Padre" (o.c., pp.447-448).

(54) Cf. K.RAHNER, Sentido teológico de la muerte, Barcelona 1969, pp.27-28.

(55) C.POZO, Teología del más allá, Madrid 1968. L'autor es queixa de que, en el camp catòlic, hi ha hagut una tendència a menystenir allò que ell anomena "escatologia final"; i afegeix: "Frente a esta tendencia exagerada a subvalorar la escatología final, existe hoy más bien el peligro opuesto de una subvaloración de la escatología intermedia. Ello sucede interpretándola como instantánea, al menos en su aspecto psicológico. El alma separa no tendría percepción de duración. Ello sería especialmente claro para el alma que está en la visión de Dios; la visión de Dios constituye un éxtasis en el que no puede haber sucesión de actos; y, sin sucesión de actos, es imposible tener percepción alguna de duración. A. Ahlbrecht ha criticado esta posición, apelando a Apoc 6,9ss. Las almas de los mártires claman impacientes por la venganza de su martirio... Teológicamente es de gran importancia que la impaciencia se relaciona en el texto no con algo que les falte personalmente a las almas bienaventuradas, sino con el desarrollo de la historia de la Iglesia: la venganza de su propia sangre por el triunfo definitivo de la Iglesia. Todo ello sugiere que, junto con la visión beatífica, que es éxtasis y a través de la cual no se podría explicar una percepción de duración, coexiste en las almas de los bienaventurados otro plano de conciencia por el que son participantes del desarrollo sucesivo de la historia de la Iglesia. En este aspecto psicológico de la comunión de los santos estaría la explicación de la percepción de la duración... L.Scheffczyk ha hecho notar que suprimir toda sucesión, incluso en un plano de actividades más accidentales y secundario, del alma separada es suprimir la distinción entre la inmutabilidad de la esencia divina y aquella otra a la que el espíritu creado tiene acceso por la muerte. 'Eternidad' y 'aevum' son los dos conceptos que la tradición teológica aplicó, respectivamente, a esas dos inmutabilidades. Una situación de éxtasis, sin sucesión alguna coexistente, es prácticamente equiparable a una especie de posesión total simultánea de sí mismo, que es propia de la eternidad. En resumen, creemos que una valoración equilibrada de las dos fases de la escatología implicaría afirmar que la resurrección aporta no sólo un gozo accidental al bienaventurado, sino una más íntima posesión de Dios, y, por otra parte, no interpretar la escatología intermedia como psicológicamente instantánea" (pp.75-78).

de què l'escatologia catòlica ha d'acceptar dues fases: una escatologia final, que correspon a l'home ressuscitat, i una intermitja, que va des de la mort de cada individu fins a la resurrecció dels morts a l'últim dia (56); la retribució essencial nox post mortem, de la qual parla Benet XII, es donaria en aquest escatologia intermitja (57). Des d'aquesta perspectiva, amb la mort s'iniciaria l'estat intermedi (58); quant a la possible decisió final, en el moment de la mort, l'autor no es manifesta ni en pro ni en contra (59).

(56) o.c., pp.48-49. "La escatología intermedia no está ligada, en su realidad, a la idea de resurrección, sino a la idea de supervivencia después de la muerte; no es una escatología del hombre todo, sino una escatología del alma. La existencia de una escatología intermedia, además de la escatología final, no puede ser puesta en discusión en teología católica. Sin entrar ahora en sus fundamentos bíblicos, que recogeremos en este mismo capítulo, baste recordar que su existencia está implicada en las afirmaciones definitivas de la constitución Benedictus Deus, de Benedicto XII: en ella, en efecto, no sólo se atribuye la visión beatífica, en seguida después de la muerte, a las almas de los justos que no tengan nada que purgar, sino que explícitamente se contrapone esta situación de bienaventuranza de las almas a la resurrección de los muertos, situándola como anterior a ella; la misma contraposición se establece para los condenados".

(57) o.c., pp.224-240.

(58) "Hemos caracterizado -especialmente en el c.2- a la escatología católica como una escatología de doble fase: una escatología de síntesis, que, no admitiendo la oposición de 'inmortalidad del alma o resurrección de los muertos', además de la idea de resurrección final, afirma la supervivencia del elemento espiritual del hombre entre la muerte y la resurrección. Por ello era necesario, después de haber estudiado la escatología final, dedicar la última parte de nuestra obra, aunque sea más brevemente..., a la escatología intermedia. A ella llegamos por la muerte; un estudio teológico de la muerte, como tránsito a la escatología intermedia, debe ser el primer paso de esta última parte" (o.c., p.207).

(59) o.c., pp.218-223.- RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.317-325) diu: "Las páginas precedentes han tratado de mostrar que la muerte es, para la historia personal del hombre, un hecho de capital importancia. Cabe preguntarse todavía si el instante mortal, en sí mismo, contiene alguna peculiaridad que acreciente de modo particular esta importancia. Más concretamente, si al interior de la muerte se da una posibilidad excepcional de elección del fin último, bajo la moción de una oferta de gracia, y en tales condiciones psicológicas que, en este caso, el hombre conquiste finalmente su definitividad. Así opinan los defensores de la iluminación u opción final, cuyo número ha crecido considerablemente en el presente siglo" (i cita, aleshores, Demaret, Valéty, Chévrier, Glorieux, Manyà, Mersch, Winklofer, Schmaus, Troisfontaines, Boros, etc.). L'autor critica aquesta "decisió final", dient: "El punto más problemático teológicamente de la teoría es el de la pertenencia de la muerte al status viae, pese a los esfuerzos de Glorieux en este sentido. Si se admite que el instante en que se produce la mutación es uno, y no dos, y que en ese instante no coexisten los dos términos del movimiento (como Glorieux mismo se ha visto forzado a reconocer), poco importa que no se pueda intercalar entre dichos extremos un lapso temporal, y que por tanto el instante de la muerte sea temporalmente inextenso. La muerte será un momento indivisible, inconmensurable físicamente, pero los instantaneidad no borra la sucesión entre los dos estados... Con todo, en nuestra opinión la objeción de fondo es de orden antropológico. Los defensores de la opción final han de propender a un dualismo inevitable, porque sin él la hipótesis se vería desprovista automáticamente de sus atractivos. Es el alma separada la que actúa, elige, decide. Y esto que añoca a la teoría en posiciones de ventaja frente a complejos problemas, constituye al mis-

## 2) El "més-enllà", com a resurrecció.

Les dificultats inherents a la concepció de la "immortalitat de les ànimes separades" (60), ha fet que els teòlegs, protestants i catòlics, que no defensen la "dormició" post-mortal, situessin la resurrecció corporal en el mateix instant de la mort (61). Aquests

mo tiempo su flanco vulnerable. En ella, la muerte es el naufragio exclusivo del cuerpo, y ese naufragio pone a flote el alma y posibilita la plena emergencia de la persona".

(60) Les dificultats són fonamentalment dues: la no existència de textos clars, en el Nou Testament, que recolzin aquesta concepció d'una escatologia intermitja per a les ànimes separades, i la mateixa existència, des del punt de vista de la filosofia, d'aquestes ànimes separades. RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.391-398) fa unes precisions importants: "El examen de los datos bíblicos concernientes a nuestro tema nos lleva a la conclusión de que la Escritura en general, y el NT en particular, profesan una antropología unitaria... Donde sí se ha producido una evolución, y de la mayor importancia, es en lo que atañe al momento en que comienza la retribución esencial: la vida eterna se inicia con la muerte del justo. Deslindado de este modo el contenido revelado de los textos que se ocupan de los difuntos, surgen inevitablemente las preguntas sobre el modo de esta existencia bienaventurada, el perfil ontológico concreto de sus beneficiarios, la relación de tal bienaventuranza con la consumación escatológica. Repitámoslo una vez más: la revelación no contesta a ninguno de estos interrogantes formalmente. Los defensores del estado intermedio podrían argüir que lo hace, en cambio, al menos virtualmente, dado que el magisterio extraordinario consideraría como verdades de fe el esquema alma-cuerpo (concilio de Vienne), la inmortalidad del alma (concilio quinto de Letrán) y el hecho de que es el alma la que ve a Dios después de la muerte (Benedictus Deus). Es claro que no podemos emprender aquí una exégesis rigurosa de los documentos aducidos. Hemos de contentarnos con señalar que, en ninguno de estos tres casos, está probado que la doctrina definida en ellos imponga de forma vinculante la tesis del estado intermedio o del alma separada... La existencia de un tipo de duración, el evo, distinta del tiempo y de la eternidad, está ligada al mundo misterioso de los espíritus creados. Argüir desde ella en favor del estado intermedio es dar por supuesto lo que se trata de demostrar".

(61) RATZINGER (Escatología, pp.107-112) ho enfoca d'aquesta manera: "Por supuesto que la renuncia a la inmortalidad del alma suprime un posible conflicto entre fe y pensamiento moderno. Pero con eso no se salva la Biblia... Y si no existe alma que valga..., entonces el problema que se plantea es éste: ¿Quién es, en realidad, el que puede ser resucitado? ¿Cómo se realiza la identidad entre el hombre de antes y el que tiene que volverse a crear indudablemente de la nada?... Si prescindimos de intentos radicales que quieren solucionar el problema, desechando todas las sentencias 'objetivantes' y no admitiendo más que explicaciones 'existenciales', puede decirse que se intentó seguir adelante de dos maneras: mediante un nuevo concepto de tiempo y una nueva interpretación de la corporeidad... La muerte significa el salirse del tiempo, penetrando en la eternidad, en su 'hoy' incomparable. De modo que el problema de la 'situación intermedia' entre muerte y resurrección es aparente. El 'inter' no se da sino en nuestra perspectiva. El 'fin de los tiempos' es, en realidad, atemporal. El que se muere se adentra en la actualidad del último día, del juicio de la resurrección y de la vuelta del Señor. 'Por consiguiente, la resurrección se puede situar también en la muerte y no en el último día' (Greshake, Auferstehung der Toten 387)... Pero aquí se plantean dos cuestiones. La primera dice: ¿No se trata, en realidad, de una velada restauración de la doctrina de la inmortalidad, que filosófica-

teòlegs, naturalment, entenen la "resurrecció" com un fenomen molt diferent del de la reanimació del cadàver.

A més de GRESHAKE i LOHFINK, vull citar a favor d'aquesta tesi L. BOFF (62). Després d'una anàlisi de les dues corbes existencials de l'home (pp.27-29), l'autor es pregunta: Què és, al cap i a la fi, l'home? (63). Aleshores fa: "En una concepció semblant de l'home, què significa llavors la mort?" I diu: "La mort és el trencament entre la manera de ser temporal i la manera de ser eterna on l'home penetra. En morir l'home-ànima no perd la seva corporeïtat; li és essencial. No deixa el món; el penetra d'una manera més radical i universal. No es relacionarà exclusivament amb uns quants objectes, tal com ho feia anant pel món dins les coordenades espai-temporals, sinó amb la totalitat del cosmos, dels espais i els temps" (64). I afirma:

mente se asienta en presupuestos algo aventurados? Pues ahora se afirma la resurrección para el que todavía se encuentra en el lecho de muerte o es llevado al sepulcro... G.Lohfink, defensor de las tesis de la resurrección 'en la muerte misma', se ha dado cuenta entretanto de las contradicciones mencionadas y ha intentado darles una solución, remitiendo al concepto medieval del *aevum*... Indudablemente que es un progreso el que aquí se hable más diferenciadamente del concepto de tiempo. Pero con ello no se han despejado las cuestiones precedentes". L'autor, en el capítol següent, afegeix: "En el paràgraf anterior tratamos la cuestión de la resurrección en primer lugar a partir de la comparación de los conceptos de 'inmortalidad' y 'resurrección'. Se vio que el punto de arranque de las recientes corrientes teológicas hay que buscarlo en un radical rechazo de la 'inmortalidad' y en un voto apasionado en favor de la 'resurrección'. Se comprobó, además, que en el curso de la reflexión el contenido del concepto 'resurrección' se desplazó rápidamente; se vio que 'resurrección' se había destemporalizado, es decir, se había trasladado al momento de la muerte; esta destemporalización tuvo como consecuencia una desmaterialización, porque nadie nadie niega que en el momento de su muerte el hombre resucite corporalmente. A la vista de tales contradicciones internas criticamos el nuevo concepto que se había formado, rehabilitando una noción originariamente cristiana de inmortalidad a base de los datos suministrados por la tradición" (pp.155-156).

(62) L. BOFF, Vida més enllà de la mort, Barcelona 1979.

(63) "L'home concret que som cadascú de nosaltres, ja ho hem dit aquí i ho repetim, és la unitat tensa i dialèctica de les dues corbes existencials: la biològica i la personal... L'home és un compost de cos i ànima. Amb això no es pretén dir que en l'home existeixin dues coses, cos i ànima, que unides donin origen a l'home. Cos és l'home sencer (cos + ànima) en quant que és limitat, engabiats en les estretors de la situació terrena. Anima és l'home sencer (cos + ànima) en la mateixa mesura que poseeixi una dimensió que es projecti vers l'infinit, en la mateixa mesura que és un tropisme insaciable vers una realització plena".

(64) L'autor afegeix: "Si la mort significa un perfeccionament antropològic, a mesura que redimensionalitza l'home a les dimensions de tota la realitat i no pas únicament a la seva situació d'estar-en-el-món, podem dir llavors que la mort és el vere dies natalis... El cos, en morir, ja no s'experimenta com una barrera que ens separa dels altres i de Déu, sinó com la radical expressió de la nostra comunicació amb les coses i amb la globalitat del cosmos... La resurrecció, en la concepció cristiana, no és el retorn a la vida d'un cadàver sinó la realització exhaustiva de les capacitats de l'home cos-ànima... La resurrecció expressa per tant el punt final del procés de l'hominització iniciat en els obscurs orígens de l'evolució ascendent i convergent; és la realització de la utopia humana i la floració de l'home revelat latent en el principi-esperança" (pp.32-33).

"L'home ressuscita en morir i a la consumació del món. Si la mort és el moment de la total redimensionalització de les possibilitats que conté la naturalesa humana, res més evident que afirmar que amb ella justament es dona la resurrecció. La mort significa per a la persona la fi del món. Per la mort s'entra en una manera de ser que suposa l'abolició de les coordenades del temps. Tan sols a partir d'aquest punt de vista ja es pot dir que no és concebible afirmar qualsevol tipus d'espera d'una suposada resurrecció al final cronològic dels temps; això és una representació antropomòrfica inadequada a aquella manera d'existir... No obstant aquesta resurrecció en morir no és plena en la seva totalitat: únicament l'home en el seu nucli personal participa de la glorificació. Però l'home posseeix un relligament essencial amb el cosmos. Mentre aquest no sigui alhora plenificat i no hagi aconseguit la seva fita de glorificació, podem dir que l'home encara no ha ressuscitat plenament. Només llavors serà el món la seva verdadera pàtria de l'acolliment i del trobament en la immediatesa mútua" (p.34).

Una paraula de crítica, només: si bé sembla cert que no es pot provar amb el Nou Testament a la ma, l'existència d'una escatologia intermèdia o intermitja (65), no és menys cert que aniria contra la totalitat del Nou Testament el desplaçament, a l'hora de la mort, de la "resurrecció de la carn" (66).

(65) DIEZ MACHO (o.c., pp.186-225) presenta i estudia els textos neotestamentaris que, des del seu punt de vista, proven l'existència de l'estat intermedi. Comença amb Lc 16,19-31, Lc 13,28-30 i la narració de la Transfiguració; afegeix Lc 23,42ss i Lc 23,46. Examina després els textos de Joan, on Jesús promet la "vida eterna" ara i després de morir, i la resurrecció a l'últim dia. Finalment passa revista a l'escatologia paulina, especialment 1Tes 4,13-18, 1Cor 15, 2Cor 5,1-10 i Fil 1,21; 3,20ss.

(66) RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.385-387), tot estudiant el punt de vista d'Althaus i de Brunner, fa aquesta precisió: "Notemos que aquí no se defiende una resurrección individual de cada hombre a renglón seguido de su muerte; la resurrección continúa siendo un acontecimiento comunitario y rigurosamente escatológico. Lo que se cuestiona es la fiabilidad de una doctrina que se sostiene sobre la extrapolación de la duración tiempo a una dimensión extratemporal de la existencia. Contra tal extrapolación, se señala que la duración propia de lo metahistórico no es el tiempo, sino la eternidad. No se precisa, empero, el concepto de eternidad así invocado; ¿se trata de la duración inherente al ser de Dios, o de una eternidad analógica? Es esta ambigüedad la que ha originado la crítica de Kunneth y la reacción de Cullmann, con el consiguiente interrogante sobre el conjunto de la teoría". El mateix autor, anteriorment (pp.172-177), havia examinat i criticat la teoria de GRESHAKE, que, com és sabut, nega el caràcter conclusiu de l'éschaton; diu: "La existencia de un acontecimiento final, de un 'último día', no puede ser revocada como elemento mítico-apocalíptico sin comprometer toda la escatología. No habrá tan sólo consumación; habrá además término. O mejor: porque habrá una consumación, habrá un término consumidor". També havia criticat la tesi de L.BOROS de la simultaneïtat mort-resurrecció: "Este admite el dato de la escritura (resurrección al final de los tiempos) como obligatorio; para salvarlo, opina que la resurrección que sigue a la muerte no está completa hasta que no tiene lugar la transformación del mundo en nueva creación. No creemos que esta solución resuelva la dificultad... Bástenos, por el momento, señalar con Boros que la revelación enseña una resurrección en el éschaton, y que por tanto esta doctrina es ineliminable" (pp.219-220).

### 3.- La nostra opció teològica sobre l'éschaton.

Nosaltres creiem que l'éschaton és un tecnicisme que expressa l'acció escatològica de Déu, l'esdeveniment escatològic obrat per l'acció escatològica de Déu, i el dinamisme escatològic originat per l'esdeveniment escatològic.

Més en concret, entenem l'éschaton com a:

- cronològicament darrer;
- totalment nou;
- opcionalment definitivitzador.

#### 1) Afirmem l'éschaton com a "cronològicament darrer".

D'acord amb les dades del Nou Testament, ens sembla clar que l'éschaton té una veritable dimensió de futur.

Per tant, entenem l'éschaton:

- a) l'acció-revelació darrera de Déu, que posa fi a la història de la salvació, en tan que auto-comunicació de Déu als homes i irrupció definitiva de Déu en la història humana i en el temps creat;
- b) l'esdeveniment salvífic "Jesús de Natzaret, ressuscitat d'entre els morts", que demostra que l'acció escatològica de Déu ja s'ha realitzat;
- c) l'acompliment d'allò anunciat profèticament en la resurrecció de Jesucrist, al dia de la Parusia;

i, amb això,

- vinculem la fe escatològica "amb el factum històric de l'acció salvífica de Déu en la persona de Jesucrist, que és el sí definitiu donat per Déu a la història de la seva aliança amb els homes" (67);
- afirmem que l'escatologia cristiana "té tota la seva originalitat en l'esdeveniment mateix de Crist, com a presència personal de Déu en la història, i anticipació del futur de Déu" (68), i reconeixem Crist com "el principi hermenèutic de totes les afirmacions escatològiques" (69); és a dir, reconeixem<sup>on</sup> en la seva existència total, des de l'encarnació fins a la resurrecció, Crist és esdeveniment escatològic, que porta en ell mateix la tensió amagada vers el futur absolut, Déu" (70), i que és la resurrecció la qui dóna al Crist, en la seva existència total, el seu caràcter escatològic (71);
- entenem que, "com a presència personal del Fill de Déu en el món i en la història, l'encarnació (en el seu devenir total fins a la mort i la resurrecció del Crist) implica, de part de Déu, l'acceptació del món i de la història... La resurrecció del Crist és anticipació i promesa del futur, encara pendent d'acompliment... La història es troba sota el signe de la victòria de Déu en el Crist" (72).

(67) RATZINGER, Teología e historia, p.42.

(68) ALFARO, Esperanza cristiana y liberación del hombre, p.125.

(69) RAHNER, Escritos de Teología IV, p.435.

(70) ALFARO, o.c., p.135.

(71) MOLTSMANN, Teología de la esperanza, p.252.

(72) ALFARO, o.c., pp.149 i 151.



- opinem que la Parusia, com a manifestació gloriosa i plena de l'esdeveniment escatològic del Crist, inclou la resurrecció dels nostres cossos mortals, i la destrucció de la "figura" d'aquest món i de la "comunió de pecat i de mort", que comporta la història, i la transformació de l'univers.

## 2) Afirmem l'éschaton com el "totalment nou".

D'acord amb les dades del Nou Testament, ens sembla clar que l'éschaton ha de ser concebut com la nova creació, obra del Déu que va ressuscitar Jesucrist d'entre els morts.

Per tant, entenem l'éschaton:

- a) l'esdeveniment que, a més de futur (= darrer), ve a la realitat creada (= adventurus), situant-se al límit mateix de les seves possibilitats, però no més enllà o després de les mateixes;
- b) l'esdeveniment al qual "nosaltres" (= tots els homes i la humanitat com a totalitat) hi arribem des de la història, la validesa i la impotència de la qual consisteix en situar l'home en la immediatesa (i, només en la immediatesa) de la plenitud escatològica:(73);

i, amb això,

- constatem l'esdeveniment com imprevisible i anabastable des del present, en tan que no en podem disposar en la nostra tasca de planificació intramundana del futur (74);
- constatem la imminència de l'esdeveniment escatològic, en el sentit de que resta sempre amagat (75) i, per tant, màximament pròxim a les pre-visions i a les pro-visions humanes, i en el sentit de que "la salvació com a història demana justament això, que l'home trobi la salvació no pas en el reflex 'd'arribar-a-ell-mateix', sinó en el fet 'de despullar-se-d'ell-mateix'" (76);
- creiem que es tracta d'una situació dialèctica en la qual l'acció divina, essent sobirana, produeix una "crisi de creixement" de la "realitat creada", una mena de sofriment que els homes portem dins, en allò que hi ha de cosmos en nosaltres, i que ens crida vers una altra situació a la qual el món es dirigeix, però que és incapaç d'arribar-hi des d'ell mateix; i que, per tant, sempre hi haurà una discontinuïtat entre la situació escatològica i el grau màxim d'aproximació a ella: físicament coincidents, estan metafísicament separats, perquè no són idèntics;
- opinem que l'estadi darrer de la humanitat serà no sols "l'alliberament de les tiranies de la història, sinó també l'alliberament de la tirania i de l'agonia de la història" (77).

(73) Cf. RAHNER, Escritos de Teología VI, p.80.

(74) Cf. RAHNER, ib., p.82.

(75) Cf. Conceptos fundamentales de teología I, p.517.

(76) RATZINGER, o.c., p.35.

(77) MOLTSMANN, a El futuro de la esperanza, p.121.

3) Afirmem l'éschaton com l'opcionalment definitivitzador.

Es a dir, creiem veure en les dades revelades de l'éschaton una definitivitat absoluta per a la llibertat humana.

Per tant, entenem l'éschaton:

- a) l'esdeveniment que, recolzat en el ja de la Resurrecció i en l'encara no de la Parusia, esdevé en l'home-individu en la seva realització història, oberta per la fe i l'esperança al do escatològic en el Crist;
- b) l'esdeveniment que s'inscriu en el moment històric del refús que va fer Israel de Jesús de Natzaret;
- c) l'esdeveniment que s'inscriu en l'opció intraclesial per l'esperança, transformadora d'aquest món;

i, amb això,

- entenem que l'opció històrica d'Israel sacramentalitza tot el passat i tot el futur de la humanitat;
- entenem que l'opció de Jesús de Natzaret, i la que els creients fan segons ell, aconsegueix la definitivitat absoluta de la llibertat humana;
- entenem que la salvació cristiana -que és el dinamisme alliberador de l'éschaton- s'inscriu en l'opció per l'alliberament de l'home i en la planificació intramundana del futur (78);
- concebem la mort de l'home cristià com a moment dialèctic de la seva plenitud (com a home ú i plural, i com accés a l'autèntic "futur de l'home, que tan sols pot fer-se realitat com a futur de la humanitat, d'un futur de la humanitat únicament possible en tant que es supera ell mateix" (79);
- concebem els éschata relatius a la història de la salvació, que es concreten en el destí de l'individu i que alhora el superen (80), reben la seva virtualitat de la mort i de la resurrecció del Crist, el qual amb la seva entrega submissa i confiada al Pare, i en la seva solidaritat amb els homes, rep la glòria de la resurrecció i esdevé "causa de salvació" pels homes (81);
- opinem que l'esdeveniment escatològic inicia en l'home-individu, a l'hora de la mort, un procés de reconstrucció personal, en el qual el dinamisme humà és atret pel do escatològic vers la veritable plenitud humana.

---

(78) "El futur es realitza ell mateix en la història i com història, i en transcendir totes les seves realitzacions, es converteix una vegada més en el futur... Allò que esperen essencialment els homes del futur, no sols es troba articulats en somnis diurns i nocturns, sinó més encara en els sofriments que experimenten a causa d'allò que els manca i a causa que allò que ells tenen no és allò que esperen" (MOLTMANN, a El futuro de la esperanza, pp.111-113). Cf. ALFARO, o.c., pp. 171-227, i MOLTMANN, Teología de la esperanza, pp.290-293.

(79) RATZINGER, o.c., p.65.

(80) Conceptos fundamentales de teología II, p.508.

(81) ALFARO, o.c., pp.51-55 i 142-144.

Capítol segon: L'experiència pasqual i l'escatologia.

El fet central de la fe cristiana és la Resurrecció de Jesucrist. La primera comunitat cristiana es manifesta:

- a) reunida per la força de la paraula "ha ressuscitat" (1);
- b) amb una sola paraula als llavis: "Déu ha ressuscitat Jesús d'entre els morts" (2);
- c) i, tot això, fruit d'un convenciment, que només es pot explicar per la precedència de l'esdeveniment respecte a la fe (3):
  - els apòstols es manifesten com els "testimonis" d'un fet aliè a ells (4);
  - les narracions, que fan referència als esdeveniments pasquals, ens parlen d'aparicions del Ressuscitat, en les quals Jesús és el subjecte, i no l'objecte, de les visions (5).

Es a partir d'aquesta experiència pasqual com és possible de reconstruir l'autèntic món escatològic cristià que, des de la cristologia post-pasqual, introdueix unes importants novetats en la concepció jueva de l'home, de la història i del món.

Veurem, doncs, primer, quines són les "evidències" que originen la fe escatològica dels cristians, i, en segon lloc, presentarem s'una manera sistemàtica la dimensió escatològica cristiana de l'home, de la història i del món (6).

(1) Mt 28,7-10.16-17; Mc 16,7-14; Lc 24, 9-10.33-43; Jo 20,1-2.17-18.

(2) Fets 2,24.32; 3,15.26; 4,10.33; 10,40; 13,30.33.

(3) Vegeu les confessions primitives de la fe cristiana a Rom 1,3-4; 4,24-25; 10,9-10; 1Cor 15,3-4.20, i les catequesis apostòliques de Fets 2,36; 3,15; 5,29-32; 10,39-42; 13,30-31...

(4) Lc 24,48; Fets 1,8.22; 2,32; 4,33; 5,32.

(5) Fets 1,3 "paréstesen eautòn zonta"; Jo 20,19 "elthen o Iesous"; 21,1 "ephanérosen eautòn"; Lc 24,34 "egerze o Kyrios kai ofthe Simoni"; Mc 16,6 "egérthe, ouk estin ode"; 14 "ephanerothe"; Mt 28,9 "ypéntesen"; 1Cor 15,4-8 "egegertai... ofthe".

(6) Només d'aquesta manera podem introduir-nos en la qüestió que, probablement, és la central de tota l'escatologia cristiana: ¿què és exactament la resurrecció dels morts? ¿Hi ha o no hieha un final dels temps? Més enllà de l'estar amb Crist, ¿hi ha quelcom més? ¿S'ha d'afirmar un final de la història humana com a tal i en la seva totalitat, un 'darrer dia', i això des de la fe? ¿Té alguna cosa que veure la resurrecció amb la matèria? ¿Espera la fe una transformació de la matèria i, per tant, quelcom semblant a una corporeïtat en la resurrecció? RATZINGER, en el seu llibre Escatologia (pp.156-158), cita el punt de vista de VÖGTLE, Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos, on diu: "Desde el punto de vista propiamente cosmológico el Nuevo Testamento renuncia a un enunciado doctrinal". Ratzinger afegeix: "Lo que Vögtle intentaba probar desde el punto de vista exegetico, lo había formulado antes G. Greshake desde la perspectiva propia del teólogo. Desearía citar tres textos característicos de su libro: 'La materia 'en sí' (como átomo, moléculo, organismo...) no puede llegar a la consumación. Lo mismo que alcanza sentido y meta sólo como momento extático del acto libre humano, de la misma manera adquiere su perfección únicamente en cuanto momento concretizador de aquel acto"... "Si la resurrección corporal que acontece en la muerte se interpreta como la fidelidad vivificante de Dios sobre la existencia

Les "evidències" del  
matí de pasqua.

Tot el gran esforç hermenèutic dels últims temps (7), ha donat com a resultat que les "fòrmules de fe" en el Ressuscitat (8) expresen tot un seguit d'"evidències" escatològiques (9).

concreta que se hace definitiva en la muerte, entonces en esta concreción se encuentra perdurablemente unido un 'fragmento' de mundo e historia... Si aquí se abre un futuro inimaginable de vida nueva en la comunión con Cristo, no es que llegue a plenitud una 'subjetividad individual', sino, al mismo tiempo, la historia del mundo.... 'Si la consumación se considera como proceso infinitamente-dinámico del paso de 'este' o 'aquel' eón, entonces no es necesario contar con un final'".

(7) Segueixo Resurrección de Jesús y mensaje pascual, de LEON-DUFOUR, que, després de criticar Bultmann i Marxsen (pp.26-31), concreta el seu propòsit dient: "Algunos lectores se extrañarán quizás de que no se trate desde el comienzo el problema de la historicidad de la resurrección... Por eso me atrevo a pedir al lector que mantenga a raya el deseo que experimenta de alcanzar el hecho bruto y que tenga paciencia hasta la última etapa, para concentrar así mejor su atención sobre los problemas del lenguaje" (p.32).

(8) D'acord amb els criteris, que proposa E. STAUFFER, Die Theologie des Neuen Testaments (Stuttgart 1949, pp.322-324), les "fòrmules" podrien ser aquestes: Fets 4,10; Rom 1,3-4; 4,24; 8,11; 10,9; 1Cor 6,14; 15,3-4; 16,22; 2Cor 4,14; Gal 1,1; Fil 2,6; Col 1,15-16; 1Tes 4,3-5; 1Tim 3,16; Apo 1,4.- "Las fórmulas de fe tenían por objeto expresar primeramente que Jesús era el Mesías, luego que era el Señor o Hijo de Dios; raramente se referían al Dios único, puesto que ello era evidente tanto para los cristianos como para los judíos. La formulación se centró rápidamente en el acontecimiento capital de la existencia de Jesús de Nazaret, a saber, su resurrección de entre los muertos. La resurrección se evocaba de dos maneras diferentes, ya afirmando simplemente el hecho, ya uniéndolo a la muerte de Jesús y a su muerte salvífica. Hay otra diferencia: la atención se dirige a veces a Dios, autor de la resurrección, otras veces a Cristo resucitado" (pp.41-42). Les fòrmules que tenen a Crist com a subjecte, són: Lc 24,34; 1Cor 15,3-5; 1Tes 4,14; les que tenen a Crist com a objecte, són: Rom 10,9; 1Tes 1,10... "En los orígenes, en conformidad con ciertas corrientes del pensamiento judío, Dios es el autor de la resurrección de Jesús (Rom 8,11; Gal 1,1; Col 2,12; Ef 1,10); al término de la tradición, es Jesús mismo quien da su vida y la recobra (Jo 2,19; 10,17); en un estadio intermedio según parece, Cristo es el sujeto del verbo, pero de un verbo que entonces está en pasiva: Cristo fue resucitado. Es muy verosímil que la tradición neotestamentaria haya atribuido progresivamente a Cristo lo que, al principio, era obra de Dios. La fórmula simple aparece, pues, más arcaica que las otras. Lo es también en razón del tiempo del verbo. El aoristo del indicativo (ègeiren) remite a una acción del pasado. Ahora bien, la fe sabe que esta acción tiene un alcance en el presente; es lo que marca el perfecto (egègertai) utilizado por 1Cor 15. En Rom 10,9, por el contrario, solamente gracias a la frase paralela 'Jesús es Señor' se expresa la presencia actual del misterio de la resurrección... Si la elección de la forma verbal es significativa, la elección del vocablo lo es menos: como dijimos más arriba, es muy verosímil que el término 'levantarse', 'resucitar' (anastènai) sea más antiguo que 'despertarse'" (p.52).

(9) Des del primer moment, m'interessa remarcar la unió entre mort i resurrecció. Soteriològicament, la mort és primer i és permanent: l'estar mort, de Jesús, és l'estat sacrificial, en el qual s'insereix la "resurrecció" com a testimoni i acceptació divines. (Df. LEON-DUFOUR, o.c., pp.47-49).

### 1.- "Ha ressuscitat".

La mort era el més terrible: allunyava de la "comunitat dels vivents" i impossibilitava l'accés als béns de l'Aliança. La mort semblava invencible: no sols s'aferrava a l'home, d'una manera violent i definitiva, sinó que irrumpia en el món i en les persones dels vivents, i hi posava uns "límits" insuperables.

Doncs, bé: Jesús, que ha mort, viu. Els límits de la mort en estat superats en la persona de Jesús. La vida, com a do de Déu, li ha estat donada, i, com a do, s'ha instal·lat en aquell que "lliurat pels nostres pecats, fou ressuscitat per fer-nos justos" (Rom 4,25).

La mort de Jesús, però, no fou una mort qualsevol. D'una banda, fou una mort "voluntària"; de l'altra, fou una mort "fora de l'Aliança". Jesús, doncs, viu perquè va morir per amor; la vida, des d'ara, no està lligada a la Llei. ¿Què passa quan un home mor "d'aquesta manera", és a dir, identificat per la fe amb l'estil de la mort de Jesús?

### 2.- "Déu l'ha ressuscitat".

Pels primers cristians, la Resurrecció de Jesucrist significa l'acompliment de les promeses divines.

a) Jesucrist va ressuscitar "segons les Escripures" (Lc 24,27. 44-47; Jo 20,9; 1Cor 15,3-4); així és proclamat als jueus (Fets 2, 25-28.34-35; 3,18.22-23.25; 4,11; 13,23-37; 26,22-23) i als grecs (17,31).

b) En Jesucrist ressuscitat, Déu ha acomplert totes les seves promeses (2Cor 1,20), "ell ha deixat la mort esbravada, i, a la vida i al més enllà, els ha donat sentit amb la llum de l'Evangeli" (2Tim 1,10).

c) La conclusió és que en l'esdeveniment "Jesús de Natzaret, ressuscitat d'entre els morts", ha arribat la definitivitat de la història de la salvació (el kairós, anunciat pels profetes, s'ha acomplert: Fets 3,24; 13,30-37; el Regne de Déu ja és arribat: Mc 1,15; Mt 12,28; Lc 17,20-27); i, per això, la "responsabilitat" de la generació contemporània de Jesús (Lc 7,30; 11,29.49-51; 12,56; Mt 16, 3).

d) Els temps han assolit la seva plenitud: Mc 1,15; Gal 4,4; Hebr 1,2.9.26; cf. Rom 13,11-14; 1Cor 10,11; Ef 1,10.

### 3.- "... d'entre els morts".

Jesús va morir realment, és a dir, va entrar en el "regne dels morts". Hi va entrar, però, "i Déu l'ha ressuscitat lliurant-lo dels lligams dolorosos de la mort pel fet que no era possible que ell fos retingut per aquella" (Fets 2,24); hi va entrar per a "visitar" els detinguts en el shéol.

Sant Pau afegeix: "La veritat, amb tot, és que Crist ha ressuscitat d'entre els morts, primícia dels adormits. Si per l'home ha vingut la mort, també per l'home ha vingut la resurrecció dels morts; efectivament, així com en Adam tothom mor, així mateix en Crist tothom reviurà. Cada u a la seva hora: la primícia, Crist; després els de Crist, al moment de la parusia" (1Cor 15,20-23).

L'estatut, però, dels qui han mort, a partir de Jesús, no és com els d'abans: en el mateix moment de la mort, tothom qui mor, pot entrar en el paradís (Lc 23,42) i "ésser amb Crist" (Fil 1,23).

### 4.- "el seu cos no ha conegut la corrupció".

Jesús va ressuscitar "al tercer dia", és a dir, "abans" de què la mort s'apoderés de la seva vida. El "fou sepultat" de la fe cristiana vol dir que la mort ha estat vençuda en el terreny que li és més propici; el sepulcre ja no és "lloc d'impuresa".

Jesucrist va ressuscitar "corporalment" (Fets 2,31; 13,34-37): és a dir, es va fer visible (Fets 10,40-41; 13,31) i va obtenir una existència nova, capaç de ser portadora i comunicadora de l'Esperit (1Cor 15,42-49).

El "cos" de Jesús serà, des d'ara, el topos de l'encontre salvífic de tots els qui creuen en ell (10).

(10) Diu LEON-DUFOUR (o.c., pp.316-320): "Para comenzar conviene recordar que el cuerpo no es un elemento componente del ser humano, sino el lugar de mi expresión y de mi comunicación con los demás... Mi cuerpo es el universo recibido y particularizado en este instante por mí mismo... Mi cuerpo histórico se constituye por las diversas relaciones que establezco en el seno del universo. Hablar de resurrección corporal es afirmar que un ser que ha muerto es llamado a la vida sin fin. Por lo tanto, es indudable que la resurrección corporal concierne al cadáver; pero ¿qué es un cadáver? ¿Todavía es aquel que acaba de morir? La respuesta es sutil, pero clara: sí, todavía simboliza bajo un cierto aspecto mi yo para los demás... Pero a la cuestión planteada hay que responder que no, si con ello se pretende insinuar que el cadáver tiene una relación especial con aquel que ha vivido; esto no, porque retorna al universo indiferenciado de la materia. A lo largo de su vida terrestre el hombre ha dejado en el universo huellas de su objetivación; el cadáver no es más que el término definitivo de ese proceso; es algo que en adelante ya no existe más que para los otros, algo que ya no me expresa a mí mismo de una forma particular. Lejos de querer reducir la resurrección a la reanimación del cadáver, por el contrario, afirmar que el cuerpo histórico entero, incluyendo el cadáver, se transforma en el seno del universo, el cual, a su vez, según la fe cristiana, es transformado en Cristo. Por lo tanto, no se trata de una disolución de la personalidad en un mundo indiferenciado. La continuidad que une al resucitado con el hombre que ha vivido en la tierra no está determinada por la ascensión de algunas partículas químicas u orgánicas de lo que fue su cuerpo, sino por dos factores conjugados. Ante todo y esencialmente la continuidad está garantizada por Dios mismo que ha hecho vivir y que hace revivir; luego se mantiene porque la acción divina tiene un término, no sucesivamente un 'alma espiritual' y un 'cuerpo material', sino un ser que fue cuerpo vivo, persona que se ha conservado a través de una continua transformación de los elementos asumidos. Intentemos utilizar estas reflexiones sobre la resurrección en general para comprender mejor el caso particular de la resurrección de Jesús. Una diferencia salta a la vista, tanto por razón de la persona (Jesús), como por el momento (un breve espacio de tiempo) y por la constatación (ausencia del cadáver). Pero se impone igualmente una semejanza: Jesús es enteramente de condición humana, excepto en el pecado, y su cuerpo es semejante al nuestro; por esto es lícito pensar su resurrección corporal según unas categorías análogas. Jesús escapó totalmente de la muerte; fue glorificado en su cuerpo histórico, es decir, en todo lo que a lo largo de su existencia fue el lugar de expresión y de comunicación con los demás y que estuvo abocado a la muerte hasta su muerte definitiva en la cruz, es decir, en aquello por lo que entró personalmente en relación con el universo de los hombres y de las cosas. También el cadáver forma parte de este cuerpo glorioso. El módo preciso como lo recuperó escapa a nuestro entendimiento por razón del misterio que fundamenta esta misma recuperación y que es puro objeto de fe... Tras la resurrección este cuerpo de carne y hueso se transformó por completo en puro instrumento de acción para su persona -acción que ya nada, ni espacio, ni tiempo, ni materia limita-; al contrario, el universo esta totalmente al servicio de su manifestación, como lo han atestiguado sus apariciones a los discípulos. Por esto, en el caso particular de la resurrección de Jesús, la única que tuvo lugar en nu nuestro tiempo histórico, el cuerpo puesto en el sepulcro no vuelve simplemente al universo al que pertenece, sino que es asumido plenamente por Cristo vivo que transforma el universo integrándolo en él...

5.- "Exaltat a la dreta del Pare" (11).

Lluc acaba la seqüència mort-resurrecció, amb l'ascensió i amb la vinguda de l'Esperit Sant (Lc 24,51; Fets 1,4-11; 2,1-36). Ef 1, 20-23: "...quan el ressuscità d'entre els morts i el féu seure a la seva dreta en el cel, molt per damunt tot principat, poder, virtut i senyoriu i per damunt de tot nom que es pugui anomenar no sols en aquest temps, sinó en el venidor. I li ho posà tot sota els peus i el constituí cap de tot en l'Església, que és el seu cos, la plenitud d'aquell que, així, queda complet ~~dal~~ tot". La Carta als Romans insisteix: "Jesucrist, Senyor nostre, el qual, havent-se d'encarnar, nasqué del llinatge de David, i, com a esperit que santifica fou constituït Fill poderós de Déu per la resurrecció d'entre els morts" (1, 3-4); "...sabent de cert que Crist, un cop ressuscitat d'entre els morts, ja no mor més: en ell la mort no mana. Sí: ha mort per desfer el pecat d'una vegada, i viu realment per a Déu" (6,9-10); "L'Esperit d'aquell que va desvetllar Jesús d'entre els morts viu realment en vosaltres" (8,11); "Si Jesucrist ha mort, si ha ressuscitat, i a més està a la dreta de Déu pregant sense parar, i tot per a nosaltres..." (8,34). I la Carta als Hebreus: "Efectivament, Crist no entrà pas en un santuari fet per mà d'home, contrafigura del Santuari veritable, sinó al mateix cel, a fi d'intercedir ara a favor nostre en la presència de Déu" (9,24).

---

Ahora es el momento de preguntarse: ¿qué es, pues, el cuerpo de Jesucristo? La respuesta depende de la comprensión que se tenga de la función desempeñada por Jesús de Nazaret. Si verdaderamente Jesús es lo que él anunció, o sea, un hombre que tiene una relación única con Dios y que tiene una relación única con todos los hombres, su presencia se extiende tanto como el universo. En otros términos, que no pretenden atenuar la individualidad de Jesús ni la continuidad de su cuerpo resucitado con el cuerpo histórico, el cuerpo de Jesucristo es el universo asumido y transfigurado en él. Según la expresión de Pablo, Cristo en adelante se expresa por su cuerpo eclesial. El cuerpo de Jesucristo no puede ser limitado, por tanto, a su cuerpo 'individual'. Como en los poemas de Isaías, el siervo de Yahvé evoca simultáneamente una persona y una colectividad, así también Jesucristo es a la vez persona que asume el universo, y universo personalizado en él".

(11) "Por sí misma, la expresión 'Dios resucitó a Jesús de entre los muertos' manifiesta muy bien cómo el individuo Jesús de Nazaret salió vivo de la muerte. Y eso es una ventaja innegable que permite identificar al Viviente. Pero no indica ni sugiere nada que manifieste la dimensión universal que adquirió Jesús con su resurrección, su plenitud cósmica y su función respecto a la humanidad entera. Por esto debe completarse con consideraciones que son indispensables si se quiere caracterizar a Jesús en su nueva existencia" (pp.64-65). A continuación, l'autor presenta, sota el títol "Jesús, Señor de la gloria" (pp. 67-91), els textos de Fil 2,6-11; 1Tim 3,16; Ef 4,7-10; Rom 10,5-8; 1Pe 3,18-22; 4,6; i afegeix (p.77): "Si intentamos expresar en una fórmula el esquema cuya utilización acabamos de constatar en distintos textos de gran antigüedad podríamos decir: 'Dios elevó a Jesús al cielo en la gloria', o también de modo menos figurado: 'Dios hizo a Jesús Señor del universo'. La misma realidad se encuentra de manera expresiva bajo esta forma: 'Subo a mi Padre que es vuestro Padre' (Jo 20,17), o bajo la figura de la bendición dada por Jesús en el momento de su partida (Lc 24,50). La atención se dirige aquí no tanto al acontecimiento original de la resurrección de Jesús como a su nuevo estado de vida. Este lenguaje utiliza ordinariamente el esquema de la exaltación, cuyo origen interesa buscar". Més endavant, estudia la confrontació dels dos esquemes de pensament, com a diverses perspectives sobre l'esdeveniment (pp.83-87) i el punt de convergència: El Senyor es va deixar veure (pp.87-90). I acaba dient: "El que ha sido más sensible a esta amplitud de sentido fue el evangelista Juan... Es sin duda a la luz pascual, pero no después de la pascua, es incluso en la cruz donde se comprende el misterio de Jesús; es un acontecimiento terrestre de la vida de Jesús donde se manifiesta la gloria de Dios en su Hijo".

D'aquestes constatacions, es segueixen dues conclusions:

a) Pels primers cristians, el fet escatològic de la resurrecció de Jesucrist anuncia el seu compliment en el Dia del Senyor o Parusia de nostre Senyor Jesucrist:

- Pertany al kérygma apostòlic l'afirmació de fe segons la qual "el Senyor tornarà" (Fets 1,11; 1Tes 4,16-17; 1Tim 6,14).
- La parusia serà el dia de la manifestació gloriosa del resuscitat per a Israel (Fets 3,20) i pels grecs (Fets 17,31).
- La proximitat de la parusia, que a 1Tes 4,13-5,10 és imminent i que a 2Pe 3,1-10 queda justificada en la seva tardança, esdevé tensió d'esperança amb la fórmula de "el Senyor és a prop" (Fil 4,5).
- La parusia serà el Dia del Judici (Mt 24,3.27; Fets 3,20-21; 10, 40-42; Rom 2,5-10; 1Cor 4,5; 2Cor 1,14; 5,1-10; Fil 1,10.21; Apo 20,1-15).
- la parusia és anunciada com l'acompliment de la salvació, anticipada i garantida per la resurrecció: és aleshores quan la mort serà vençuda (1Cor 15,24-26), quan es produirà la transformació gloriosa dels nostres cossos (Rom 8,11; Fil 3,20-21) i quan els creients seran plens de glòria (Col 3,4; 1Jo 3,2); la parusia serà també l'alliberament de tota la creació (Rom 8,19-24; 2Pe 3,13; Apo 21,1-5).
- Cal doncs esperar la Vinguda del Senyor (1Tés 1,9-10; 3,13; 5,23; 1Tim 3,8-10), cal estimar-la (2Tim 3,8), cal preparar-la amb la paciència (Jau 5,7), cal demanar-la (Apo 22,17-20).
- En l'entre-temps, cal cercar les coses de dalt (Col 3,1-4), on és la nostra pàtria (Fil 3,20-21).

b) Els primers cristians veuen la Resurrecció de Jesucrist com l'inici de la comunitat escatològica de la Nova Aliança:

- Segons l'Evangelí de Joan, la fe en Jesucrist produeix una nova existència immortal (5,21-29; 6,39-58; 8,51; 10,10-18.28; 11,24-26).
- Segons Sant Pau, els creients ja han ressuscitat (Rom 6,3-11; 1Cor 15,12-23; Ef 2,6; Col 2,12). La vida de Jesús es manifesta en la nostra carn mortal (2Cor 4,10-12) L'apòstol és conscient de trobar-se ja posseït per Jesucrist (Fil 3,7-14; Gal 2,20).
- El senyal més clar, però, que ja s'ha iniciat aquesta comunitat de la Nova Aliança, és la presència del l'Esperit (Gal 4,6-7), que testifica la nostra filiació divina i és penyor de la nostra resurrecció (Rom 8,9-17). Es l'Esperit vessat damunt els creients (2,14-36).

#### La dimensió escatològica cristiana de l'home, de la història i del món.

Des de la perspectiva de l'escatologia, el problema més greu plantejat per la primera generació cristiana fou el de la parusia, i, molt pròxim a aquest, el com i el quan de la resurrecció dels creient.

La parusia, en tant que esdeveniment encara pendent i cronològicament futur i darrer (12), planteja la qüestió de la validesa de la

---

(12) RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.166-172) diu: "El anuncio de la venida de Cristo al final de los tiempos se contiene en todas las mani-



història i de la fi de la mateixa història i del món. En principi, caldria dir que la primera generació cristiana va veure molt clar dues coses:

- a) que, pel fet de la resurrecció de Jesucrist d'entre els morts, el temps creat ha arribat a la seva plenitud (Gal 4,4; Hebr 1,1-2) i el món està definitivament salvat (Rom 8,19-24);
- b) que Déu, que va entregar el temps al món per la seva Paraula i per a la seva Paraula (Jo 1,2-3. 10-14; Col 1,15-17) -una Paraula "ja pronunciada-, aquesta Paraula "resta amagada", i un dia "serà pronunciada" en forma de Judici (Fets 3,17-26).

Cal, doncs, examinar el contingut de la fe cristiana, que anuncia la Vinguda en poder i majestat del Fill de l'home (13), primer,

festaciones de la fe de la Iglesia (testimonio de los Padres, liturgia, doctrina del magisterio), si bien hay épocas en que es preciso reconocer una inflexión de la esperanza escatológica en la conciencia eclesial". Aleshores, l'autor cita els testimonis de la Didaché (10,6), del Discurs a Diognet (7,6), d'Hermas (Sim V,5,3), d'Ignasi (Fld 9,2), de Justí (Dial 31,1; 49,8, etc; Apol I,35,8; 52,3) i d'Ireneu (Adv Haer IV,22,1-2: PG 7,1046s); el testimoni dels Símbols i el pensament d'Agustí: "Esta fe en la parúsia aparece notablemente purificada de elementos accesorios en San Agustín. En la Epístola 199, que lleva por título De fine saeculi (PL 33,904-925), se extreman las cautelas sobre los dos puntos más expuestos a las especulaciones de índole apocalíptica: la interpretación de los signos precursores y la cuestión de la fecha"; i afegeix: "Es innegable, con todo, que el pensamiento de la parúsia ha sufrido una progresiva neutralización, de la patrística a la teología medieval, y de ésta a nuestros días. Bastaría para probarlo el hecho de que, desde la Edad Media hasta el Vaticano II, sólo dos veces aparece en documentos del magisterio: en el Concilio IV de Letrán (D.801) y en la profesión de fe del emperador Miguel Paleólogo (D.852); en ambos casos se trata de simples alusiones rutinarias. Ha sido menester aguardar a la Constitución Lumen Gentium para que la parúsia volviera a recuperar el lugar de privilegio que el NT le otorgara... Hoy la situación ha cambiado. La renovada atención prestada a la escatología en general, así como la preocupación que suscita cuanto se refiere al futuro, ha reactivado el interés por la parúsia". L'autor es pregunta: "¿Acontecimiento o dimensión estructural?"; i contesta: "Que Cristo haya resucitado, o dicho de otro modo, que Cristo es el Señor y que la muerte ha sido vencida, lo confiesan los creyentes desde la oscuridad de la fe, lo aguardan desde la promisoriedad de la esperanza. Pero si la parúsia no va a tener lugar nunca, nunca se despejará la oscuridad y la promesa perseverará indefinidamente como promesa, eludiendo así la exigencia de cumplimiento implícita en toda promesa veraz. La resurrección de Cristo promete nuestra resurrección y, con ella, nuestra victoria sobre la muerte. Ahora bien: la realización de la promesa no pertenece al orden del testimonio (en este orden se sitúa, por su propia naturaleza, la promesa misma, no su cumplimiento), sino al de la comprobación. Por consiguiente, 'si la resurrección es un dato objetivo..., la parúsia, que es su comprobación última, tiene que ser un dato objetivo, con el carácter de un acontecimiento'. El mínimo de sentido que es preciso reconocer a la doctrina del NT sobre la parúsia es que se trata de la manifestación evidente, inmediata y universal del señorío que compete a Cristo desde su resurrección. El resucitado terminará por imponerse al mundo y a la muerte como lo que es: como Señor de ambos. Este imponerse es 'la venida en poder' que llamamos parúsia... Si la parúsia es mero símbolo de una dimensión supratemporal, metahistórica, de la existencia, no se ve por qué no pueda decirse lo mismo de la encarnación y la resurrección de Cristo".

(13) Diu RATZINGER (Escatología, pp.197-198): "Los acentos importan-

en la seva vessant cristològica, per a fer-nos, després, dues preguntes: si la parusia es retrassa, ¿com fer-ho per a accelerar la seva vinguda?; i, segona: ¿què passa i què passara ~~abans~~ amb els qui han mort abans de la parusia?

Simultàniament, haurem de preguntar-nos sobre el significat de la "resurrecció dels morts", amb ~~en~~ relació amb la resurrecció de Jesucrist, i haurem de respondre a la pregunta: ¿què passa immediatament després de la mort?

tes e intramundanos que tiene dentro del Antiguo Testamento, llevaron en la primitiva cristiandad a una añadidura en la esperanza trascendente del reino de Dios. Esa añadidura está representada por el quiliasma, es decir, la idea de un reino de Cristo que duraría un milenio y lo llevaría conjuntamente con los resucitados con él, todo en esta tierra (cf. Ap 20; de entre los padres, ante todo, Justino, Dial 80,1s e Ireneo, Adv Haer V,31ss). La cuestión que no eso se planteaba sobre la realización terrena de las promesas, se convirtió en ~~pe~~ problema acuciante para la cristiandad occidental a través de Joaquín de Fiore (hacia el 1130-1202). Joaquín estaba convencido de que la idea que tiene Dios respecto de su creatura, el hombre, sólo habrá llegado a tener éxito, si triunfa también en la tierra. Decía, pues, que el tiempo de la Iglesia, tal y como se había experimentado desde los apóstoles, no puede ser todavía la forma propia de la salvación. Los antiguos períodos de la historia, formados por él de acuerdo con el esquema semanal de los siete días, los transformó Joaquín en la idea de 3 por 7 días de historia, asociando aquellos períodos con la doctrina de la trinidad. Así llegó al convencimiento de que podía calcular la tercera semana de la historia, la época del Espíritu Santo. Su proximidad representaba, al mismo tiempo, la obligación de trabajar en orden a ella, cosa que él hizo con su fundación monacal. En el ámbito judío del Antiguo Testamento se puede observar ya la mezcla de planificación racional con metas superracionales. Pues eso adquiere ahora forma sistemática y muy pronto, traspasando los sueños espirituales del abad, se adentra en la historia política de Europa: el resultado es un mesianismo planificado, proyectado, que fascina los espíritus con tanta más fuerza cuanto más planificable es, por una parte, y, por otra, cuanto menos contenido religioso tiene, siendo, con todo, los anhelos y esperanzas de esa religión los que imprimen insoslayablemente su impronta al hombre. La lógica histórica de Hegel y la planificación de la historia por parte de Marx son el último estadio de estos comienzos... Ya en la antigua Iglesia el quiliasma desapareció como consecuencia del esfuerzo realizado por alcanzar la forma auténtica de la herencia bíblica. La lucha que tuvo lugar a propósito de Joaquín llenó el siglo XIII y, en parte, el XIV también, acabando con un nuevo rechazo de esta forma de esperanza cara el futuro. Las actuales teologías de la liberación se sitúan dentro de este contexto histórico del problema. ¿Por qué se rechazó el quiliasma, que hubiera permitido convertir en un quehacer práctico la restauración de situaciones de parusia? Bien, el no frente al quiliasma significa que la Iglesia rechaza la idea de una plenitud definitiva de tipo intrahistórico o la idea de una perfección interior de la historia en sí misma. Esto quiere decir que la esperanza cristiana no implica concepto alguno de una plenitud interior de la historia. Esa esperanza expresa, por el contrario, la imposibilidad de que el mundo llegue a la plenitud interior. Los distintos elementos conceptuales que sobre el fin del mundo proporciona la Biblia, tienen en común precisamente el representar un rechazo de la esperanza de una situación salvífica definitiva de tipo intrahistórico. Esta postura es totalmente acertada incluso considerada racionalmente, porque la idea de una consumación definitiva ~~en~~ la historia no cuenta con la ~~apertura~~ permanente de la libertad del hombre, siempre expuesta a fallar... Una salvación planificada es sencillamente la salvación propia de un campo de concentración y, en consecuencia, el final de la humanidad".

## 1.- La definitivitat escatològica de Jesús de Natzaret.

La "resurrecció" és DO DE DEU a Jesús de Natzaret.

El "do de Déu", segons la reflexió de fe d'Israel, és "revelació" i "gràcia": per ell coneixem el pla de Déu sobre el món i sobre la història, i experimentem el "poder" de Déu, que assumeix el temps humà i còsmic, i per la qual cosa aquest temps queda relligat a l'etern.

En aquest sentit, el Salm 118 proclama: "La dreta de Jahveh fa proeses, la dreta de Jahveh em glorifica, la dreta de Jahveh fa proeses. No moriré, viuré encara, per contar les proeses de Jahveh" (vv. 15b-17); el poble exclama l'hosiah ("Ah, Jahveh, dónafns la victòria", v.25), perquè "la pedra que rebutjaven els constructors ara corona l'edifici. Es Jayveh qui ho ha fet, i els nostres ulls se'n maravel·len. Avui és el dia en què ha obrat Jahveh: alegrem-nos i celebrem-lo" (vv.22-24).

Es a dir: "do de Déu", ho són els esdeveniments salvífics de la història d'Israel, que són interpretats des de la fe com a "proeses de Jahveh". La resurrecció de Jesucrist seria la principal d'aquestes "proeses".

La reflexió cristiana dóna un pas més: "do de Déu" és l'AUTO-COMUNICACIO de Déu als homes, per la "Paraula" i l'"Esperit". Jesús mateix, "ple de gràcia i veritat" (Jo 1,14), és el "do de Déu" als homes (cf. Jo 4,10). Per què?

L'afirmació de fe, segons la qual el nucli existencial de Jesucrist és la Persona del Verb (cf. Col 1,19; 2,9), vol dir que la realitat humana de Jesús de Natzaret existeix en quant s'entrega al misteri de la plenitud des de l'alienació absoluta de la total capacitat d'ésser (17).

### 1) L'opció humana de Jesús de Natzaret.

En Jesús de Natzaret es dóna, doncs, l'auto-comunicació divina, en l'àmbit temporal de la seva existència, de tal manera que es pot afirmar que "aquest" temps humà (i còsmic) és el temps del Fill de Déu.

La consciència humana verifica (= el fa "veritat") el temps, redimint-lo de la seva caducitat. En efecte, en l'obrar conscient (i, per tant, lliure) de l'home, el temps deixa d'ésser "allò que passa", per a convertir-se en l'avui, l'ahir i el demà d'un ésser que, en el seu "avui", es recolza en el seu "passat" i s'obre al seu "futur".

L'ésser humà no camina tan sols vers la mort pel camí del seu temps, sinó que construeix el camí del seu temps, de tal manera que cada instant de la seva vida (lliurement viscuda) inclou els instants anteriors i anticipa vivencialment els futurs. Naturalment, la tendència essencialment humana vers el futur, treu força al pes consciencial del passat. Tanmateix, la mort, opcionalment viscuda, proporciona a l'home el retrobament (joiós o terrible) amb el seu passat, perquè l'existència humana ha arribat al límit del seu futur.(18).

#### a) Primer "significat" de la resurrecció:

Jesús de Natzaret existeix per la lliure deci-

(14) Cf. Fil 2,5-7. Vegeu RAHNER, Escritos de Teología IV, pp.141-147.

(15) Filosòficament parlant, sembla que l'opció de l'home és allò que fa possible que el "temps" experimenti, des de la consciència humana, la seva plenitud com a "situació-límit". Per a RAHNER (Escritos de Teología IV, p.442), aquesta seria precisament la característica de la llibertat humana: quan l'home s'arrisca lliurement, arrenca del "temps que passa" un "temps", la vigència del qual no pot ésser mesurada amb

sió de Déu: en ell, més que una "revelació" de Déu, es dona una "acció" de Déu, acció gratificadora i salvífica, que va des de l'encarnació a la mort.

Però aquesta existència temporal és també una existència plenament humana. Què vol dir això?

Ésser home vol dir, sobretot, realitzar-se lliurement. L'existència de Jesús de Natzaret és l'existència del Fill de Déu, en quant, des de l'opció lliure per la seva veritat existencial (cf. Hebr 10, 5-10), és assumit pel Déu Etern per un acte sobiranament lliure, que li confereix veritable llibertat (Cf. Jo 8,31-36).

Heus quí, doncs, el primer "significat" de la resurrecció de Jesucrist: l'home Jesús ha assumit lliurement la seva existència fins a la mort, amb obediència filial (cf. Fil 2,8-10; Hebr 5,7-10; 12,2), i Déu mateix ha assumit aquesta acció lliure amb la seva llibertat sobirana.

La resurrecció "significa" alhora l'acte lliure de Déu i de l'home, una experiència única, per la qual el creient "comprèn" que l'obrar de Déu, dins l'ARA diví, és l'obrar pel qual l'ARA de Déu es sacramentalitza, és a dir, es fa eficaçment present, encara que amagat, en Jesús Ressuscitat.

#### b) Segón "significat" de la resurrecció:

L'esdeveniment Crist -des de l'encarnació a la mort- "significa" que l'univers creat troba el seu centre, no tan sols en Déu, sinó en un home que és Déu. Jesucrist és el vèrtex de la creació, i en la seva consciència humana el temps camina vers la seva plenitud.

El moment culminant d'aquest "significat" és la mort de Jesús (6/6). Amb la mort de Jesucrist, el temps creat deixa d'existir per ell mateix, i amb la resurrecció, el temps de la creació, que és el de tots els homes i el de l'univers, queda com a sacramentalitzat, és a dir, eficaçment present en l'eternitat de Déu.

Però cal aprofundir millor en el "significat". Sant Pau ens suggereix el camí: "sabent de cert que Crist, un cop ressuscitat d'entre els morts, ja no mor més: en ell la mort no mana. Sí: ha mort per desfer el pecat d'una vegada, i viu realment per a Déu" (Rom 6,9-10) (17).

l'experiència "cronològica" d'allò que "continua durant". Aquesta "temporalitat", "redimida" en el temps cronològic per la llibertat humana, l'anomena Rahner "eternitat": eternitat, que suprimeix el temps cronològic, "essent ella mateixa parida pel temps".

Ara bé -d'acord sempre amb Rahner-, sembla que qualsevol opció té un contingut "teològic", malgrat que no sempre es doni una referència explícita al Déu que salva. Segons ell, en l'opció "es fa present, com a quelcom incondicionat i inevitable, l'exigència absoluta de la voluntat de Déu, i s'exclou, per això mateix, l'arbitrarietat radical contra Déu". I el seu raonament es recolza, precisament, en el caràcter absolut de la llibertat humana, és a dir, "l'afirmació que surt d'hom mateix i que ho arrisca tot i vol tenir vigència per sempre, i no pot refugiar-se en el buit radical d'allò-que-passa i submergir-se en el seu no-res" (p.445).

(16) Noteu que els textos del Nou Testament expliquen els esdeveniments pasquals (Mt 28,2-4; Mc 16,5; Lc 24,4-5; Jo 20,12) amb llenguatge apocalíptic. Mt 27,51-53 remarca el caràcter escatològic de la mort de Jesús. A partir de la mort de Jesús, esdevé el "primer dia de la setmana" (Jo 20,1.19; Gn 1,3-2,3; 7,4; és l'acompliment d'Ez 36,25-27. 33; 37,9-10).

(17) Cito la traducció de la Fundació Bíblica Catalana, on al v.10 diu: lit. En tant que va morir, ho va fer al pecat d'una vegada per

Es fa una afirmació sobre el ressuscitat: "en ell la mort no mana -thánatos autou oukéti kyrieíei". Es a dir, Crist personalment ha assolit una vida nova, una existència nova, en la qual la mort no hi té res a fer. La segona afirmació posa en relació "mort" i "pecat": el Crist "te amartía apéthanen". Es a dir, la "mort produïda pel pecat" (18) va quedar destruïda; i, això, ephápax, "d'una vegada" (19).

Així, doncs, la resurrecció va donar a Jesucrist la definitivitat del projecte de vida i llibertat, que va concebre i va realitzar fins a la mort. La pretensió de Jesús, que va venir per a triomfar sobre el poder de la mort en el món, va obtenir la victòria. Com ho fa notar FLENDER: "La missió de Jesús cal estudiar-la a la llum de l'AT. En l'apostolat de Jesús, Déu dóna compliment a les promeses de l'Aliança Antiga i reafirma una vegada més l'acte de la creació. Quan Israel refusa l'ofertament diví de la salvació, crucificant Jesús, Déu mateix realitza una segona creació, ressuscitant-lo. D'aquesta manera es constitueix Jesús en el compliment de l'Aliança Antiga i en l'instaurador de la Nova Aliança. La vida terrenal de Jesús forma part de l'activitat salvadora de Déu sobre el camp d'aquest món, però aquest activitat es distingeix de l'acte d'una nova creació escatològica del món inacabable de la resurrecció" (20).

sempre, i en tant que viu, viu per a Déu. En prendre la forma d'esclau (Fil 2,7), Crist es va sotmetre per amor a la condició de pecador, a fi que la humanitat pecadora pogués en ell retornar a Déu. El pecat va exercir en ell, que mai no va pecar (Jo 8,46; He 4,15), tota la seva eficàcia (2Cor 5,21; Gal 3,13) fins a fer-lo morir en les circumstàncies més dures. Però això es va tornar contra el pecat, ja que en aquestes circumstàncies Crist va fer l'acte suprem d'obediència al Pare (Fil 2,8) i d'amor als homes (Gal 2,20; Ef 5,2.25), gràcies al qual el pecat va perdre tota la seva força i va quedar vençut en el seu mateix terreny (Rom 8,3).

(18) Diu Rom 6,23: "El pecat paga amb la mort". Pau utilitza unes 42 vegades el mot thanatos, i no sempre amb el mateix significat. El soma de l'home és thnetos (Rom 6,12; 8,11; 1Cor 15,53: tò thnetòn; també 2Cor 5,4); però a Rom 7,24 "la mort del cos -ek tou sómatos tou thaná tou toutou- (la FBC tradueix: "Aquest meu existir és un morir") és allò que el pecat, "quan anavem en te sarkí" feia que maduressim per a la mort -karpophoresai to thanáto- (v.5), allò que, amb ocasió de la llei, em va fer morir (vv.9-11.13); és el resultat de l'afany de l'home carnal -tò phrónema tes sarkòs- (Rom 8,6). A 2Cor 4,11, la "carn moridora -en te thnete sarkí-" no és res més que la caducitat pròpia de la vida de l'home. En tot cas, la "mort" és una força que penetra tota la vida de l'home (cf. Rom 8,36; 1Cor 15,31; 2Cor 4,10; 6,9; 11,23).

El text de Pau, que ofereix més dificultats, és el de Rom 5,12, que la FBC tradueix així: "Per això, tament com per obra d'un home el pecat es va ficar al món, i pel pecat la mort, i així la mort s'ha escampat arreu fins a atènyer tots els homes, donat que -eph'o- tots han pecat...", i ho comenta d'aquesta manera: "El pecat no és l'acte d'Adam, que sant Pau al v.14 anomena transgressió, sinó una força o potència, que es presenta quasi personificada (cf. 6,12; 7,8.9.11.13), com a Gn 3,1 i Sa 2,24, encara que allí amb altres formes. Es tracta d'una força hostil a Déu que, un cop entrada en la humanitat, la domina (cf. 6,17.20-21; 7,14) i li produeix la mort, o sigui l'estat de separació de Déu, que tendeix, si Déu no hi intervé, a fer-se definitiu, i del qual la mort biològica no és més que un signe. Gràcies a la mort i resurrecció de Crist, la mort del cristià ha canviat de signe... Si es tracta de la mort total i escatològica de què hem parlat, l'esment dels pecats personals amb els quals l'home se solidaritza personalment amb la rebel·lia humana contra Déu, esdevé comprensible i fins i tot necessària. Amb això no minva la causalitat d'Adam, clarament afirmada en la resta del v.12 (i 18-19) que, passant per damunt de l'incís i deixant la comparació penjadé, entrona directament amb els vv.13-14".

Una cosa és certa: amb la resurrecció de Jesucrist, s'ha produït l'obrar escatològic de Déu en el món. La resurrecció de Jesucrist és l'esdeveniment escatològic per excel·lència: en ell queden "clausurats" els "primers" temps, i "inaugurats" els "darrers".

c) Tercer "significat" de la resurrecció:

Jesús, ell mateix, i voluntàriament, amb la seva mort ha fet un gest d'obediència al Pare, i, per això mateix, la mort de Jesús "significa" la nostra "redempció" (21). L'Evangeli de Joan presenta la mort de Jesús com el moment de la seva glorificació (1,51; 2,19-21; 3,12-15; 5,25-29; 7,33-39; 8,21-29; 12,23-36; 13,1. 31-33; 14,1-3.28; 16,16-28; 17,1-5; 19,30), en tant que opció personal (10,17-18; 16,32-33; 18,44-11; 19,9-11) i en tant que Déu és glorificat per aquesta opció (12,27-28; 13,31-32). Des d'aquesta perspectiva, la mort de Jesús, que inclou la resurrecció, és causa de la vida eterna per a tots els qui creuen en ell (3,14-21.34-36; 4,13-14; 5,21-24; 6,27-58; 8,31-51; 10,10-28; 11,23-27; 15,1-7; 17,1-3)(22).

(19) Segons la Carta als Hebreus, "la salvació s'inaugurà quan va ser anunciada pel Senyor" -una salvació que ateny tot l'univers-, però s'ha realitzat en el Crist sofrent (2,3-10); Crist és fidel (3,2), Sacerdot suprem i excels que ha travessat els cels (4,14), com a precursor nostre (6,20), on intercedeix per nosaltres per sempre (7,24-25.28): és a dir, "una vegada per sempre" (7,27; 9,11.26.28; 10,12-14); per això és "Capdavanter i Meta d'arribada de la fe" (12,2).

(20) Citat per Müssner, a La Resurrección de Cristo, pp.54-55.

(21) Sant Pau estableix clarament un paral·lelisme entre la mort de Crist i la immolació de l'Anyell pasqual (1Cor 5,7), per la qual cosa "tots esdevenen justos sense merèixer-ho, per pura benvolença de Déu, gràcies a la redempció -dià tes apòytrósesos- realitzada en Jesucrist, que Déu va posar als ulls del món -proétheto- com a monument expiatori -ilastérion-, per la seva sang, del perdó que s'obté pel camí de la fe" (Rom 3,24-25a). Es Déu mateix, tot prenent la iniciativa, qui ha fet això, que "pel seu mitjà tot es reconciliés amb ell... fent la pau per la sang de la seva creu" (Col 1,20): "Amb això vull dir que és Déu qui per mitjà de Crist ha reconciliat el món amb ell" (2Cor 5,19). Però Pau remarca igualment que és Crist mateix qui ha volgut "lliurar-se" com a redemptor: Ef 5,2.25; 1Tim 2,6; Tit 2,13-14): "que es donà a si mateix pels nostres pecats" (Gal 1,4). Per això Pau acaba dient: "per tant, ja no visc jo, sinó que és el Crist qui viu en mi, i la vida que ara tinc en la carn, la visc en la fe del Fill de Déu, que m'ha estimat i s'ha lliurat a ell mateix per mi" (Gal 2,20).

(22) Cf. Hebr 5,9.- Les cartes de Sant Pau també insisteixen en el poder vivificador de la fe (Rom 1,16; 3,21-31; 4,1-25; 6, 1-11; 10, 1-12; 1Cor 15,17; 2Cor 5,15; Gal 2,15-16; 3,1-29; 5,1-6; Ef 2,1-10; 3,12-29; Fil 3,8-9; Col 1,21-23; 2,11-14). L'afirmació cristiana que "el Senyor és a prop" (Fil 4,5; 1Tes 5,10), sense excloure la perspectiva de futur, ens assegura la presència del Ressuscitat en la comunitat dels creients per l'Esperit Sant (Rom 8,1-27; 1Cor 2,10-15; 3,16; 12,12-13; Gal 4,6; Ef 1,13-14; 2,21; 1Tes 4,8; Tit 3,5-6). D'aquesta presència del Ressuscitat en la comunitat creient, en parla la tradició sinòptica (Mt 18,20; 28,20), i l'Evangeli de Joan (14,16-26; 15,26; 16,5-15) fa referència a l'acció de l'Esperit, que és vessat abundantment a partir de la resurrecció de Jesucrist (Jo 7,38-39; cf. Fets 2, 1-4.14-21; 4,31; 9,17; 10,44). 2Pe 4,14 refereix la presència de l'Esperit a aquells que sofreixen persecució, i la 1Jo 4,12-15 ho diu així: "Mai ningú no ha vist Déu; però si ens estimem mútuament, Déu està en nosaltres i en nosaltres el seu amor arriba a la perfecció. Que estem en ell i ell en nosaltres, ho coneixem en això: que ens ha donat el seu Esperit. Nosaltres sí que hem vist, i ara fem fe que el Pare ha enviat el Fill com a salvador del món. El qui confessa que Jesús és el Fill de Déu, Déu està en ell i ell en Déu".

La fe, doncs, ens situa en l'àmbit d'allò esdevingut en Crist Ressuscitat, que fou constituït Senyor i Fill de Déu "en poder" (Rom 1,4), perquè per la resurrecció fou omplert de l'Esperit (Fets 2,33). Segons l'expressió dels Pares, som "fills en el Fill". Per això Pau anomena inútil la nostra fe, en el cas que Jesús no hagués ressuscitat (1Cor 15,14-19). I és que per la fe, participem del do de l'Esperit de Jesús Ressuscitat i, empetats en ell, rebem l'adopció de fills.

Cal notar, però, que el creient és "salvat en esperança", i que els nostres cossos, alhora amb la resta de la creació, "esperen gemegant la redempció dels fills de Déu" (Rom 8,19-24). I és que l'Esperit se'ns ha donat com a "penyora" de la vida eterna.

La fe en Jesucrist ressuscitat fa que ens situem a l'interior de l'opció humana de Jesús, en tan que assumida per l'acció escatològica de Déu, que l'ha ressuscitat d'entre els morts. Sant Pau ho veu així: Abraham fou comptat com a just, perquè es va fiar de Déu, que fa viure els morts i crida el no-res a la vida; a nosaltres se'ns farà el mateix tracte, ja que creiem en aquell que va fer ressuscitar d'entre els morts Jesús, Senyor nostre, que, lliurat pels nostres pecats, fou ressuscitat per fer-nos justos (Rom 4,17b-25); per això diu: "si reconeixes públicament Jesús com a Senyor, i creus de cor que Déu l'ha ressuscitat d'entre els morts, et salvaràs" (Rom 10,9). La fe dóna al creient una atèntica "vida nova" (cf. Rom 6,3-13; Ef 4,22-24; Col 3,9-10). Per la fe, l'home creient assoleix, d'alguna manera, la definitivitat escatològica. Però, ¿de quina manera?

D'una banda, cal dir que la definitivitat escatològica és donada al creient, precisament en tan que, per la fe, entesa com opció, el creient es situa a l'interior de l'opció humana de Jesús de Natzaret, opció que, en el cas de Jesús, ha assolit la perfecció escatològica, i en el cas del creient encara no. I això vol dir que la definitivitat escatològica es fa present en l'opció de fe del creient, en forma d'esperança.

D'altra banda, la definitivitat escatològica assolida per la fe, té una certa provisionalitat. L'home resta encara en camí, és encara homo viator, obert al canvi, al capgirament. L'home es troba en un procés de creixement, i aquesta situació no és de cap manera alterada per la presència del do escatològic en l'opció de fe. Ans al contrari, aquesta mateixa opció es troba sotmesa -i la salvació present en ella també- al dit creixement. Mentre hi ha possibilitat de més en l'home, el do escatològic no arriba a la seva plenitud i perfecció, talment com ja ha arribat en el Crist ressuscitat.

Es aquest el sentit de l'esperança teològica -com a do escatològic, present en l'opció de fe-. Es una tensió vers el futur. Per això, en l'esperança, el do escatològic és "promesa". I per això la definitivitat humana -la comunicació del do escatològic al creient cal entendre'l no pas com un afegit, sinó com un poderós element integrador de la definitivitat humana-, assolida per la fe, coneix el risc i desconeix la possessió: "veure el que s'espera no és esperança: allò que un veu, ¿per què ho ha d'esperar encara? En canvi, si esperem allò que no veiem, és amb paciència constant que ho anhelem" (Rom 8,24-25).

Si per un pietós jreu, emergir com a persona volia dir escoltar i fer la paraula de l'Aliança, pels primers cristians la definitivitat humana s'assoleix per la fe en Jesucrist ressuscitat, que tornarà. Per això, perquè la salvació escatològica depèn del Crist, "cal esperar el seu retorn", com diu constantment el Nou Testament. L'experiència de Pasqua serveix als deixebles per a l'esperança. Es l'experiència de l'Esperit: però l'Esperit és donat com a clam, com a penyora, com anhel. És el do escatològic en tensió vers el futur.

A la llum de Pasqua, Jesús ressuscitat diu al creient: "Deixa'm anar. Cert que encara no he pujat al Pare, però vés a trobar els meus germans, i digue'ls: Me'n pujo al meu Pare i al vostre Pare, al meu Déu i al vostre Déu" (Jo 20,17). I la comunitat dels creients sap el que vol dir: "allà on jo vaig, vosaltres no hi podeu venir" (Jo 13,33), "quan me n'hauré anat i us hauré preparat lloc, vindré una altra

altra vegada i us prendré amb mi, perquè allà on jo soc, hi sigueu també vosaltres" (Jo 14,3), "us convé que me'n vagi" (Jo 16,7).

d) Quart "significat" de la resurrecció:

Déu ha pronunciat definitivament en Jesús de Natzaret -ressuscitant-lo d'entre els morts- la seva darrera Paraula (Hebr 1,1). Jesús és la petita "resta d'Israel", la veritable descendent d'Abraham (cf. Gal 3,16), el nou Adam (cf. Rom 5,14) i l'amen i el sí de totes les promeses (cf. 2Cor 1,20). En el pla de la història religiosa d'Israel -i també de la humanitat, de la qual Israel és el "sagrament"-, ja no hi ha ni temple, ni sacerdot, ni altar, ni víctima... (cf. Hebr 9,1-28) (23).

L'experiència religiosa d'Israel, centrada en els "esdeveniments salvífics", porta inexorablement a la descoberta de la provisionalitat de la seva condició de "poble escollit". Més enllà de l'horitzó de la pròpia història, es troba l'horitzó de la seva missió: la d'engendrar i de donar al món, a tots els homes i a tots els pobles, un Salvador (cf. Jo 4,21-24.42).

Israel, però, assoleix aquest darrer horitzó, en el moment precís en què Déu refusa el col·lectiu dels descendents carnals d'Abraham, per culpa del "pecat d'Israel", que consisteix en el refús de Jesús de natzaret (24).

---

(23) No sembla massa agosarat d'afirmar que la raó darrera de l'Aliança de Déu amb el poble d'Israel fou la de fer-lo "llum de les nacions" (cf. Lc 2,31-32). La Bíblia, en efecte, ens presenta panoràmicament la història d'Israel com una mena de "concentrat" de la història de la humanitat. Israel, com a "poble escollit" és l'hereu d'unes promeses de salvació del Déu únic, que s'haurien de realitzar en els "últims temps", promeses que Israel havia de guardar religiosament fins al final. La consciència de fe de la primera comunitat cristiana contempla la vocació d'Israel no tan sols en el passat, sinó també en la realització del Regne, en la qual els jueus conserven el privilegi de ser els primers (vegeu la carta als Romans 2,17-24; 3,2; 9,4-5; 11,5.25, i les catequesis dels Fets 2,39; 3,25; 13,32-33). Sembla talment que la resistència que alguns nuclis de jueu-cristians oposaren a la conversió dels pagans es degui al convenentment -certament exagerat- del seu lloc privilegiat en el Regne messiànic.

(24) També la consciència de pecat, a Israel, es troba condicionada per la seva experiència històrica. A mesura que l'Aliança va perdent el seu caràcter de "constitució política" pel poble, per a esdevenir "horitzó escatològic", el pecat -sempre considerat com una "infidelitat" a l'Aliança- es va configurant com la "desesperança", és a dir, com una actitud radical que nega i refusa el futur, tal com Déu l'avia promès. Així com l'esperança d'Israel construïa el "futur escatològic" a nivell universal, el "pecat d'Israel" creava una comunió de pecat i de mort a nivell universal i àdhuc còsmic; és a dir, una situació creixent de tancament, que cada vegada més negava el futur de la humanitat i del món. El "pecat del món" -sagramentalitzat en el "pecat d'Israel"- impideix l'accés de la humanitat a la salvació escatològica, i la salvació escatològica consistirà essencialment en la destrucció del pecat (i de la mort).

El fet, però del refús que Déu fa d'Israel com a "poble escollit" (cf. Mt 21,43), no exclou ningú del Regne: tanmateix, cal superar el pecat de la "desesperança" (cf. Mt 12,32.38-45) i cal arrepenir-se (cf. Lc 13,1-9; Fets 2,40). El refús que Israel fa de Jesús de Natzaret no destrueix el designi salvador de Déu. Ans al contrari, Jesús puja a Jerusalem per a morir-hi (Lc 9,51), perquè un profeta cal que mori a Jerusalem (Lc 13,33), però hi entra triomfalment (Lc 19,29-40), perquè en ella serà glorificat (Lc 20,17; 21,24; 22,15-16; Jo 12,27-33). La mort de Jesús beneficia el poble d'Israel i el món sencer (cf.



Els Sinòptics i el llibre dels Fets presenten aquest doble refús com la destrucció d'Israel com a "poble de Déu", a la llum sobretot de la destrucció històrica de Jerusalem. Si Israel va tenir consciència, al llarg de la seva història, dels diversos moments opcionals -corresponents als diversos kairoi del Déu Salvador-, la primera comunitat cristiana va interpretar el refús de Jesús de Natzaret com el moment opcional per excel·lència, en el qual convergien tots els anteriors (Lc 11,50-51). Es per això que "aquesta generació" és anomenada "perversa" (Lc 11,29), i s'afirma que "serà jutjada" pel seu pecat amb molt més de rigor de com ho foren altres pobles (cf. Lc 10, 14; 11;31-32): i la raó és perquè no va saber comprendre el kairós (Lc 12,56; 13,34-35; 19,41-44).

El kairós és l'opció humana de Jesús, que trenca amb la "legalitat vigent" (25), opció que és assumida per Déu, que ressuscita Jesús d'entre els morts. La resurrecció "significa" que l'opció de Jesús és l'única "opció religiosa" vàlida: la història religiosa d'Israel no té raó de subsistir, com tampoc no en tenen, de raó, les altres històries religioses -àdhuc la cristiana, en el sentit de què la història, des d'ella mateixa, no pot accedir al do escatològic (26). De la mateixa manera que Israel era "sagrament" de la història religiosa de la humanitat, la catàstròfe nacional d'Israel anuncia profèticament la catàstrofe del "món" (27), en tan que realitat no oberta a la salva-

Jo 11,47-53). El pecat del poble serveis el disseny salvador de Déu. Jesús és qui lleva el "pecat del món" (Jo 1,29) i inaugura amb la seva mort la Nova Aliança (Lc 22,20).

(25) La trenca, tot i reconèixer la seva vigència (cf Mt 15,23-24; 17, 24-27). La trenca, però, perquè afirma la superioritat de l'home sobre la llei (Mc 2,27; cf. Mt 12,1-13; Lc 13,10-17): ell mateix és senyor del dissabte (Mt 12,8). Mt 15,1-20 -segons la FBC- manifesta que "la nova comunitat messiànica no és una mera galvanització de l'antiga comunitat israelita; és quelcom completament nou, i per això no està obligada a conservar les tradicions, sobretot quan són enlletgides per un absurd formulisme, que subordina l'esperit a la forma i a l'estructura". Aquesta és la tesi de Pau: "sabem que la Llei parla per als qui hi viuen sota. Al capdavall, tothom ha de callar, tothom s'ha de sotmetre a Déu. Perquè a força de complir la Llei ningú no sortirà just. En realitat, per la Llei hom pren consciència del pecat. Ara, en canvi, al marge de la Llei, però d'acord amb el seu testimoniatge i el dels profetes, la justícia salvífica de Déu actua per la fe en Jesucrist i ateny tots els qui creuen, sense distincions" (Rom 3,19-22).

(26) Es cert que, per a la primera comunitat cristiana, Jesús mort i ressuscitat ha inaugurat una mena de kairós temporal -l'Església-, que és la comunitat escatològica. Aquí cal, però, recordar que els "signes escatològics" que els sinòptics descriuen en llenguatge de futur (cf. Mt 24,4-35), segons la consciència de fe de l'Església, són ja presents en la comunitat eclesial. Diu RUIZ DE LA PENA (o.c., pp.182-184): "Del modo como son presentados los signos de la parusía en el NT, se deduce la imposibilidad de utilizarlos como indicaciones cronológicas. Lo cual se hace especialmente claro en lo tocante al anticristo, a quien las cartas joanneas identifican entre sus contemporáneos... En realidad, todas las épocas podrían rastrear en su experiencia la presencia de los signos. Esto es posible porque le momento presente es ya escatológico... Tanto de parte católica como protestante, se ha dado la voz de alarma sobre el peligro latente en una no percepción actual de los signos... La índole escatológica de la Iglesia debería funcionar como liberadora, en orden a su oficio profético y de animación de la realidad temporal, más de cuanto lo es normalmente. En esta dirección es donde conviene situar el significado perennemente actual de los signos de la parusía. Rectamente entendidos, sirven para discriminar la actitud apocalíptica... de la esperanza escatológica, puesto que, lejos de proporcionar falsas seguridades, promo-

ció escatològica. En aquest sentit, la catàstrofe del "mon" és el darrer horitzó del refús que féu Israel de Jesús de Natzaret (cf. Mt 24,34).

Realment, amb Jesucrist ressuscitat, ha acabat la història de la salvació. Però la Resurrecció de Jesucrist s'eixampla, en forma de temps real, sotmés i sacramentalitzat en Crist: és el temps de la fe, dinamitzada per l'esperança.

## 2) La resurrecció "corporal" de Jesucrist.

Per la fe assolim el do escatològic en forma d'esperança (28). Es tracta, doncs, d'una experiència dinàmica, que llança el creient vers el retorn de Jesucrist ressuscitat. La Parusia de Nostre Senyor Jesucrist serà la manifestació gloriosa d'allò esdevingut en la resurrecció. El "temps de la salvació" -segons Fets 3,19-21- resta com a amagat en Déu, per a manifestar-se quan el Senyor torni.

La Parusia manifestarà el veritable significat del "cos ressuscitat" de Jesucrist (29). Heus aquí, doncs, el tema que ens proposem

toras de un distanciamiento de las responsabilidades históricas, reactivan y liberan las energías de la Iglesia y los cristianos en correspondencia con la gravedad de la hora presente".

(27) Després de la catàstrofe d'Israel, resta el "món", que és enemic del Crist (cf. Ef 2,2; 1Jo 5,19), el "món" que malgrat haver conegut l'amor de Déu (cf. Jo 3,16-17), resta clos a la salvació (cf. Jo 15, 18-24). Doncs, bé, el "món", és a dir, la humanitat i la seva història, com a comunió de pecat i de mort, tindrà una fi.

(28) Per a Sant Pau, el dinamisme escatològic -ja ho hem vist- és l'Esperit. Per a Sant Joan, l'esperança cristiana és l'amor fidel (cf. Jo 14,21-23; 15,9-10). Però aquest agapè és una experiència que cal viure a nivell comunitari. Per això diu 1Jo 3,14: "Nosaltres sabem que hem passat de la mort a la vida, perquè estíem els germans", i Jo 13,34-35: "Un manament nou us dono: que us estimeu els uns als altres; així com jo us he estimat, estimeu-vos els uns als altres. En això coneixerà tothom que sou deixebles meus, si us teniu amor els uns als altres".

(29) La "corporalitat" (vegeu l'article "Corporalidad", de METZ, a Conceptos fundamentales de la teología I, pp.317-326, on es fa la distinció entre "corporalitat", en alemany Leiblichkeit, i "corporeïtat", en alemany Körperlichkeit) vol dir el caràcter peculiar de la constitució corporal humana, que afecta la totalitat de l'home i, per tant, també la subjectivitat humana i les seves actituds, i designa una situació originària -que només trascendentalment pot tornar-se reflexa- de l'home u i plural.

El el judaisme tardà -ja ho hem vist- no es concep l'estar amb Jahveh d'una manera definitiva sense la "resurrecció corporal", donat que el cos pertany a l'essència de l'home. Notem, però, que el vocabulari de la "resurrecció" es va fer molt a poc a poc (vegeu LEON DUF-FOUR, o.c., pp.56-61): fer reviure, fer resurgir, fer pujar, despertar (Is 51,17) del somni mortal causat per l'abandó de Déu (Salm 13,4). I tot això expressat en una perspectiva escatològica (Is 25,7-8; 26, 14-19). Tot són metàfores, en les quals continua afirmant-se que la mort és la fi de la vida.

Tanmateix, podem afirmar que pertany d'una manera essencial a la fe de l'AT la persuasió de la potència divina per a fer prevaler i triomfar el seu judici en el món: acció divina que, per a la mentalitat jueva, no es realitzarà en una mena d'espai buit, sinó en l'àmbit concret i real del cosmos creat per Jahveh; la salvació escatològica no és una entelèquia, sinó una nova creació totalment real. Per això no podem separar l'esperança escatològica cultivada en l'AT de la seva realització en el món; el món i la seva circumstància és el lloc

estudiar ara mateix: d'una banda, la fe en Jesucrist ressuscitat exigeix la resurrecció "corporal" del Senyor, com també, d'altra banda, ho exigeix la tendència de l'esperança cristiana vers una perfecta definitivitat del do escatològic, que inclou la nostra "resurrecció corporal" i el judici universal de Déu.

a) Primer "significat" del "cos gloriós" del Crist

L'esperança d'Israel que Déu ressuscitarà els morts a la fi del món no és res més que la conseqüència de la seva fe en Déu, Senyor Omnipotent. Jahveh és suficientment poderós, i es mostra que ho és ressuscitant els morts. Ell ho ha promès, i compleix el que promet.

D'això n'estaven segurs els primers cristians. El que ja no és tan fàcil és reconstruir el procés de la fe cristiana, en quant a la resurrecció de Jesucrist (30). El cert és que, pels primers deixebles, la Resurrecció de Jesucrist era qualcom més enllà d'allò que podien esperar (31).

d'aquesta salvació. Per això s'afirma que la salvació consisteix essencialment en el triomf sobre la mort. La salvació escatològica inclou expressament la creació, i, per tant, inclou el cos. No es podria concebre d'altra manera, donat que per l'home bíblic, el cos és l'home, i pel cos l'home és cosmos i món.

(30) Pel que fa referència a la "història de les formes i la resurrecció de Jesús", consulteu MOLTSMANN, Teologia de la Esperanza, pp.240-250.

(31) Encara per Pau (Rom 11,15), la reincorporació del jueus al nou poble de Déu és expressada en llenguatge de resurrecció (cf. 2Cor 1, 9). Les primeres idees vegeu-les a Fets 2,36; Rom 5,10.17; 8,34; el Pare com a subjecte a Rom 8,32 i 2Cor 5,21; la resurrecció com a compliment de quelcom promès i anticipació de futur a Hebr 13,23.

D'altra banda, no és difícil de trobar la consciència reflexa de fe sobre la Resurrecció de Jesucrist i la seva originalitat en textos com són ara Rom 6,10; Hebr 9,26; Fets 13,34; Apo 1,17. En aquesta consciència reflexa de fe, Crist Ressuscitat és el punt d'arribada i el punt de partença de la "promesa" (vegeu MOLTSMANN, o.c., pp.250-257).

Els exegetes han estudiat, no sempre amb èxit ni amb les mateixes conseqüències, a bastament els textos de les narracions evangèliques i paulines de la Resurrecció de Jesucrist. En tot cas, "les estructures i categories mentals dels jadaisme han tingut un paper fonamental en l'anunciat de tot el misteri pasqual... Les narracions evangèliques... són tributàries d'una antropologia específicament jueva. Aquesta transformació misteriosa i gloriosa de tot l'ésser, que presuposa la noció de la resurrecció, no és concebible, dins l'antropologia jueva, amb la permanència del cadàver dins el sepulcre. En la resurrecció Déu comença la nova creació, la definitiva, l'escatològica. Aquestes idees que són fonamentals i essencials en la noció teològica de la resurrecció, no és possible d'expressar-les, dins l'antropologia jueva, si no és mitjançant la desaparició del cadàver. Ni és possible de salvar, dins d'aquesta mateixa antropologia, la identitat de Jesús de Natza-ret i del ressuscitat que s'apareix als seus, si el cadàver no és vivificat i per tant desapareix del sepulcre. Però es comprés fàcilment que aquestes categories mentals pròpies d'una antropologia perfectible, i que de fet han evolucionat en ordre a tants d'aspectes biològics i estructurals del cos humà, poden no necessitar-s en un anunciat modern del misteri pasqual. En aquest sentit, la teologia de la resurrecció de Pau ens ofereix un camí remarcable (1Cor 15,35ss; 2Cor 5,1ss): Pau estableix clarament la identitat personal entre el jo terrenal i el jo escatològic, però no pas, almenys necessàriament, la continuïtat entre el cos terrenal i el cos celestial, com si es tractés de la recuperació de les restes corporals per a la transformació

Entenem-ho bé. La dificultat provenia de dues raons: primer, del fet que Jesús de Natzaret va morir "fora de l'Aliança", és a dir, fora de l'àmbit d'influència de l'acció escatològica de Déu; i, segon, que la resurrecció de Jesucrist no va significar la fi del món.

Una cosa és certa: la fe pasqual, que afirma la Resurrecció "coral" de Jesucrist (32), creu que la totalitat de Jesús de Natzaret ha entrat en l'àmbit del do escatològic, que inclou la glorificació o exaltació de la Humanitat del Crist (33) i el poder de comunicar l'Es-

---

implicada en la resurrecció, tal com es podria suposar segons l'escatologia jueva. Aquesta darrera observació ens permet d'afirmar que no és lícit presentar la narració del sepulcre buit com una conditio sine qua non de la resurrecció; de fet es pot creure en el ressuscitat ~~rebu~~ butjant la historicitat de tot el conjunt de les narracions sobre la comprovació del sepulcre buit. El sepulcre buit pot tenir, al màxim, un valor de signe, com de fet ho té en Jo 20,3-10, signe que necessita ser il·luminat per l'autotestimoniatge del ressuscitat que es revela als seus... En una paraula, el procés normal ens el dona el missatge evangèlic: "Ha ressuscitat". I perquè ha ressuscitat, "no és aquí". "Vegeu el lloc on el posaren" (JOSE DE GOITA, Resurrección de Cristo y de los muertos, pp.66-68).

(32) RATZINGER (Escatología, pp.159-161) observa: "Hay que preguntarse, si hay enunciados explícitos sobre la corporeidad de la resurrección, que no hay que considerar como adornos literarios del modo de hablar tradicional en la escatología, sino que se digan de una manera conscientemente nueva a partir de lo cristiano". L'autor comença amb la resposta que dona Pau en 1Cor 15,35-53: "Esto quiere decir que Pablo se enfrenta decididamente con la idea dominante en el judaísmo, según la cual el cuerpo resucitado es totalmente idéntico con el terreno y el mundo de la resurrección es una simple continuación del terreno. El encuentro con el resucitado, que en cuanto el totalmente otro escapaba al ver y conocer terreno, que no estaba sometido a las leyes de la materia, sino que se dio a ver al modo de la teofanía - un aparecer desde el mundo de Dios-, este encuentro, digo, acabó definitivamente con tales interpretaciones. 'Pero os digo esto, hermanos: que la carne y la sangre no pueden heredar el reino de Dios, ni la corrupción hereda la incorrupción' (v.50)... Pero la determinación con que Pablo se opone a concepciones naturalísticas, no le impide seguir hablando de resurrección del cuerpo, que es algo distinto de la vuelta de los 'organismos' conforme a este mundo... Al realismo fisicista se le contrapone no un espiritualismo, sino un realismo pneumático... ¿Se puede preguntar algo más concreto sobre el cuerpo resucitado a partir del Nuevo Testamento?". L'autor, després de referir-se a les possibles interpretacions "espiritualistes" de 2Cor 5,1, Ef 2,6 i Col 3,1-3, acaba dient: "en realidad, todos estos textos no son lo suficientemente claros, como para permitir avanzar más allá de lo que ya pudimos constatar a partir de 1Cor 15. Subrayan la novedad de la existencia de la resurrección, existencia que procede de arriba y no de abajo; resaltan el carácter cristológico de nuestra vida de resurrección, pero no representan teoría ninguna sobre la relación del cuerpo de Cristo y el cuerpo de los cristianos en la resurrección. La valoración que se haga del material bíblico, debe realizarse con mucha cautela: las cuestiones que planteamos son cuestiones de nuestro pensamiento. La respuesta tiene que poderse mantener ante la Biblia, pero sin atribuírsela a la exégesis, puesto que las decisiones se toman al modo de nuestro pensamiento sistemático. Esta precaución a la hora de dar una respuesta es algo que se desprende de la estructura misma del enunciado bíblico... La Biblia misma nos prohíbe en este sentido el biblicismo".

(33) La "temporalitat" de l'Home Jesús, per la resurrecció, no queda suprimida, ans bé, queda potenciada al màxim, en relació al seu cos, i a través del mateix, amb el seu temps i amb el seu món: potenciació que arriba a tot el temps humà i còsmic, que Jesucrist ha assumit realment.

perit. Jesús ressuscitat entra en una nova relació vivificant amb tots els homes i amb el cosmos. I, això, a través del seu cos.

Aquesta és la qüestió. La resurrecció "corporal" de Jesucrist, que no s'ha de centrar en la qüestió del destí del cadàver (34), és indiscutiblement necessària, si es vol omplir de contingut real l'afirmació de fe, que parla de la definitivitat escatològica del creient i de la presència real escatològica en la comunitat eclesial i en els seus signes sacramentals. Aquesta anticipació realment escatològica en el creient i en la comunitat dels creients, exigeix el "cos glorificat" de Jesucrist, sense el qual tot seria pura gnosi.

b) Según "significat" del "cos gloriós" del Crist:

La definitivitat escatològica, que assolim per la fe en Jesucrist ressuscitat, inclou també aquella comunió de destí, que anomenem "humanitat". D'altra banda, l'esperança, que ens salva, contempla i tendeix al "retorn" del Senyor.

Però l'Escriptura afirma que el "retorn" del Senyor anirà acompanyat per la "resurrecció dels morts" (35). Això vol dir dues coses:

(34) Sembla que, per a una ortoxa professió de la fe pasqual, no és pas necessari d'acceptar la reanimació del cadàver del Crucificat. Tanmateix no és indiferent a la fe cristiana, expressada en la seva totalitat, sobretot si tenim en compte les dades del Nou Testament que ens parlen del paper de Jesucrist en ordre a la restauració de l'univers (cf. Rom 8,20-23; 1Cor 15,20-28; Ef 1,10.20-23; Col 1,18-20), el destí del seu cadàver. Si és possible parlar d'una comunió de l'univers en Crist, aleshores també és possible de veure en el cadàver del Crucificat, el signe d'aquesta comunió. I en aquest mateix sentit, la parusia podria significar la realització plena del Crist Total, en el qual s'inclouen la humanitat i el cosmos: "doncs, quan aquest ésser corruptible s'haurà revestit d'incorruptibilitat, i aquest ésser mortal s'haurà revestit d'immortalitat, aleshores es donarà acompliment a allò que diu l'Escriptura: la mort ha estat absorvida per la victòria" (1Cor 15,54).

(35) Quan l'Escriptura parla d'aquesta resurrecció, ho fa d'una manera molt diferent de quan parla, per exemple, de la "vida de Jesús" que es palesa en la "carn moridora" del creient, és a dir, en els qui "tèn nékrosin tou Iesou en to sómati periphérontes" (2Cor 4,10-11; és la "condició interior -o eso emon-", que es va renovant progressivament, v.16, però que no és suficient, v.18, perquè el cristià espera una rehabilitació total de la seva existència, és a dir, el pas d'una vida "amagada en Déu junctament amb el Crist" a una vida a llum plena de glòria, quan el Crist es manifesti, Col 3,3-4). La "resurrecció dels morts" és la que el cristià espera: "ja que sabem que aquell que ressuscità el Senyor Jesús, també ens ressuscitarà a nosaltres i, ensems amb vosaltres, formarem part del mateix seguici de Jesús" (2Cor 4,14). És la "resurrecció a l'últim dia", de Joan (5,25; 6,40.54; 11,24-26), i que Pau descriu d'aquesta manera: "Crist ha ressuscitat d'entre els morts, com a primícies de tots els qui van morir. Ja que per un home vingué la mort, també per un home ha de venir la resurrecció dels morts. Perquè, així com per Adam tots moren, així també per Crist tots tornaran a la vida. Cadascú, però, en l'ordre que li correspon: primer el Crist, com a primícies; després, els qui seran del Crist a l'hora del seu adveniment" (1Cor 15,20-23).

Diu RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.203-205): "El cristocentrismo absoluto en la comprensión paulina de la resurrección implica otra importante característica de ésta: su índole corporativa. Es el cuerpo de Cristo quien resucita, alcanzando así su plenitud. Los individuos singulares llegan a la resurrección en cuanto miembros de ese cuerpo... La esperanza de los cristianos no puede ser, por consiguiente, la de una consumación puramente individual; sólo en el "hombre perfecto", en el nuevo estatuto corporativo que es el cuerpo de Cristo, se alcanza

primer, que l'encontre amb el Senyor ressuscitat, propi de la parusia, exigeix la definitivitat de l'home total (és a dir, exclosa la perspectiva de la mort, inclosa l'actualització total de l'ésser humà) i, segón, que aquesta resurrecció té una relació molt directa amb el "poder" o l'Esperit de Jesús ressuscitat (36), i, fins i tot, és concebuda "a semblança" de Jesús ressuscitat (37).

Queda clar, doncs, que el "cos gloriós" del Ressuscitat és "necessari" per a la nostra resurrecció corporal (38). Més encara, el "cos gloriós" del Crist és "necessari" al cel, per a la visió beatífica (39). D'això, però, en parlarem més endavant.

'la madurez de la plenitud de Cristo' (Ef 4,13), puesto que es ahí donde 'corporalmente' (somatikós = corporativamente) se localiza la plenitud de la divinidad (Col 2,9). Desde tales presupuestos, hay que juzgar como extraña a la doctrina de Pablo la idea de resurrecciones individuales a guisa de sucedáneo de la resurrección, como si ésta pudiera entenderse cual suma de multitud de actos, o como si pudiera darse una consumación del yo singular al margen de la consumación del organismo uno y total del que este yo es miembro. El concepto paulino de cuerpo no se mueve en la perspectiva de la individuación (como sucede en el pensamiento griego y en el occidental moderno), sino en la de la solidaridad... Cuando se comprende que el cuerpo de la resurrección es el cuerpo de Cristo resucitado y que este cuerpo de Cristo es una realidad corporativa a la que los cristianos pertenecemos como miembros, se comprende a la vez por qué la resurrección de los muertos no puede ser pensada en términos de unidad individual, sino a nivel de unidad social. Y ésta es la razón última de su carácter necesariamente escatológico, sobre el que Pablo insiste incansablemente, desde 1Ts hasta Flp, Ef y Col. La constitución del cuerpo de Cristo se consuma comunitariamente, una vez completado el número de sus miembros, en el acontecimiento que, llevando a su término la salvación total, termina y finaliza la historia: 'cuando aparezca Cristo, vida nuestra, entonces también vosotros apareceréis gloriosos con él' (Col 3,4)".

(36) El text clau podria ser aquest: "L'Esperit d'aquell que va desvetllar Jesús d'entre els morts viu realment en vosaltres. Comptant, doncs, amb aquest Esperit, aquell que va fer això amb Jesucrist, revitalitzarà també la vostra existència moridora" (Rom 8,11); i també: "Que així com Déu ressuscità el Senyor, també ens ressuscitarà a nosaltres per la seva força" (1Cor 6,14); o: "que transformarà (el Senyor Jesucrist) el nostre cos miserable, conformement al seu cos glorificat, segons la força amb què pot sotmetre totes les coses a si mateix" (Fil 3,21).

(37) "Hem estat, doncs, sepultats amb ell pel baptisme en la mort per tal que, així com el Crist va ressuscitar d'entre els morts per la glòria del Pare, així també nosaltres portem una vida nova. Si hem estat estretament units a la semblança de la seva mort, també ho estarem a la semblança de la resurrecció" (Rom 6,4-5). Aquesta "semblança" es dona ja en el creient, pel fet que pertany al cos del Crist: "I nosaltres hem mort amb Crist... Així també vosaltres penseu que esteu realment morts al pecat, però que, units al Crist, viviu per a Déu..., com qui ha passat de la mort a la vida" (Rom 6,8.11.13), "Així, germans meus, també vosaltres vàreu morir a la Llei mitjançant el cos de Crist per esdevenir d'un altre, d'aquell qui fou ressuscitat d'entre els morts, a fi que fructifiquem per a Déu" (Rom 7,4). Recordem, una vegada més, com diu FBC en el comentari a 1Cor 15,35, que "Cos en St Pau és un concepte ple; fa referència a la totalitat de l'home des de qual-sevol aspecte. L'expressió descriu l'home tal com serà segons el disseny de Déu. La traducció moderna de cos s'acostaria més a existència".

(38) RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.200-201), comentant 1Cor 15,42-49, diu: "Lejos de pensarse en un espíritu liberado finalmente del cuerpo, lo que se trata de significar es la unidad, en el sôma pneumatikón, de lo espiritual y lo corporal. Pneuma, opuesto a psyché, designa no un principio ontológico rival del cuerpo, sino la dynamis procedente del Es-

## 2.- La Parusia i el temps entremig.

El llibre dels Fets ens ofereix dues imatges, aparentment diferents, de la comunitat cristiana convocada al matí de Pasqua. D'una banda, la comunitat apostòlica, convençuda de la realitat del Judici que ja ha arribat (cf. Jo 3,19 i 12,46-50), sobretot arrel de la resurrecció de Jesús (cf. Fets 2,38-40), sembla que tingui consciència de trobar-se com a fora del temps, només projectada vers el Senyor que torna (cf. Fets 1,11). D'altra banda, el llibre dels Fets resumeix el temps de l'experiència pasqual com el de l'experiència del Regne (1,3), i la darrera aparició del Ressuscitat com una "missió" (1,7-8): així, la narració de la Vinguda de l'Esperit Sant el dia de la Pentecosta (2,1-11) és com una mena de síntesi de l'acció de l'Església en la història.

L'expectació de la Parusia és, certament, el rerafons de tota l'experiència pasqual (40). Ella fa que neixi el "temps de l'esperan-

píritu e informante de toda la realidad humana; por tanto, también de la corporeidad. La antítesis opone, pues, dos modos de existencia del hombre uno y entero: la existencia basada en las virtualidades inmanentes del hombre (que arrancan de su psyché = de su principio vital) y la existencia invadida por la fuerza trascendente del Espíritu vivificador. Los vv.45-49 tipifican esta antítesis recurriendo de nuevo al paralelo Adán-Cristo. El carácter corruptible, efímero, de la existencia terrestre responde a nuestra solidaridad con Adán; la solidaridad con Cristo, 'espíritu vivificante', nos hará rebasar este modo de existencia caduca y alcanzar la forma de existencia definitiva".

(39) Diu RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.259-260): "Desde estas consideraciones resulta comprensible 'la eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios' -este es el título de un luminoso artículo de RAHNER, ET III, 47ss-: 'Jesús hombre no sólo fue por una vez de decisiva importancia para nuestra salvación..., sino que es ahora y por toda la eternidad... la permanente apertura de nuestra finitud al Dios vivo de la vida eterna e infinita... En la eternidad sólo se puede contemplar al Padre a través del Hijo; y se le contempla inmediatamente precisamente de ese modo, pues la inmediatez de la visión de Dios no niega la eterna mediación de Cristo-hombre' (ib., 56-57. Vid. el importante trabajo de J.ALVARO, Cristo glorioso, Revelador del Padre, Greg 1958, 222-270 - cf. Id., Cristología y antropología, Madrid 1973, 141-182)".

(40) La perspectiva cristiana contempla, segons Sant Pau, l'alliberament de la natura i la redempció del cos (Rom 8,19-23). Es cert que la Parusia posarà fi a la humanitat i al món: en el doble sentit, però, que arribarà a la plenitud el Regne de Déu, i que la mort serà vençuda per sempre (1Cor 15,24-28).

Si esperem, de veritat, "un cel nou i una terra nova, on farà es-tada la justícia" (2Pe 3,13; cf. Apo 21,1), també hem d'acceptar del futur d'aquest món, un futur que ve de Déu i que destruirà, tot assumint-lo, tot allò que és creat i que l'home ha tacat amb el seu pecat: "el cel i la terra d'ara són reservats per la mateixa paraula, que els guarda per al foc fins al dia del judici i de l'extermini dels homes impius. Una sola cosa, però, no heu d'ignorar, estimats: que un dia pel Senyor és com mil anys, i mil anys, com un dia. El Senyor no retarda el compliment de la promesa, com alguns creuen que ho fa, sinó que pren paciència amb vosaltres, i no vol que ningú es perdi, sinó que tothom arribi a convertir-se. Però el dia del Senyor vindrà com un lladre; aquell dia el cel passarà amb estrèpit; i la terra amb les obres que conté serà consumida. Ja que totes aquestes coses així s'han de disoldre, com convé que vosaltres perseverau en santes maneres de viure i en obres de pietat, esperant i apressant l'adveniment del dia de Déu, pel qual el cel inflammat es disoldrà, i els elements abrandats es fondran!" (2Pe 3,7-12).

ça", dinamitzat per la proximitat del retorn del Senyor: una "proximitat" que, sobretot, vol dir "imminència de present". "El Senyor és a prop", vol dir que "no és aquí" (Lc 24,6): però, per això mateix, perquè no pot ser localitzat en un lloc concret (cf. Mt 24,26-27) i, per tant, situat en el domini de les nostres previsions, "vinc inopinadament" -diu el Senyor (Apo 22,7.12)-, com aquell qui és a la porta, i truca, o pot trucar en qualsevol moment (cf. Mt 25,10-13). I aquesta imminència fa del temps cristià, és a dir, de l'existència tensa per la fe i l'esperança, un temps sagrat.

En tot cas, el "Dia de Senyor" resta cronològicament futur: un futur que ja ha començat, un futur que pot ésser accelerat o retardat, en la mesura en que el creient i la comunitat dels creients visquin segons les seves exigències. Es així com l'Esclusura conté la fe pasqual en llenguatge de futur (4/).

---

(4/) Diu RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.180-182): "Es imprescindible, en suma, evitar la impresión de que lo aguardado al final de los tiempos es un conjunto de sucesos plurales (parusía, resurrección, juicio, nueva creación), independientes entre sí, que se dan de hecho, lo mismo que podrían darse otros. No se trata de una multiplicidad de eventos distintos e inconexos; la célula generadora del esntero éschaton es la parusía, a saber: la epifanía de la realeza de Cristo, por una parte, y la consumación de su obra, por otra... La parusía será ciertamente 'revelación', desvelamiento de lo, en parte, ya actual: la capitalidad cósmico-salvífica de Cristo... El aspecto manifestación remite al momento continuidad inherente a la auténtica escatología cristiana, y que ha decorresponderse dialécticamente con el momento novedad... Dicho esto, esclaro que las representaciones espaciales de 'la venida en poder', con el aparato cósmico que la acompaña, son el ropaje simbólico de su índole mayestática, y que por consiguiente no autorizan a concebir la parusía como un movimiento local. En realidad, ... el único lenguaje representativo de un acontecimiento como éste es el simbólico, e puesto que, en sí mismo, tal acontecimiento es indescriptible. El término del tiempo, como su comienzo, escapa, en efecto, a nuestra experiencia sensible, que no conoce más acontecimientos que los que se desarrollan en la temporalidad tridimensional. Un evento a encuadrar sin la dimensión de futuro desafía todo ensayo de concreción imaginativa. La parusía concierne todavía a la historia, en cuanto que la clausura; pero por lo mismo, es, simultáneamente, metahistórica. La categoría 'acontecimiento' que hemos reconocido a la parusía tiene que suportar esta paradoja, que hace de ella un Jano bifronte: al ser el límite extremos del tiempo, le pertenece y le trasciende a la vez. En tanto que fin de la historia, es histórica ella misma, pues de otra forma no podría acabarla; en tanto que revelación inmediata, evidente, del resucitado, hace saltar definitivamente el marco espacio-temporal que constituye la historia y la posibilidad de nuestras representaciones, pues lo histórico no puede ser nunca el lugar de la percepción inmediata e intuitiva de lo divino, esto es, de lo eterno".

Hauriem de dir, encara, una paraula sobre el fet que en el Nou Testament vinculi a la parusía de nostre Senyor Jesucrist el "dia del Senyor" o "dia del judici". D'aquest "judici", n'hauríem de tenir prou amb la sobrietat de l'Esclusura (cf. 25,31-46; 2Tes 1,7-10; Apo 20,11-15), malgrat les imatges en què s'explica. Retinguem que "tots nosaltres hem de comparèixer davant del tribunal de Crist, a fin que cadascun rebí el que ha merescut vivint en el cos, segons el que va obrar, sigui bé, sigui mal" (2Cor 5,10).

D'altra banda, no hi fa res que l'Esclusura parli del "judici" a l'hora de la mort: "I així com els homes han de morir una sola vegada, i després d'això hi haurà el judici" (Hebr 9,27), perquè de fet, com veurem, no es pot pensar en un temps cronològic després de la mort. El "judici" cal relacionar-lo amb la parusía: "així també el Crist, després d'haver-se ofert una sola vegada per llevar els pecats



1) La parusia i la "missió".

Els sinòptics presenten la "missió" de l'Església en la línia del Regne de Déu, com a esdeveniment escatològic. Es així com cal interpretar Mt 28,19-20.

Però aquesta "missió", que arrenca de l'experiència de Pasqua (cf. Jo 20,17), significa la veritable tensió de l'esperança, entesa com amor-fidel, vers l'adveniment gloriós de Jesucrist. En efecte, tant els sinòptics com Pau entenen que "primer cal anunciar el Regne a tots els pobles", i després vindrà la fi (cf. Mt 21,43; 24,14; Lc 17, 20-25; 21,24; Mc 16,9-20; Rom 11,25-32).

Aleshores és possible pensar que els deixebles, esperen el retorn del Senyor en la mateixa "missió". En realitat, el Senyor torna en la mesura que és anunciat el Regne de l'alliberament definitiu i total. Perquè el Senyor torni, cal que els homes escoltin l'anunci de la Bona Nova. Quan els homes s'obren a l'Evangeli, el Senyor torna, i d'alguna manera, la "missió" accelera el retorn del Senyor (42).

d'una multitud, apareixerà una segona vegada, ja sens pecat, a aquells qui l'esperen, per salvar-los" (Hebr 9,28). Retinguem, però, que es tracta d'un "judici" universal: que arriba als vius i als morts, als bons i als dolents, i que és un "judici" en el qual els bons seran salvats i els dolents condemnats.

RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.184-189), després de presentar el "judici" com a moment de la parusia -"la parusia revela a la postre la verdad de las cosas y las personas" (p.186)-, continua dient: "A más del aspecto revelador que acabamos de esbozar, el juicio comporta una discriminación. Ahora bien: el NT, sobre todo por medio de los evangelios de Juan y Mateo, ha operado una neta desmitificación de las escenografías apocalípticas del juicio... En efecto, no es la sentencia divina la que constituye al hombre en salvado o condenado, la que le emplaza en un estatuto jurídico de inocente o culpable. Es más bien la actitud del hombre el principio constitutivo de su situación definitiva. La Palabra de Dios constata (no constituye) esa situación... El juicio en cuanto decisión acontece, pues, en el ahora de la responsabilidad; de esta forma, tal juicio posibilita y funda la índole personal del hombre... La idea del juicio otorga a la idea de la responsabilidad su último fundamento. Sin el horizonte del juicio, el hombre capitulará ante la tentación de interpretar su libertad como ilimitada, cuando lo cierto es que dicha libertad se constituye como tal en el preciso límite de la responsabilidad. En última instancia, aquél ante quien el hombre responde es Cristo... El juicio-crisis no es, en suma, un proceso jurídico a celebrar en el éschaton; se está llevando a cabo en la respuesta de la persona a sus responsabilidades históricas. Con todo, este elemento crítico del juicio tiene todavía algo que ver con la parusia. Que la gloria de Cristo ponga en evidencia... lo que latía en la opacidad y ambigüedad de la historia significa también que, a su resplandor, todo ser se encuentra con su propia verdad; esta manifestación gloriosa hace que se polaricen en torno a Cristo los que son suyos, y patentiza por ende la no pertenencia de los que le rechazan. Así pues, el juicio escatológico, que es primariamente acto de salvación, importa secundariamente un aspecto judicial, por cuanto la epifanía del señorío de Cristo constituye la pública revelación del contenido real de la historia y del alcance irreversible de las opciones en ella operadas".

(42) En aquest sentit, les grans cartes paulines ens ofereixen un material molt important (cf. Rom 8,29; Ef 2,20-22; 4,16). I és en aquest punt on trobem la connexió entre l'escatologia cristiana i el treball per l'alliberament de l'home. Diu MOLTSMANN (Esperanza y planificación del futuro, pp.79-80): "¿A dónde conduce la crítica histórica a la fe cristiana? En primer lugar a decir que los testigos pascuales no afirman que las apariciones del crucificado son un hecho accesible a cualquiera y una experiencia siempre repetible, sino que se apareció a determinadas personas (cf. Act 10,40-42; 1Cor 15,3-6), que inmediatamente

## 2) La parusia i l'experiència sacramental.

A la llum de Pasqua, la fe en Crist ressuscitat, en la qual es fa present el do escatològic, engendra una experiència totalment nova. Es l'experiència sacramental.

Així, la mateixa comunitat cristiana esdevé sagrament de salvació en el món. El llibre dels Fets 2,38-47 proclama la necessitat d'entrar en la comunitat per a aconseguir el perdó dels pecats i percebre el do de l'Esperit Sant, tot "fugint d'aquesta generació pervertida", però és el Senyor que "els reunia junts". El nombre de creients, que proclamaven la paraula de la resurrecció amb valentia (4,29-31), augmentava constantment (5,12-16) per la Paraula (6,7) dins i fora de Jerusalem (9,31).

La raó de tot això és que la comunitat és el lloc de la presència eficaç del Senyor ressuscitat (cf. Mt 28,20; Mc 16,20). La comunitat dels creients és la comunitat escatològica, la dels "últims temps". L'experiència de Jesús ressuscitat és interrompida (cf. Fets 1,3-11) i al seu lloc es produeix l'experiència de l'Esperit (cf. Fets 2,1-4) en forma visible: l'experiència sacramental.

La fe ens insereix en la realitat de Jesucrist ressuscitat, el futur del qual resta amagat. Però aquest futur no es troba tan sols en el "més enllà", sinó que es troba present i incontrolable en la mateixa realitat humana.

Els "sagraments" són moments especialment densos d'aquesta experiència humana, en els quals es fa particularment present el futur del ressuscitat. Quan la comunitat reunida celebra el "sagrament", experimenta la tensió esperançada vers el futur del ressuscitat (cf. Fets 3,19-21; 1Cor 11,26). I és que el do escatològic, que es dona a la fe en forma d'esperança, no elimina la presència del mal i de la mort. Els "sagraments" anticipen el futur, en el sentit que donen al creient el dinamisme escatològic per a anar a l'encontre del Senyor que torna: i això precisament en un moment privilegiat de l'experiència humana, que cal "salvar" de la mort, sempre amenaçant. En els "sagraments", la comunitat dels creients experimenta el procés del mateix do escatològic, que consisteix en "anar al Pare i tornar", és a dir, absència de present i presència de futur.

te se sintieron penetradas del deseo de llenar el mundo entero con el evangelio. Su fe estaba sostenida por la tensión entre experiencias personales y ambiciones universales fundadas en aquellas. El acontecimiento pascual no es para ellos un hecho definitivamente consumado y ya perteneciente al pasado, que cualquiera puede comprobar si se toma la molestia de investigarlo metódicamente, sino sobre todo un acontecimiento perteneciente al futuro, que en su ambivalencia histórica funda ya una esperanza universal capaz de renovar el mundo y que va por tanto necesariamente ligado al riesgo de la fe. La crítica histórica, despojando a la fe de todos los apoyos de validez probatoria universal, como es lo visible y lo empírico, y no concediéndole más fundamento que la misma fe, lo que hace es desnudarla de ilusiones sobre la historia y de utopías sobre el futuro y reducirla a la cruz de Cristo. Las ventajas y desventajas que la historia ofrece a la fe no consisten en ponerla en sitio seguro en los conflictos de la historia, sino ponerla en el conflicto de la cruz. La historia crítica se alía aquí con la fuerza iconoclasta de la esperanza cristiana para eyecturar la orden de derribo de imágenes lanzada contra el fetichismo religioso de los hechos, por una parte, y contra los sueños de futuras glorias por otra. La fe cristiana no prejuzga un Dios y un futuro, sino que, como fe en la soberanía de Dios, es apertura hacia lo nuevo e inesperado de ese futuro".

### 3.- Què passa amb els qui han mort?

La primera comunitat cristiana va veure la Resurrecció de Jesucrist com l'inici de la comunitat escatològica de la Nova Aliança, anunciada des d'antic. Per a la primera comunitat cristiana, la Resurrecció és un esdeveniment que pertany al futur. L'esperança cristiana es dirigeix vers la Parusia de nostre Senyor Jesucrist, en la qual serà vençuda la moert, amb la transformació gloriosa dels nostres cossos; serà el Dia del Judici, en el qual la creació sencera serà alliberada, "quan el Crist, la nostra vida, es manifestarà, també vosaltres us manifestareu amb ell en plena glòria" (Col 3,4), serà el vertader "avui seràs amb mi al paradís" (Lc 23,43), serà l'"entra al goig del teu Senyor" (Mt 25,21).

I, mentrestant, fins que el Senyor no torni, l'Església anuncia i celebra la presència del Senyor ressuscitat en mig de les diverses experiències humanes, i sobretot en l'experiència del sofriment i de la mort, en la seguretat que "Déu s'endurà amb ell els qui s'adormiren en Jesús" (1Tes 4,14)(43).

#### 1) La mort, tanmateix.

El text de 1Tes 4,13-18 caldria entendre'l como una resposta a la primera qüestió sobre la mort, és a dir, però ton koimoménon, qüestió que plantejada pels qui tenen esperança, necessita un aclariment (v.13). Però Pau, en la seva resposta, remarca el sentit de la preocupació dels tessalonicencs: què passarà amb els nostres morts quan el Senyor torni? I la resposta no és de Pau, sinó en lógo kyriou: els morts, abans que el Senyor torni, ressuscitaran, i aleshores tots anirem a l'encontre del Senyor (44).

El text, però, sembla plantejar una altra qüestió. De fet, la proximitat de la parusia, tal com era entesa per la comunitat de Tessalònica, feia que la resurrecció dels morts fos també entesa com una mena d'excepció: el normal era que fossim nosaltres, els vius, els supervivents, els que anessim a l'encontre del Senyor (47). I, suposat que la parusia no fos tan pròxima, com era de preveure, i, per tant, que la llei biològica produís la mort dels qui esperen el retorn del Senyor, quin sentit tindria aleshores la mort? Per què hem de morir els cristians?

(43) El verset sembla que uneix diátou Iesous a áxei, i no a koime-théntas: Déu s'endurà amb ell per Jesús els qui s'adormiren",

(44) Diu RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.195-196): "La expresión 'llevará consigo' no significa explícitamente la resurrección, pero la supone (cf. v.16)... La respuesta de Pablo quiere dejar fuera de duda que el hecho de vivir en el momento de la parusia no implica especiales ventajas. 'Los muertos en Cristo resucitarán primero' (v.16), de suerte que una eventual inferioridad de los muertos respecto de los vivos queda amortizada por la resurrección...; ésta hace que todos, muertos y vivos, participen, simultánea y solidariamente, de la gloria de la parusia... Lo único que en última instancia le interesa aquí a Pablo es resaltar el nexo entre la resurrección de Jesús y la suerte de los difuntos; aquélla es la sola respuesta válida al misterio de la muerte. La voluntad divina de resucitar a Jesús abarca igualmente a los que son en Jesús. Por otra parte, la resurrección escatológica suprime la diacronía del proceso histórico, las diferencias temporales que separan a los cristianos, y reconstruye la comunidad cristiana según la totalidad de sus miembros para la hora triunfal de la parusia".

(47) cf. 1Cor 15,51, on s'afirma que tots, àdhuc els supervivents, hem de ser transformats -allagesómetha-, per a poder participar del Regne de Déu (v.50). D'altra banda, cal notar que Pau, contràriament als sinòptics (Mc 12,18-27) i a Joan (5,28-29; a Fets 24,15 lluc atribueix

a) una mort, que encara resta:

Hi ha una mort, que ha quedat eliminada de la vida dels creients (Jo 3,15-16.36; 5,24; 6,47.51; 8,51; 10,28; 11,26): no es tracta, però, en aquest cas, de la mort biològica. Sant Pau ens ho ve a dir així: la fe i el baptisme, com a sagrament de la fe, ens dóna de poder viure sense la mort (Rom 6,5-8). És la mort al pecat (Rom 6,1; 14,7-8), que ha esdevingut en el creient.

Però aquesta mateixa mort -que no és la biològica- pot encara sobreviure o tornar a viure en el creient, perquè el pecat pot tornar a regnar en els nostres cossos mortals (Rom 6,12) i el pecat és digne de mort (Rom 1,32) i la mort és la paga del pecat (Rom 6,23) (46).

a Pau la resurrecció universal), Pau només parla de la resurrecció dels cristians; però Pau era fariseu, i coneixia la resurrecció universal!

(46) Des de la fe, la universalitat de la mort no es recolza en motius biològics, sinó que es fonamenta en allò que hi ha de més personal en l'esperit humà i en la seva relació amb Déu: l'home mor, perquè és pecador. La mort biològica és, certament, "natural", tot i que les raons "naturals" per a morir podrien no danar-se. D'altra banda, aquesta "naturalitat" no s'oposa al caràcter violent de la mort. En aquest sentit, diu RAHNER (Escritos de Teología IV, p.444): "¿No es en la muerte lo propiamente doloroso y mortal que ella... parece quitarnos lo que en nosotros ya ha madurado y se ha convertido en inmortalidad experimentada? El morir y la apariencia de destrucción que en él amenaza y que nosotros nunca podemos ver hasta el fondo, es para nosotros tan mortal, porque en nuestra vida hemos devenido inmortales".

Cal, doncs, investigar més a fons la famosa necessitas moriendi. L'Esriptura presenta aquesta necessitas moriendi com una conseqüència del pecat, però, en tot cas, no "explica" dues coses: primer, ¿què és el que fa que el pecat produeixi la mort biològica? i, según, ¿hi ha o no hi ha un canvi en l'estatut de la mort, després de la mort del Crist?

No hi hauria masses inconvenients per a afirmar que "aquest tros de la realitat humana", que és l'home, deixa d'existir quan l'ànima perd la seva força vitalitzadora: una afirmació d'aquest tipus no fa gairebé res més que constatar un esdeveniment, sense comprometre's conceptualment, sempre que no es vulgui veure en aquesta pèrdua un cert "alliberament de l'ànima", com, en el fons, prediquen les doctrines dualístiques. En tot cas, una "explicació" d'aquest tipus no hauria de donar la impressió de quelcom mític: i la donaria, aquesta impressió, si el pecat fos pensat com allò que s'introdueix en l'ésser humà, i hi produeix la incapacitat de l'ànima per protegir el cos contra la corrupció pròpia de tot organisme viu; i també la donaria, aquesta impressió, si hom pensa la mort com un càstig que Déu infligeix a l'home pecador, en virtut d'una mena de decret positiu diví.

D'altra banda, la fe cristiana, lliurement assumida, produeix una veritable solidaritat amb Jesucrist, per la qual l'Esperit del Ressuscitat actua eficaçment en el creient, en el sentit d'una veritable regeneració. El pecat, no sols ha estat expiat per la mort de Jesucrist, sinó realment eliminat: el creient accepta aquesta acció de Jesucrist, i, per ell, la mort ja no es pot dir que sigui un "càstig" per un pecat realment inexistent (cf. Rom 8,1-4).

Tanmateix, continua éssent veritat que l'home, àdhuc el justificat, mor perquè és pecador. I la raó cal cercar-la, d'una banda, en la distinció entre "regeneració" i "resurrecció", i, de l'altra, en la naturalesa mateixa de l'home, que participa de la realitat d'aquest "món", és a dir, que pertany a la creació actual, "que espera i anhe-la la redempció dels fills de Déu" (Rom 8,19-22). En aquest sentit, la mort del cristià significa la consumació d'una etapa de creixement, en la qual el pecat és definitivament superat. Com a veritable "crisi" d'aquest creixement, la mort ens introdueix dolorosament -amb el desmoronament d'aquella part de cosmos que hi ha en nosaltres- en l'àmbit de la resurrecció.

El Nou Testament sap que la mort biològica és un fet ineludible i definitiu (cf. Hebr 9,27). La "vida mortal" s'acaba amb la mort, que, per això mateix, és el terme de l'status viatorum (cf. 2Cor 5, 10). Ho sap, tot això, però ho sap a partir de l'experiència de Pasqua, experiència que dona un altre sentit al fet realment catastròfic de la mort (47). Pau, per exemple, sap que la seva existència està

(47) Ja hem vist que l'experiència religiosa d'Israel entenia la mort biològica com l'enderrocament de tot l'organisme viu, que en diem home. Diu RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.293-297): "La idea de que la muerte introduce al hombre en el estado definitivo de vida o muerte eternas es probablemente desconocida para el AT, incluso en el último estadio del problema de la retribución", i, després d'examinar Sa 2-5, diu: "Todos estos indicios hacen pensar que la muerte establece, sin una separación de buenos y malos, una retribución accidental, pero que el destino último se difiere hasta el final de la historia... Observaciones semejantes pueden hacerse en torno a Lc 16,19ss. El sustrato popular de los materiales de la parábola es comúnmente admitido por los comentaristas: Jesús no nos ofrece aquí su versión sobre el destino de los muertos, sino que se limita a utilizar los esquemas convencionales del tiempo, no tanto para ilustrarnos acerca de la situación de los difuntos, cuanto para ejemplificar la tesis de la inversión de destinos, tan propia del tercer evangelista... Si Lc 16,19ss no añade nada nuevo a la doctrina de Sb sobre el estado de los difuntos, otro texto del tercer evangelista da al problema que nos ocupa un cariz absolutamente original, encaminándolo hacia su última solución: Lc 23,42-43. Según todos los indicios, no se trata de un diálogo histórico; más bien nos encontramos con una composición didáctica de Lucas, que confronta en esta escena dos concepciones de la salvación. En el requerimiento del buen ladrón el autor sintetiza la expectación judía de una salvación pendiente de la instauración mesiánica del reino en el éschaton (cf. Hch 1,6). A tal expectativa se responde con desplazamiento de acento en lo temporal (del futuro al presente del hoy) y una incardinación del reino en la persona de Jesús (conmigo); la salvación definitiva no es una realidad meramente escatológica, sino que surte efectos inmediatos para quien ha optado por la comunión con Cristo. El término paradísos se encuentra otras dos veces en el NT: 2Co 12,4 y Ap 2,7; en ambos lugares designa el estadio terminal de la vida con Dios, es el símbolo de la bienaventuranza. Lucas, que ha relacionado a Cristo con Adán en la primera parte del evangelio (3,23-38), evoca, al final del mismo, esa relación: el paraíso clausurado por el pecado de Adán es abierto de nuevo por la muerte de Cristo. Ya hemos señalado, además, la reducción cristológica que opera en el concepto paraíso la aposición conmigo... Si Lc ha contrapuesto en este diálogo dos concepciones diversas de la esperanza (la típicamente judía, con su estricto escatologismo, en el v.42; la específicamente cristiana, que reconoce en Cristo el "ya ahora" de la salvación escatológica, en el v.43) es porque piensa que la muerte implica algo mucho más importante que un simple aguardar la salvación: la muerte de Cristo abre las puertas del paraíso y, por consiguiente, la muerte del cristiano supone la entrada en la vida eterna. El cumplimiento de la esperanza mesiánica no se demora hasta el éschaton; es realidad operante desde el hoy del sacrificio de Cristo. O mejor: el éschaton portador de salvación ha entrado ya en la historia a partir de la hora nona del Calvario; como nota Jeremías, el hoy de nuestro texto apunta al 'desde ahora' del cumplimiento frente al 'algún día' de la promesa (JEREMÍAS, TWNT, V, 768s; cf. asimismo E. E. ELLIS, Present and Future Eschatology in Luke, NTSt, 1965, 27-41 (35-40). Compárase Lc 23,42-43 con otro texto lucano: Hch 7,59, donde es el 'Señor Jesús' quien 'recibe el espíritu' de Esteban, obviamente tan pronto como se consuma su martirio)".

Tanmateix, el Nou Testament no autoritza, al meu entendre, una visió de la mort com si fos la mort "d'una part de l'home". Es per això que cal interpretar la predicació ordinària de l'Església, que parla de la mort com a "separació de l'ànima i del cos", d'una altra manera.

sotmesa a la mort, en qualsevol de les seves formes (1Cor 4,9ss; 15, 30; 2Cor 4,7-16; 6,4; 11,23; 12,10). El cristià sap que des que un dia va començar a morir i a ressuscitar amb Crist, aquest és un procés que durarà tota la seva vida. Cada vegada que mori a l'egoisme, ressuscitarà la generositat..., morint a la mort, ressuscitarà a la vida (48). Un dia, el darrer de la seva existència terrenal, haurà d'assumir la seva pròpia mort física: és allò que li manca, és el segell definitiu del seu morir dia rera dia; per això la mort el possibilita per a la resurrecció integral amb Crist: "per això no ens acovardim, al contrari, encara que el nostre home exterior es desfaci, l'interior es renovella de dia en dia" (2Cor 4,16).

La mort i la resurrecció del Crist venen a signar pel creient la impossibilitat de seguir vivint per a ell mateix (cf. Rom 14,7-9). L'anul·lació de la mort i del pecat, operada en el Crist, han de traèndur-se pel creient en una conducta de vida: l'ésser mort al pecat s'ha de manifestar (cf. Rom 8,10). La humanitat adàmica està condemnada a mort; sols el creient està lliure de les potències del món en comunió amb el Crist. En la mort, Crist va vèncer la mort. Només en la seva mort, els creients vencem la mort.

(48) El missatge cristià, tal com ja n'hem fet esment, ens parla de la mort com el terme de l'status viatorum (cf. D. ). D'altra banda, la "naturalitat" de la mort, malgrat el seu caràcter violent, exigeix contemplar-la com a quelcom positiu. En tot cas, sembla que no és possible concebre les coses de tal manera que el temps i en ell l'ànima "seguís durant" més enllà de la mort de l'home. Quan l'Església diu, en el seu Magisteri, que la mort és el "començ de l'eternitat", i que amb la mort guanyem la "vida eterna", cal dir que aquesta "eternitat" es correspon a la realitat temporal "que fou, però que ja no és" (com diu RAHNER, l.c., p.447, "segons la Revelació, aquesta eternitat porta la temporalitat de l'home ú i plural a la seva realitat definitiva, de manera que també pot ser anomenada resurrecció de la carn"); però també cal dir que no es pot concebre aquesta "eternitat" com la continuació del temps tal com "abans" fou experimentat.

Per totes aquestes raons, sembla que cal concebre la mort essencialment com a "definitivitat humana", com si l'home amb la seva mort biològica, arribés a la seva constitució definitiva.

Però, què és exactament aquesta "definitivitat humana"? Hauríem de començar dient que aquesta "definitivitat" és assolida des de l'home, com a ésser-en-el-món. Aleshores, ens preguntem: ¿de quina manera l'home, en la seva condició d'ésser temporal i intramundà, accedeix a aquesta plenitud de la mort?, ¿com queda, amb la mort, la temporalitat i intramundانيتat de l'ésser humà?

Es cert que, donat que la mort és el darrer instant d'una vida, sembla que cal qualificar aquest fet de morir com un fet definitiu, sense que, en aquest cas, "definitivitat" vulgui dir necessàriament "passivitat". Però amb tot i això encara no es veu com pot ésser qualificada de definitiva la mort d'un home.

De fet, l'home no pot fer res més que morir, és a dir, l'home no pot utilitzar la seva mort per a res. Però aquest fet, malgrat la seva aparença paradoxal, ens demostra el veritable sentit de la definitivitat de la mort: l'home, amb la mort, arriba al seu estat definitiu, sencillament perquè és l'últim acte de la seva vida.

La filosofia existencialista es pregunta sobre la veritat de la mort com la "meva" mort. I és evident que aquesta qüestió sols té sentit en el cas que la mort sigui, sobretot, una acció lliure. Però, ¿es pot parlar de la "llibertat de la mort"? Es cert que l'home és capaç d'optar lliurement en la seva vida, i que el significat de l'opció humana és la "redempció del temps-que-passa". També hem vist que l'opció lliure de l'home té una altra característica: el seu caràcter absolut davant de la voluntat de Déu, afirmada implícitament o explícita en la mateixa acció de l'home en el món. Es aleshores quan allò "mun-

b) la mort, un guany:

El cristià assumeix la seva mort, perquè sap que està alliberat de la limitació de la mort, i la seva vida resta oberta al Senyor. Morir, és morir per al Senyor.

Es des d'aquesta perspectiva com es planteja la qüestió de la mort com un guany (49). El tema sorgeix en els textos 2Cor 5,1-10 i Fil 1,

dà" es transcendeix ell mateix i esdevé "etern".

Es per això que, al meu entendre, més que parlar d'un últim acte especialment des de llibertat -l'acte mateix de morir-, s'hauria de dir que en el moment de la mort hi ha concentrada tota la llibertat que l'home ha anat assolint durant la seva vida, i ell mateix, com a persona, s'hi troba com a refugiat. La llibertat humana va operant en el temps i en el món, i va sorgint d'aquest temps i món, com el seu propi fruit, en forma d'eternitat, en el llindar mateix de la vida. És en les seves opcions vitals on l'home, en la seva temporalitat i intramundانيتat, accedeix a allò definitiu, com la seva plenitud i com la plenitud del temps i del món. La mort biològica significaria la llibertat consumada en el temps i en el món. Aleshores, "por la muerte es la realidad definitiva hecha de la existencia del hombre libremente madurada, es lo que llegó a ser, en tanto vigencia y validez prometida y liberada de lo que una vez fue realidad temporal, que devino espíritu y libertad para ser" (RAHNER, l.c., p.442).

(49) El tema de la mort com un guany és un tòpic de la literatura hel·lenística. No és aquest el sentit que donem ara al concepte de "guany", com si fos una mena d'alliberament.

Recordem el que deiem, fa un moment, sobre la "separació" que es produeix en la mort. Al meu entendre, aquesta "separació" vol expressar una situació nova de l'home, l'existència del qual arriba al seu terme, precisament com a "consciència en el món". Si tenim en compte que el "cicle humà" de cada home inclou la conscientització d'un espai de temps i de cosmos, la mort biològica significaria el moment en el qual l'home sencer entra en comunió amb el temps còsmic, creat-o, millor, "proveït" de dimensió humana- per la seva consciència. Aleshores, la mort biològica, amb l'enderrocament de tot l'organisme viu, que en diem home, esdevé per a l'home la culminació d'un procés de conscientització d'un temps i d'un espai, que inclou precisament la pèrdua d'aquest temps i d'aquest espai en quant a lloc de l'experiència humana.

Enteses les coses d'aquesta manera, la "separació", a la qual fa referència la predicació ordinària de l'Església, voldria dir un veritable trencament dels lligams que uneixen l'home al seu temps i al seu espai. Tanmateix, aquesta "separació" no pot pas significar la pèrdua de la "temporalitat" de l'ésser humà, que resta "creatura". I, per això mateix, sigui quina sigui la situació "temporal" de l'home a partir de la mort, la suposada "ànima separada" no pot deixar de tenir relació amb el seu cos, i, a través d'ell, amb el seu temps i amb el seu món.

Diu RUIZ DE LA PEÑA (o.c., p.310): "El alma, informando la materia, crea el cuerpo que le es necesario para realizarse como espíritu humano; el cuerpo, materia informada por el alma, es la expresión visible de ésta, su autorrealización... Pues bien: todos estos elementos constitutivos de lo humano (unidad sustancial de espíritu y materia, mundanidad, socialidad) son radicalmente afectados por la muerte. Ella es: disolución de la unidad del ser; sustracción de la esfera de lo mundano; ruptura de las relaciones con el otro. Ningún otro evento incide tan categóricamente sobre la persona, la penetra con tan cortante impulso. La muerte no es sólo negación de la vida; es eclipse del sujeto de la vida. Es, pura y simplemente, el fin del hombre. Si a esto se objetase que el alma es inmortal, habría que decir

21-23. El primer text conté, en primer lloc, una clara referència a la proximitat de la parusia: l'apòstol desitjaria poder-la experimentar sense haver de passar per la mort (vv.2 i 4); però és possible que la mort vingui abans de la parusia (v.3). Una cosa és certa: "sabem que, encara que aquesta nostra estança terrestre, en que tenim la tenda plantada, serà destruïda, tenim una construcció posada a disposició nostra per Déu, no feta per ma d'home, definitiva, a dalt del cel" (v.1). Doncs bé, tot i que la situació de l'home després de la mort, i abans de la resurrecció, és considerada pejorativament com una nuesa (v.2), Pau afirma que aquesta situació és preferible a viure en l'existència present: "sabem prou que viure en aquesta existència, és estar exiliats del Senyor, per tal com caminem en un estat de fe, no de visió..., i ens estimem més deixar aquesta existència i anar-nos-en amb el Senyor" (vv.6-8). "Ekdemesai ek tou sómatos" i "endemesai pròs tòn Kyrion" són dues situacions que esdevenen la segona immediatament després de la primera.

---

con Santo Tomás, que ella 'ni es hombre ni es persona'. Al ser la muerte separación de alma y cuerpo, el sujeto que consistía en la unión sustancial de ambos no sub-siste. Hay que reaccionar contra la extendida banalización de la muerte, que la reduce a fenómeno epidérmico, como si ella aconteciese a un cuerpo adecuadamente distinto del alma o del hombre; es el hombre entero quien muere (aunque sobreviva el alma) y morir significa cesar de ser".

El Magisteri de l'Església ha optat per la doctrina filosòfica de la immortalitat de l'ànima (cf. D. ). Es cert que aquesta afirmació del Magisteri, el mateix que la de la mort entesa com a separació de l'ànima i el cos, es recolza perillosament -jaho hem dit abans- en una antropologia de tipus dualístic, insuficient. En tot cas, no es poden interpretar ambdues afirmacions de fe com si realment la mort deixés "intocada" qualsevulla de les zones humanes. Ni la "separació" és un "apartar-se sense conflictes", ni la immortalitat de l'ànima cal entendre-la com un tipus d'existència "normal". Es tracta, amb la mort, d'una destrucció, d'una catàstrofe, d'un mal per a l'home. Com diu RAHNER (l.c., p.441), cal "evitar claramente y ya en el primer punto de partida la impresión de que en esta doctrina de la realidad del hombre, no suprimida por la muerte, sino transformada en otra forma de existencia, se trata de la continuación lineal de su temporalidad empírica más allá de la muerte... Por tanto, puestos a hablar de los muertos que viven, hemos de decir en primer lugar, a qué nos referimos o, mejor, a qué no nos referimos. No queremos decir que tras la muerte 'la cosa sigue', como si -según expresión de Feuerbach- sólo se hubieran cambiado los caballos y se siguiera caminando, como si siguiera durando, por tanto, esa peculiar dispersión y apertura que siempre tiene que ser determinada de nuevo y, por ello, en el fondo vacía. No, la muerte constituye, en este sentido, un fin para el hombre entero". Evidentment, no és possible concebre un "després" de la mort, com si una part de l'home quedés sotmesa encara a un procés cronològic.

Però la fe cristiana no entén aquesta catàstrofe de la mort com l'anorreament de la persona humana. Sigui quina sigui la opinió que ens mereixan les proves filosòfiques sobre la "immortalitat de l'ànima", el cert és que l'home, tot morint, en el terme mateix de la seva situació de caminant, assoleix la seva "eternitat", i, en ella, un altre tipus d'existència. I, precisament, la mort, en desfer els llaços que lligaven l'home amb l'experiència d'un temps i d'un espai, el que fa és obrir a l'home la possibilitat d'encontre amb el do escatològic. Això ho veurem després. Es a dir, d'alguna manera hem d'afirmar que la mort introdueix l'home en la definitivitat escatològica perfecta. Es l'home mateix que accedeix, en el moment de morir, a la seva pròpia definitivitat com a home: i en aquesta definitivitat s'hi fa present el do escatològic. Teològicament parlant, la definitivitat humana assolida amb la mort no pot ésser res més que la realitat d'una d'una existència autèntica, madurada en la llibertat, que sempre és una llibertat "davant Déu".



D'una manera semblant, l'altre text deixa molt clara la convicció de Pau sobre el destí immediat a la mort. Pau està convençut de què el seu pròxim martiri (cf. 1,7.14) serà "compartir els seus patiments (els de Crist), configurat a la seva mort, a fi d'arribar a la resurrecció d'entre els morts" (3,10b-11). Però també ho està, de convençut de què morir és un guany -tò apothanein kerdos- (v.21). Per ell, quedar en vida -tò zen en sarki- és important (v.22), però prefereix sortir-ne i ésser amb Crist -tò analysai kai sÿn Christo einai- (v.23): un ésser amb Crist, immediat a la mort, i diferent de la resurrecció final i del seu "viure que és Crist" (v.21) (so).

c) la mort i el pecat.

Per un cristià, morir és ésser configurat a la mort del Crist (Fil 3,10b). Es com una mena de sagrament, pel qual hom mor definitivament al pecat.

En efecte, el pecat, segons l'Escriptura, abans de ser una infidelitat personal, a nivell de consciència individual, és l'afirmació radical i "original" de la criatura davant Déu: és aquella "llunyania progressiva", exigida per la mateixa autonomia de la realitat creada, i que, d'altra banda, fa possible el procés d'aproximació al Déu-que-salva. L'home, com a "consciència en el món", no pot deixar de reflectir en la seva existència aquest pecat, i el signe és "els nostres cossos mortals". Es cert que l'home pot afegir a aquest "pecat" els seus propis "pecats personals", que han estat radicalment eliminats per la redempció del Crist, "pecats" que no són altra cosa sinó la "consciència reflexa i volguda" d'una radicalitat pecadora, que s'afirma ella mateixa com a desesperança, és a dir, com l'afirmació consciencial del "pecat del món". L'aspecte "regenerador" de la redempció del Crist, mort i ressuscitat, destrueix els "pecats personals". L'home per la fe assoleix "la força de l'esperança", per la qual és salvat; és a dir, rep l'Esperit que dóna vida "als nostres cossos mortals", com a penyora del segon efecte de la redempció, que és la "resurrecció" (cf. Rom 8,11-23).

Però l'home rep el do de l'esperança escatològica, precisament en la seva "consciència del pecat del món". Per això l'home experimenta el do escatològic en la consciència de la "llunyania màxima", que és la mort. El do escatològic opera en l'home creient d'una manera dialèctica, és a dir, en la consciència reflexa i volguda d'una mort, present sempre, assumida per la vida.

I, aleshores, la mort física, la mort darrera, significa la darrera experiència de la mort assumida per la vida. I, per això mateix, es pot dir que la mort inclou la presència del do escatològic, en forma de resurrecció.

---

(so) Diu RUIZ DE LA PENA (o.c., p.300): "En resum: el NT introduce en el pensamiento bíblico un hecho nuevo, que acelerará el proceso de evolución de las ideas sobre el destino postmortal del hombre. El hecho nuevo es Cristo. Su resurrección de entre los muertos consagrará de forma imprescriptible el carácter escatológico de la esperanza ultraterrena del AT. Pero a la vez (y ésta es la novedad respecto a las creencias veterotestamentarias), Cristo proporciona la certeza de que la salvación no es un bien exclusivamente futuro, estrictamente escatológico, en el sentido temporal del término. Lo anunciado por el NT ya no es algo meramente por venir en un futuro indeterminado. Como subraya Lc 23,42-43, el pensamiento judío y el cristiano en torno a la situación de los difuntos difiere profundamente... Si la salvación ha pasado, en y por Cristo, del estadio de promesa al de cumplimiento, si ella es real ya para los vivos, ha de serlo igualmente para los muertos: '...ni la muerte... podrá separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo' (Rom 8,38-39). Por consiguiente, Lc 23,42-43, Flp 1,23 y acaso 1Ts 4,14.16 y 2Cor 5,6-8 enseñan que, a partir de Cristo, los que mueren en él gozan ya de esa perfecta comunión con él que es la vida eterna".

## 2) El "més enllà" de la mort.

Una sana distinció entre filosofia i teologia, en la nostra matèria, és d'una urgència sense límits. Si la filosofia pot explicar-nos que l'home, amb la mort, assoleix una definitivitat en la qual, en lloc de caure en "passivitat" alienant, adquireix el "dinamisme absolut de l'etern", la mateixa filosofia no pot afegir-hi res més. La filosofia no pot dir res en quant al "motor" i el "terme" o "objecte" d'aquest nou dinamisme o nova situació dinàmica. És evident que, en aquesta nova situació dinàmica, l'home és tot ell "subjecte", i ni tan sols pot experimentar-se ell mateix com "objecte".

Segons la filosofia, l'home, tot morint, no pot fer res més que morir. El moment de la mort, com a acte humà, fa que l'home assoleixi la definitivitat humana: l'home assoleix la seva pròpia llibertat en forma de definitivitat humana, i, en ella, l'home mateix queda refugiat, fora de les amenaces del "temps-que-passa" i, per això mateix, invulnerable a la mateixa mort. Però l'home, en la seva definitivitat, queda presoner en el mateix acte de morir: l'home, quan mor, no pot fer res més que morir.

Queden, doncs, una colla de qüestions sense resposta. Algunes d'elles, per exemple, fan referència a la mort prematura: ¿quin tipus de definitivitat pot assolir un home, l'existència del qual no ha pogut madurar lliurement?

La qüestió més important, però, és aquesta: ¿com es concebible una existència definitiva "sense futur"? I a aquesta qüestió només pot respondre la teologia, evitant, tanmateix, de donar la imatge d'una "altra vida", més enllà de la mort. La teologia, instruïda per la Paraula de Déu, s'ha de referir a la poderosa acció de l'éschaton, és a dir, a la poderosa acció d'Aquell que fa noves totes les coses, i que, apoderant-se de la definitivitat humana, que la mort ha fet emergir, produeix en ella un dinamisme nou, capaç de portar a la seva plenitud també una existència que no ha pogut madurar lliurement.

### a) pressuposits filosòfico-teològics.

Sigui quina sigui la realitat del famós "estat intermedi", al meu entendre és important remarcar que es tracta d'una realitat escatològica. Cal remarcar-ho, perquè l'existència d'una "ànima separada" no pot ésser concebuda, al meu entendre, simplement com una mena d'immortalitat natural d'aquest ànima. L'afirmació bàsica de la fe cristiana, formulada amb el "va morir i va ressuscitar", fa impossible qualsevol concepció de l'"estat intermedi" fora de l'àmbit del Crucificat ja Ressuscitat. La mort, tal com la contempla la fe cristiana, suposa una identificació amb Crist Ressuscitat.

Cal notar que l'objectiu de la Benedictus Deus fou la condemnació de l'ajornament de la retribució essencial més enllà del mateix instant de la mort.

Per tot el que hem vist fins ara, no podem concebre aquest "estat intermedi" com una "successió o duració cronològica", ni tant sols de tipus psicològic. I tampoc no podem acceptar una situació de l'"ànima separada" que no tingués relació amb el cos i amb el món.

Es veritat que la Revelació ens presenta la "vida eterna" com una "participació" de l'eternitat de Déu (51). Però no sembla possible

---

(51) Diu RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.239-241 i 247-249): "Con este tema se pretende dar respuesta a los interrogantes sobre el objetivo último de la Alianza, la configuración definitiva de la promesa o, con otras palabras, el estadio escatológico de los bienes salvíficos que Cristo nos ha otorgado... En los capítulos correspondientes a la escatología del Antiguo Testamento indicábamos que la promesa de Dios a su

que aquesta "eternitat participada" pugui ser realment "vida" de l'home, si no és per la seva temporalitat i intramundانيت. Per molt difícil que ens resulti comprendre la "coexistència" entre eternitat i temporalitat, no sembla possible una altra solució al problema, si no volem destruir la creaturitat de l'ésser humà. D'altra banda, cal recordar que la temporalitat i la intramundانيت són notes "personals" de l'ésser humà: ho diem, perquè tampoc no podem recórrer a la distinció entre cos i ànima. L'home, en la seva consciència personal, es sap temporal i mundà.

---

pueblo ha funcionado como dispositivo de apertura de la historia a un futuro que se despliega paulatinamente en una serie de objetivos intramundanos, pero cuyo contenido complejo no se deja armonizar nunca por tales cumplimientos categoriales. En este permanente desajuste entre lo prometido y lo alcanzado descubrimos la intuición de una posterior identidad entre el Dios que promete y la propia promesa: 'Yo mismo seré tu recompensa' (Gn 15,1). El análisis del concepto veterotestamentario de 'vida' conducía a una conclusión semejante: la vida en sentido estricto es la existencia colmada por las bendiciones de Yahvé; sólo se disfrutará en plenitud si se comulga en la vida de Dios por medio de una relación de amistad íntima y constante... Es, con todo, en el Nuevo Testamento donde el contenido último de la promesa divina se describe con rasgos más firmes y concretos. No podía ser de otro modo, dado que Cristo es la promesa cumplida y que en sus palabras y acciones el reino de Dios se hace presente. A la luz de la revelación que acontece en Cristo, se confirman y perfilan con inédita nitidez las oscuras y fragmentarias intuiciones del AT en torno a nuestro tema". "Esta designación -vida eterna- es utilizada ya por los sinópticos (en continuidad con el sentido veterotestamentario de vida) como sinónimo de la fase final del reino (Mc 9,43-48; 10,17; Mt 25, 31ss). Pero es sobre todo Juan quien profundiza en este concepto... El don de la vida tiende, por su propia naturaleza, a la definitividad (es vida eterna). Sin embargo, durante la existencia temporal puede perderse, por desaparición de la fe o por atentado contra el amor fraterno (1Jn 3,14-15; 5,16). De ahí que la vida eterna no alcance su consumada perfección sino en el futuro, cuando el creyente sea asumido en la gloria del Cristo resucitado y esté donde él mismo está (Jn 14,3; 17,24). Propio del dinamismo inherente a la vida es su capacidad de trascender la muerte y alcanzar una existencia que dura siempre (Jn 6, 50.51.58; 8,51; 10,28; 11,25). ¿En qué consiste la vida eterna? 'Esta es la vida eterna: que te conozcan a Ti, el único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo' (Jn 17,3)... La posesión de la vida, que es don del Padre a través del Hijo (1Jn 5,11), opera en el creyente la comunidad vital con el Padre y el Hijo (1Jn 1,3)... En última instancia, Juan identifica la vida eterna con la plenitud del amor (Jn 17,26). Nada tiene de extraño tal identificación; desde el momento en que Dios es definido como amor (1Jn 4,8), si la vida eterna es la comunión en su ser, no puede tener otro contenido que el amor. Y viceversa; allí donde se da el amor fraterno, allí se localiza la presencia de Dios (1Jn 4,12). En Pablo se encuentra también el concepto de vida, y con un significado muy próximo al que le otorga Juan, aunque la expresión 'vida eterna' parece ser reservada en exclusiva por aquél (como en los sinópticos) para la consumación escatológica: Rom 2,7; 5,21; Gal 6,8; Tt 1,2. Con todo, la actualidad de la vida, efecto de la dispensación del Espíritu, es señalada frecuentemente por el apóstol: Rom 8,2.10; Gal 2,20; 5,25; etc. Dicha vida es participación en la vida de Cristo resucitado (Gal 2,20) y se manifestará en su plenitud con la parusía: Col 3,3-4. De suerte que ahora somos 'herederos, en esperanza, de vida eterna' (Tt 3,7)". En una reflexión posterior, l'autor afegeix (p. 263): "En la noción misma de vida eterna se incluye: a) un permanente dinamismo (de lo contrario no sería vida); b) que no puede extenderse a lo largo de una duración idéntica a nuestro tiempo (de lo contrario no sería eterna). Lo 'eterno' parece implicar una densidad tal que descarta la alternancia de lo transitorio a lo definitivo; densidad de la que ahora sólo poseemos una cierta predisposición y una recurrente nos-

Cal, doncs, avançar en el sentit d'una distinció, certament difícil, entre "temporalitat" i "successió o duració cronològica". La "temporalitat" no és necessàriament quelcom experimentat com un "procés cronològic". Per suposat, sembla impossible una experiència del temps que no sigui cronològica. Però és possible pensar una "temporalitat" o procés temporal, en el qual la successió dels diversos "moments" del mateix no siguin "esperimentats" com a diversos, malgrat ser-ho en tant que relacionats els uns amb els altres per raó de la "casualitat" (= aliud propter aliud). El procés cronològic suposa que la "temporalitat" és experimentada de tal manera que el segon moment del procés existeix no tant sols en virtut del primer, sinó després del primer (\* aliud post aliud). (Jl).

talgia. Lo 'vital', a su vez, excluye toda petrificación, es decir, conlleva un continuo coeficiente de autosuperación. Sólo que esa superación, supuesto que acontece sobre la base de una colmada plenitud de ser, no debe imaginarse como movimiento del mismo ser desde su potencia (desde su carencia) a su acto; eso sería transferir a la vida eterna, por simple inercia mental, las categorías propias de la existencia histórica. De acuerdo con Alfaro, hay que concluir, por tanto, que la vida eterna representa la abolición del tránsito potencia-acto: justamente por eso es, como ha mostrado penetrantemente Alfaro, divinización del hombre. Pero es menester añadir, además, que tal abolición no consagra un estado de absoluta inmutabilidad, sino que es compatible con un permanente acrecentamiento de la densidad vital; en la vida eterna 'cada plenitud es un nuevo comienzo'. En rigor, es esto lo que ocurre ya en toda relación amorosa; cuando es auténtica, está postulando la eternidad, pero no se vive como magnitud estática, sino como algo que se enriquece incesantemente con nuevos descubrimientos, con una cada vez mayor y mejor compenetración mutua. A fortiori, dada la inexhaustible infinitud del ser divino ('videtur Deus totus, at non totaliter', reza un viejo adagio teológico), la relación del bienaventurado con Dios 'puede ser entendida como pura dynamis que nunca conocerá el término'".

(J2) La impossibilitat d'una experiència d'una temporalitat o procés temporal no cronològic, sembla certa. La mateixa "experiència" exigeix que la realitat experimentada, ho sigui en forma d'un "temps-que-passa". L'experiència de l'instant viscut no és possible si no és en relació al "passat" i sobretot en relació al "futur", i, de tal manera, que "passat" i "futur" ho siguin del mateix instant viscut.

Però aquest no és el cas de l'instant de la mort, com últim instant viscut. L'experiència d'aquest instant no és homologable amb les altres experiències humanes: tot i que en ell es concentra el "passat" amb tota la seva globalitat, en ell hi manca l'aspecte o la perspectiva de "futur", precisament perquè és l'últim instant d'una vida, que necessitava el "futur" per a ésser experimentada com humana.

L'instant de la mort és, per la mateixa raó, un instant "obert": és a dir, un instant que no cerca la seva plenitud en un "futur" encara pendent. I, perquè és "obert", pot ésser omplentat pel do escatològic, que esdevé "plenitud transcendent" de la plenitud humana. Aquesta nova plenitud no pot ésser experimentada per l'home com procés cronològic. Però això no vol dir que aquesta nova plenitud no tingui un caràcter processual, caràcter que, d'altra banda és absolutament necessari, donada la criaturitat o temporalitat criatural de l'home. Des del do escatològic és possible aquest procés no cronològic, que es configura com una "temporalitat" autèntica de l'home que ha rebut aquest do. Per això diem que aquest procés és iniciat des de la immediatesa de Déu, experimentada per l'home com a do absolut i beatificant. "En la vostra llum veurem la llum"; i és Ell el qui ens dirà: "Entra en el goig de teu Senyor". L'experiència del do escatològic és l'experiència del do totalment gratuït, de l'amor absolut, que supleix abundantament la necessitat de "futur" de qualsevol experiència humana. L'existència -i la duració de la mateixa- de l'home, a l'hora de la mort, és una existència plenificada pel do escatològic.

Una altra qüestió, que cal aclarir, és lla que fa referència a la situació post-mort de l'home. Bàsicament, hem de dir dues coses: la primera, que tot el que esdevé en l'home que mor, esdevé en el mateix instant de la mort; i la segona, que, si és veritat que la criatura específica de l'ànima és la seva relació amb el seu cos, la "resurrecció corporal" no és possible situar-la en un moment separat cronològicament del moment de la mort.

Tot això ho diem des de la perspectiva de l'home que ha mort. Però això no vol dir de cap manera que el "moment escatològic de la resurrecció" coincideixi amb el "moment escatològic de la mort".

Per aquesta raó caldria descriure la situació post-mort com un procés no cronològic de reconstrucció o integració de la persona humana, que comença amb l'esdeveniment escatològic de la mort i finalitza en la resurrecció corporal.

b) La immediatesa del cel cristià.

En el més enllà de la mort, pels benaurats, tot és cel (f3), un cel que globalitza la totalitat de la definitivitat escatològica, i que inclou la resurrecció corporal.

El "cel", per l'Escriptura (f4), és Déu mateix. Fixant-nos en el

(f3) La teologia catòlica ha de retenir que "les ànimes... dels fidels..., immediatament després de la mort..., àdhuc abans de la resurrecció del seus cossos i del judici universal, després de l'Ascensió del Salvador, nostre Senyor Jesucrist, al cel, estàren, estan i estaran en el cel, en el regne dels cels i paradís amb Crist, agregats a la companyia dels sants àngels, i després de la mort i passió de nostre Senyor Jesucrist veieren i veuen l'essència divina amb visió intuïtiva i també facial, sense mediació de qualsevol criatura que tingui raó d'objecte vist. La divina essència se'ls manifestarà de manera immediata i despüllada, clara i patent, i, per aquesta visió, frueixen d'aquesta mateixa essència" (Benedictus Deus, D. ).

Resumint, la doctrina dogmàtica sobre el cel es refereix a aquests dos punts: després de la mort no hi ha cap "temps d'espera" respecte a la visió de Déu de part dels "justos" post-cristians; i que Déu mateix es manifesta immediatament a l'home just i el fa feliç.

Sobre el cel, el Magisteri de l'Església ensenya: que l'home just veu Déu com ell és (D ), arribant a conèixer-lo d'una manera supraracional (D ); que la recompensa del cel es desigual (D ), i que no acabarà mai (D ). En el Concili de Vienne es condemna l'afirmació que "tota naturalesa intel·lectual és naturalment feliç en ella mateixa, i l'ànima no te necessitat d'una llum de glòria per a elevar-la a la visió de Déu" (D ).

(f4) El NT parla del "cel" com un lloc de felicitat. Tal com observa agudament RAHNER (l.c., p.447): "la Escriptura describe en innumerables imàgenes el contenido de la vida bienaventurada de los muertos: como calma, paz... Y a través de todas esas palabras de la Escriptura sospechamos siempre lo mismo: Dios es también misterio absoluto. Y por eso, la plenitud, la cercanía absoluta de Dios es también misterio indecible hacia el que caminamos y que los muertos que murieron en el Señor ya han encontrado". D'acord amb la mateixa Escriptura, el "cel" serà un "veure a Déu" (cf. 1Jo 3,2), precisament per la superació de la fe i de l'esperança (cf. 1Cor 13,12).

D'altra banda, és l'home, en quant ú i total, el qui arriba, amb la mort, a la seva plenitud. "La doctrina de la inmortalidad del alma se refiere..., como afirmación de la fe y no de una mera filosofía, a la vida del 'alma' que, por ejemplo, Jesús al morir pone en manos del Padre. Por tanto, también en esta afirmación se hace referencia a la consistencia total de realidad y de significación del hombre tal y como depende de la vitalidad y fuerza, creadoras de realidad, de Dios" (RAHNER, l.c., p.448).

missatge del NT, el "cel" significa la realització perfecte del Regne de Déu (cf. Mt 6,10), és a dir, aquella situació definitiva, en la qual Déu es manifesta com a Pare (cf. Mt 5,16-48; 7,11.21; 10,32-33; 12,50; 16,17; 18,14.35), i per la qual la nostra pregària rep la seva eficàcia (cf. Mt 6,14.32; 7,11; 18,10; Lc 1,19; 15,10; Apo 15,6; 21,9; 22,8). Per a Joan, el "cel" vol dir la glòria del Fill de l'Home (cf. Jo 1,51) i el coneixement que Jesús té de Déu (cf. Jo 8,13), i vol dir també la mateixa vida de Déu (cf. Jo 6,51-58). Però, per damunt de tot, el "cel" és la situació definitiva de Jesucrist ressuscitat (cf. Jo 13,36; 14,3; 17,24). Segons la Carta als Hebreus, en el "cel" s'hi troba la definitivitat del sacrifici redemptor de Jesucrist (9, 11-12). Sant Pau veu en el "cel", no tant sols la meta de la nostra esperança (Cf. Fil 3,20-21; 2Cor 5,1-4), sinó també i sobretot el fet d'ésser amb Crist (cf. Fil 1,21-23; 2Cor 5,8; L'Es 4,17), d'acord amb la resposta de Jesús al Bon Lladre (Lc 23,43).

Ben mirat, el "cel" cristià presenta dues qüestions, que l'escatologia cuita a resoldre: la primera, que fa referència al "subjecte" de la benaurança celestial, i la segona, que planteja l'acció definitivitzadora del cel.

El "cel" és l'encontre escatològic amb Jesucrist ressuscitat. ¿Qui és el "subjecte" d'aquest encontre? Evidentment, l'home: l'home concret i històric, que, del "temps-que-passa", n'ha fet un temps redimit de la mort, en el qual ell mateix queda refugiat (r); l'home històric i mundà, que no pot fugir fora del món i que és inconcebible sense relació amb el seu cos. L'home que, amb la mort, ha assolit no pas una paralització del dinamisme humà, sinó una situació dinàmica en plenitud: com a conseqüència de la mort, l'home no pot "experimentar" la seva existència com a subjecte de relacions espacio-temporals; és a dir, l'home no pot comprovar consciencialment "l'altre" i el seu "jo mateix" com a "diversos en el temps", com un "abans" i un "després". L'home és, doncs, "dinamisme pur".

En aquest sentit, caldria remarcar la importància que el Nou Testament dona a la "visió de Déu" (r). Els "ulls" de l'home, que veuen

(r) En aquest home, en el qual "la eternidad resulta del tiempo y no sólo es recompensa después del tiempo y añadida a él" (RAHNER, l.c., p.447), esdevé el do escatològic en forma d'una immediatesa tal, que la plenitud del seu dinamisme ve assumida per l'acció escatològica de Déu en Crist Ressuscitat.

(r) Diu RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.243-246): "Para captar con fidelidad el contenido de la idea, conviene situar la visión de Dios en el horizonte de la esperanza en el reino de Dios... Para el semita, ver al rey es participar de su vida, vivir en su presencia... En este orden de ideas se comprende bien Mt 18,10... Ver a Dios, según esto, apunta menos a una relación noética que a una comunión existencial...". L'autor analitza aleshores 1Cor 13,8-13 i 1Jo 3,2. Del primer, remarca "que la inmediatez del conocimiento intelectivo se subordine aquí a la comunión en una vida participada"; del segon observa: "El texto contiene todavía otra precisión. A más de afirmarse el hecho de la visión, se afirma que tal visión engendra la semejanza (con Dios o con el Hijo de Dios)... Bástenos por ahora registrar el dato de que la visión es divinización, y que la divinización se sitúa verosimilmente en la línea de la actual filiación divina a la que hace mención el comienzo del pasaje... Lo cual confirma sin duda la lectura cristológica del texto: el ser, ya al presente, hijos de Dios, nos es concedido por Cristo, el Hijo unigénito, pero no hemos llegado aún a la forma perfecta de filiación... En cualquier caso, este pasaje conecta inmediatamente el elemento 'visión de Dios' con el de 'participación en su ser' (semejanza con el ser personal de Dios); con otras palabras: también aquí el hecho de ver a Dios es entendido primariamente en clave de comunión de vida. Todo lo cual nos conduce a la designación del estadio escatológico como 'vida eterna'".

Déu, són els "ulls" de la llibertat humana perfectament consumada; uns "ulls, però, revestits de l'amor de Jesucrist i dels germans en la fe, l'amor que dóna testimoni que hem passat de mort a vida (cf. 1Jo 3,14), l'amor, que durarà sempre (cf. 1Cor 13,13), i que, en tant que totalment gratuït, significa la total disponibilitat per a la "visió" de Déu, en Jesucrist glorificat, que és alhora el "motor" i el "terme" del dinamisme humà.

I, perquè és l'home sencer el qui entra en el goig del Senyor, el "cel" hauria de significar la totalitat d'un procés, en el qual l'home just és conduït pel do escatològic vers la plenitud de tot allò que havia rebut en penyora per la gràcia de la justificació, i que ha de fruitar en la reconstrucció de la persona humana, pel goig d'estimar, en la unitat de l'univers que tot home, parcialment, ha estimat.

### c) el "judici", inici del procés.

Tal com dèiem fa un moment, qualsevol explicació teològica sobre el més enllà de l'home-individu justificar després de la mort, no pot introduir cap tipus de "temps d'espera" respecte a la visió de Déu. Aleshores, el "judici" tampoc no pot ésser considerat com un "temps d'espera": per això caldrà interpretar-lo com el "moment" en el qual l'acció escatològica arriba a l'home just, tot transformant en visió allò que abans fou fe esperançada (57).

---

(57) El Magisteri de l'Església no parla directament d'aquest "judici particular", encara que el suposi en les afirmacions sobre la sentència definitiva immediatament després de la mort.

A partir de l'opció cristiana, l'home camina vers la seva consumació definitiva en el temps, en un procés de conscientització del temps, que acaba en la mort, en forma de disponibilitat vers l'Etern. Tanmateix qualsevol opció humana és incapaç de traspassar el llindar de la mort. L'opció humana queda com paralitzada, com depenent del seu propi objectiu. Es aleshores quan el "judici" incideix en aquesta disponibilitat "sea en la decisió absoluta de amort, positivament, en una immediates y cercanía cara a cara, o en caràcter definitivo de la cerrazón de sí mismo, negativamente, en la tiniebla del a-teísmo eterno" (RAHNER, l.c., p.446).

No hi ha inconvenient en acceptar el "judici" com un auto-judici que situa l'home en el mateix llindar del més enllà. Però, sobretot, cal concebre aquest "judici" com un judici de Déu, o, millor, com el judici de Déu aplicat a tot home. Judici únic, que no és res més que el mateix Jesús. Judici salvador, perquè la fe cristiana ens ensenya que la humanitat i el món ja estan salvats per la resurrecció de Jesucrist d'entre els morts; judici escatològic, capaç de portar a la seva plenitud qualsevol realitat creada.

Es veritat que aquest "judici", ja pronunciat, afecta tots els homes, ja en aquest món, de tal manera que dóna al creient una existència nova, i afecta també la part de món que l'home "ha salvat" amb la seva acció cristiana. Però també és veritat que aquest "judici" encara no és manifestat sobre cap individu, abans de la seva mort, ni sobre la humanitat i el món, abans de la consumació de totes les coses.

Per la fe acceptada, l'home realitza una existència autèntica, així com el fet de no voler creure significa realitzar una existència inautèntica. Però aquesta autenticitat o inautenticitat prenen la forma d'esperança o de desesperança: i tant l'una com l'altra, malgrat que continguin opcionalment la positivitat o la negativitat del do escatològic, en quant a definitivitat absoluta, continuen dinamitzant l'home vers el seu futur, que en el primer cas és Déu, i en el segon, l'home mateix. Per la mort, l'home perd tota possibilitat d'experiència del temps, i, per tant, perd la possibilitat de qualsevol projecte de futur. Es aleshores, quan el "judici" manifesta a l'home la seva pròpia definitivitat, guanyada opcionalment.

La "llum de Déu", que fa possible la "visió de Déu", incideix en l'home, en el mateix moment de la mort, en forma de "judici". Aquest "judici" significa evidentment una "crisi" per a l'existència humana, que, per la presència de l'acció escatològica de Déu, impossibilita l'home per qualsevol nova opció. Però, sobretot, aquest "judici" inicia el procés no cronològic de reconstrucció personal, dinamitzant l'existència humana vers Déu com a definitivitat absoluta de l'home. Es en aquest sentit, que el "judici" té tota la força d'una "sentència" definitiva. El "judici" incideix en la definitivitat que l'home ha conquerit amb la seva mort.

d) el "purgatori", com a "ferida de la llum".

El "judici" incideix particularment en les zones opaques que el pecat ha deixat en l'home, que arriba al llinyar de la mort amb una opció positiva. I això és fonamentalment el "purgatori" (18).

La doctrina del Magisteri sobre el "purgatori" (19) conté, essen-

(18) "La afirmación católica de fe sobre los muertos se diferencia, entre otras cosas, de la de los cristianos protestantes en que la doctrina llamada del purgatorio, de un lado, sostiene plenamente y con rigor, que la actitud fundamental del hombre, libremente llegada a sazón, la cual, por buena, era a su vez pura gracia de Dios, resulta definitiva con la muerte; pero de otro lado, a causa de la pluriestratificación del hombre y de la desigualdad de fases, dada con ella, del devenir de su plenitud en todos los sentidos, enseña una maduración total del hombre entero 'tras la muerte', llevando esta decisión fundamental a todos los ámbitos de su realidad" (RAHNER, l.c., p.448).

(19) La teologia catòlica, a partir de la condemnaió de Luter, que deia que no hi havien proves escripturístiques a favor del purgatori (D.1487), s'ha esforçat per a presentar textos, com són ara 2Mc 12, 38-46 i 1Cor 3,10-17, que presenten exegetícament moltes dificultats. Diu RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.331-333): "En suma: ¿existe o no una base escriturística sólida de la doctrina del purgatorio? Más que hacer hincapié en este o aquel texto cuestionable, sería preferible fijarse en ciertas ideas generales, clara y repetidamente enseñadas en la Biblia, y que pueden considerarse como el núcleo germinal de nuestro dogma. Una de ellas es la constante persuasión de que sólo una absoluta pureza es digna de ser admitida a la visión de Dios (cf. Ex 20,18-19; Is 35,8; 52,1; Mt 5,8; Apo 21,27)... Otra idea, 'la más importante, el verdadero lugar teológico de la doctrina', es la responsabilidad humana en el proceso de la justificación, que implica la necesidad de una participación personal en la reconciliación con Dios y la aceptación de las consecuencias penales que se derivan de los propios pecados... Estas dos ideas nos descubren la posibilidad de que algun justa muera sin haber alcanzado el grado de madurez espiritual requerida para vivir en la comunión inmediata con Dios, lo que entrañaría, en consecuencia, un suplemento de purificación ultraterrena. A la luz de esta posibilidad debe ser contemplada la praxis de la oración por los difuntos a que se refiere la Escritura en diversos lugares (2Mc 12; 1Cor 15,29; 2Tim 1,16-18)... Tal praxis es la consecuencia lógica de las ideas bíblicas antes comentadas; una y otras constituyen el más seguro fundamento bíblico del desarrollo dogmático que conducirá a la tematización formal de la doctrina".

Es indubitable que es tracta d'una veritat de fe que l'Església ha sancionat amb tota la seva autoritat (cf. D

). RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.333-336) resumeix la història del dogma, des dels Pares fins al Concili de Florència. Quant als grecs, després de constatar la fe comuna, afegeix: "Sin embargo, las divergencias no iban a tardar en manifestarse. Son dos los factores determinantes de la crisis: por parte de Occidente, el desarrollo teológico de la noción de satisfacción penal, subrayada por la



cialment, això que segueix: l'home que mor en gràcia de Déu, però sense haver satisfet del tot pels seus pecats (o, també, amb pecats venials) serà purificat (60) després de la mort, abans de gaudir ple-

---

distinción que formulara P.Lombardo entre el reatus culpae y el reatus poenae; por parte de Oriente, un recelo creciente de sus teólogos respecto a los hábitos mentales y al vocabulario de sus colegas latinos. La oposición a la concepción occidental del purgatorio (a raíz del concilio de Lyon, en 1274, D.856) se concretó en tres de sus elementos: el carácter local del mismo (los griegos lo entendían como un mero estado, no como lugar), la existencia del fuego (que les recordaba la herejía origenista de un infierno ad tempus) y, sobre todo, la índole expiatoria, penal, de un estado que ellos consideraban más bien como purificatorio, de suerte que los difuntos maduraban para la vida eterna por los sufragios de la Iglesia, y no por la tolerancia de una pena. Es este último elemento el que nos da la clave del desacuerdo; se trata, en última instancia, de un corolario del modo diverso de concebir la redención subjetiva. Para los orientales, en efecto, la justificación se piensa no tanto en clave de expiación de pecados, cuanto en clave de divinación progresiva, que va devolviendo al hombre la imagen de Dios por un proceso paulatino de purificación. La cuestión fue abiertamente afrontada en el concilio de Florencia... La definición conciliar (D.1304), que sigue con mínimas variantes el documento antes citado del concilio de Lyon, deja caer dos de estos componentes, reconociendo así la parte de razón que correspondía a la crítica de los griegos: a) que el purgatorio sea un lugar; b) que entre sus penas se cuente la del fuego. Se define, en cambio, a) la existencia de un estado en el que los difuntos no enteramente purificados 'son purgados' (purgari); b) el carácter penal (expiatorio) de ese estado (los difuntos son purificados 'poenis purgatoriis'); en este punto la Iglesia no ha creído poder ceder a los requerimientos de los orientales, si bien no se precisa en qué consisten concretamente las penas; c) la ayuda que los sufragios de los vivos prestan a los difuntos en ese estado. Estas tres notas, en suma, y sólo éstas, integran la noción dogmática del purgatorio".

(60) Al meu entendre, aquesta formulació expressa la totalitat de la consciència de fe de l'Església Catòlica (així ho recull el Vaticà II, en la Lumen Gentium, nn.49 i 51).

Comprenem la temptació de considerar la doctrina sobre el "purgatori" d'una manera equivalent a la dels famosos "llims": i és ben cert que la major dificultat per a entendre el purgatori ve del fet de ser presentat pel Magisteri com una "purificació", en la qual hi ha quelcom de "punitiu".

Però el cert és que, a part que la doctrina sobre el purgatori, per molt que es "desmitifiqués", difícilment podria ésser eliminada del context de la doctrina del Magisteri sobre el més enllà de la mort, el "purgatori" ens serveix, precisament, per a explicar el procés no cronològic de després de la mort; i els "llims", al contrari, només poden ésser justificats per a explicar un prejudici teològic ben conegut...

Cal entendre-ho bé: parlem d'una "explicació teològica" del "purgatori"; però de cap manera es vol dir que aquesta "explicació" serveixi per a la justificar unes formulacions dogmàtiques que, com s'ha demostrat, poden sempre ser novament matitzades.

En aquest sentit, em sembla molt vàlida la pregunta que es fa RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.340-342), quan diu: "La verdad del purgatorio supone que 'el hombre no se limita a ser salvado; también él se salva, debe obrar su salvación'... Esto supuesto, cabría cuestionar todavía la tesis de una purificación ultraterrena. ¿Acaso no basta el marco temporal de la historia de la persona para que ésta alcance su madurez? Alcanzamos aquí uno de los casos en que más claramente se evidencia el carácter positivo -no meramente especulativo- del dogma y la

nament de la possessió eterna de Déu.

¿Què és, doncs, el "purgatori"? Primer de tot, cal dir que el "purgatori" és un "estat" -una "situació", no un "lloc"- "transitori", que esdevé en el mateix instant de la mort; "transitori", dic, perquè, a més de ser un "moment" d'un procés que s'inicia amb el "juici" -la llum de Déu, que incideix en la definitivitat humana-, significa una veritable transformació de l'home en el mateix moment de la mort. I, en segon lloc, és una "purificació" produïda per la mateixa llum de Déu (61).

teologia cristianos. En efecto; discurriendo en abstracto, podría parecer obvio que la muerte, fijando al hombre en su destino y comunie cándole su definitividad..., implicase además su total idoneidad para acceder a la visión de Dios. Sin embargo, tanto la fe como la teología tienen que habérselas en este punto con el dato revelado de la oración por los difuntos; la única explicación del mismo consiste en admitir la posibilidad del estado ultraterreno de purificación. A partir de aquí, y razonando, de algun modo, retroactivamente, el pensamiento teológico señalará cómo la libre decisión de la persona humana (espíritu encarnado) construye, sí, su destino, pero no tiene por qué alcanzar necesariamente todos los estratos del ser, como si la rica pluridimensionalidad del hombre se asumiese indefectiblemente, de una vez y durante la existencia temporal, en aquella decisión; la más sincera y auténtica conversión del centro nuclear de la persona puede haber dejado intacta esta o aquella sona de su periferia. Si todo esto es exacto, 'el purgatorio puede perfectamente ser pensado como la integración de todas las diversas dimensiones del hombre en la única... decisión fundamental', cuando tal integración no se ha verificado (por los motivos que sean) antes de la muerte... En esta perspectiva de comunión en la vida divina se inserta la idea de la solidaridad eclesial entre todos los miembros del cuerpo de Cristo, que hace comprensible la eficacia de la oración de los vivos por los difuntos... Los textos antes citados del Vaticano II insisten por tres veces (LG 49.50.51) en esta estrecha solidaridad del entero organismo eclesial (la Iglesia que peregrina, la Iglesia que se purifica, la Iglesia celestial), solidaridad, como el amor de Dios que la nutre, más fuerte que la muerte y, por consiguiente, no vulnerable por ésta".

(61) H.U.von BALTHASAR (Escatología, en Panorama de la teología actual, Madrid 1961, p.508) veu el purgatori com l'experiència revolucionària de l'encontre amb el Crist: "Poco habríamos adelantado con reducir el purgatorio de ser un lugar a ser un estado, si no nos decidiéramos a trasladar la realidad purificadora de este estado al encuentro del pecador aún no purificado con el Kyrios que se le aparece para juzgarlo... El purgatorio es una dimensión del juicio en cuanto éste es el encuentro del pecador con el rostro de llamas y los pies de fuego de Cristo (Apo 1,14=Dan 10,6)".

L.BOFF, en el llibre abans esmentat, dedica al tema del purgatori 20 pàgines, i, encara, ho fa tot citant el Trattato del purgatorio de Santa Caterina de Gènova -on es remarca la vertadera dimensió de l purgatori, que d'alegria, felicitat, gràcia-, i afegint-hi dues consideracions: Quin sentit tenen encara les indulgències? i El reencarnacionisme i la doctrina sobre l'escatologia. Sobre el purgatori, en el capítol quart, deia: "El purgatori significa la possibilitat gràciosa que Déu concedeix a l'home de poder i haver de madurar radicalment en morir. El purgatori és aquest procés dolorós, com tots els processos d'ascensió i educació, pel qual l'home en morir actualitza totes les seves possibilitats, es purifica de tots els senyals que l'alienació pecaminosa ha anat estigmatitzant la seva vida, ja sia per la història del pecat i les seves conseqüències (fins i tot després del perdó), ja siapels mecanismes dels mals costums adquirits al llarg de la vida" (p.46); i afegia: "En morir, l'home es troba amb Déu i amb el Senyor ressuscitat; s'alegra en sentir-se acceptat i estimat; s'entusiasma en sentir-se a les portes de la realització absoluta; però percep les faltes, obscuritats i distorsions del seu ésser.

Aquest segon punt mereix, al meu entendre, molta més atenció. No seria suficient el.liminar el caràcter "punitiu" del purgatori, si es conserva la imatge d'una mena de "maduració post-mort" sobre la base d'una "auto-purificació" (62). Aquesta imatge, com a mínim, posaria en perill la definitivitat pròpia de la mort (63).

---

La confrontació amb Déu el fa totalment transparent; s'ha d'arrençar, sortir de si, desfer la madeixa de relacions que és ell mateix, retorçat i confús pels pecats venials i pels senyals que la història del pecat (si bé perdonat) i de mals hàbits han deixat en la seva personalitat. D'homo incurvatus ha de transformar-se ara completament en homo erectus que pot mirar Déu cara a cara i lliurar-se-li en una abraçada eterna... En aquest procés de lliurament filial i amorós l'home entra en conflicte amb el seu egoisme i amb les seguretats que s'ha construït en la vida. Per això el purgatori, com a procés d'eclosió de l'home, pot ser més o menys prolongat d'acord amb cadascú" (pp. 51-52).

(62) Les dificultats exegetiques de 1Cor 3,10-15 fan que RATZINGER (o.c., pp.212-216) es preguntí: "Desde luego que si se presupone un concepto de purgatorio superficialmente material, en el texto no se puede encontrar nada de eso. ¿Pero no será precisamente el caso lo contrario, es decir, que el 'purgatorio' adquiere su sentido estrictamente cristiano, si se le entiende cristológicamente y se dice que es el mismo Señor el fuego juzgador, que cambia al hombre, haciéndole conforme a su cuerpo glorificado (Rom 8,29; Fil 3,21)?... Finalmente, no se podrá objetar tampoco que en el texto no se trata sino del acontecimiento del último día, pues esto no sería sino una simpleza hermenéutica, en sentido inverso, respecto de los intentos que discutimos en 5 y 6: el hombre no es que, ciertamente, suprima su temporalidad, para convertirse en sólo 'eterno', pero Cristo juez es el eschatos... Con lo dicho se nos pone en claro el significado esencialmente cristiano del purgatorio: no se trata de una especie de campo de concentración en el más allá (como ocurre en Tertuliano), donde el hombre tiene que purgar penas que se le imponen de una manera más o menos positiva. Se trata más bien del proceso radicalmente necesario de transformación del hombre, gracias al cual se hace capaz de Cristo, capaz de Dios y, en consecuencia, capaz de la unidad con toda la communio sanctorum. Cualquiera que mire al hombre de un modo un poco realista, se dará cuenta de la necesidad de tal acontecimiento, en el que la gracia, por ejemplo, no se sustituye por obras, sino que llega así al triunfo pleno como gracia... El encuentro con el Señor es precisamente esta transformación, el fuego que lo acrisola hasta hacer lo esa figura libre de toda escoria, pudiendo convertirse en recipiente de eterna alegría (cf. al respecto, Balthasar I 443). Esta conclusión se opondría a la doctrina de la gracia sólo en el supuesto de que se considerara la penitencia como antagónica a la gracia y no como su forma, como la posibilidad concedida que sale de la gracia. En la identificación entre purgatorio y penitencia eclesial, según piensan Cipriano y Clemente, es importante que la doctrina cristiana sobre el purgatorio, que adquiere su forma a partir de la cristología, tenga su base en la gracia cristológica de la penitencia, deduciéndose de modo insoslayable de la idea de penitencia, de la disposición transformadora de lo que se da por el perdón".

(63) El P. CONGAR, en l'article Le purgatoire, de Le mystère de la mort et sa célébration (Paris 1956, pp.279-336), resumeix d'aquesta manera el seu punt de vista: "Il faut considérer le purgatoire dans sa liason avec le mystère chrétien qui est le mystère rédempteur-divinisateur et finalement le mystère pascal. Tout d'abord, l'idée de l'état intermédiaire apparaît liée à la sotériologie, à l'économie selon laquelle Jésus a opéré notre salut... Nous recevrons donc et vivrons une rédemption qui, outre une satisfaction, sera une divinisation ou recréation de l'image de Dieu, et aussi une victoire sur la mort et sur les démons... La doctrine qui nous occupe apparaît ensuite comme ayant un rapport étroit au mystère pascal, lequel est, au fond, le mystère

La doctrina catòlica concep el do escatològic d'una manera dinàmica, com a conduint l'home plenament definitiu per la mort, vers la reintegració en la seva persona de les zones de la seva existència individual i total, en les quals el pecat personal va dipositar la llavor de la mort. Aquest efecte del do escatològic ha de ser considerat com a vertadera purificació, ja que consisteix a retornar al dinamisme humà la seva puresa "original", acumulada durant la seva existència terrenal, com efecte de la gràcia de Déu. L'home rep, en el moment de morir, el do escatològic, que el fereix amb la seva lluminositat, de la mateixa manera com els ulls reben la llum feridora després d'una fosca nit. I l'home és assumit en la seva llibertat, totalment fixada en Déu, per la lluminositat feridora del do de Déu en Jesucrist.

El purgatori és essencialment gràcia del Crist ressuscitat. En aquest sentit, el purgatori és per a tothom, encara que no de la mateixa manera. En el cas d'un home que no ha comés el més mínim pecat personal, el purgatori no pot ésser explicat com a "purificació" pròpiament dita: aquest home ha mort amb una disponibilitat total per a poder "entrar en el goig del seu Senyor", i, per tant, amb la possibilitat acomplerta d'intercedir, juntament amb l'únic Mitjancer, pels vivents.

Però aquesta disponibilitat total no és una disponibilitat absoluta. És una disponibilitat derivada de l'amor de Déu, que l'home just ha acollit "sense reserves": l'home just, ho és, de just, perquè "s'ha deixat estimar". Però l'amor de Déu, durant l'existència terrenal, que ha disposat totalment l'home just per a la visió beatífica, ha passat necessàriament per aquella experiència, que la lJo 3,14 anomena "passar de mort a vida" i que consisteix en estimar els germans. L'estimar, sovint impedeix el "deixar-se estimar". L'home just, que mai no ha pecat, necessita també "deixar-se estimar": i això és essencialment el purgatori, un "deixar-se estimar" de tal manera, que produeixi la disponibilitat absoluta per a poder veure i estimar Déu i els germans. És la llum de Déu, que fa possible veure la llum.

chrétien... L'entre-deux, qui sépare l'ascension du retour du Seigneur, et qui est le temps même de l'Eglise, apparaissait ainsi comme correspondant au plan collectif du corps du Christ, à cet entre-deux qui sépare le jeudi ou le vendredi saints du troisième jour. C'est dans cette perspective que s'inscrit la donnée d'un royaume intermédiaire où l'oeuvre terrestre de l'Eglise se poursuit et où se prépare encore la vie de la Jérusalem céleste. L'admirable est que, percevant cela avec une telle force, identifiant ainsi le mystère des chrétiens au mystère de Jésus-Christ et unissant à ce point Pâques et la parousie qui sera la pâque de tout le corps, cette tradition ancienne n'ait pas méconnu le fait que les fidèles font aussi quelque chose. Comme elle a vu plus loin que ne verront les réformateurs! Elle a vu qu'entre Pâques et la parousie -le même mystère, foncièrement- il se faisait quelque chose: les fidèles se purifient, se libèrent et croissent; ils apprennent et, comme dit magnifiquement Irénée, ils mûrissent. Ce temps n'est pas un temps vide, il n'est pas un pur délai de manifestation de quelque chose qui serait déjà entièrement acquis. C'est le temps des fidèles et celui de l'Eglise, le temps du corps où le Nouvel Adam épanouit sa vie; Cullmann dirait qu'il a une valeur 'heilgeschichtlich'. La parousie manifestara non seulement la gloire du Christ en lui-même et en nous, mais nos oeuvres et l'oeuvre du ministère (et à cet égard le text de lCor 3,11s. pourrait retrouver place ici). Dans les trois jours où les membres du corps ecclésial du Christ meurent et descendent en enfer, se déroule leur coopération et celle de toute l'Eglise à ce surcroît que la parousie présentera par rapport à Pâques. Les deux sont bien le même mystère, mais avec, dans le deuxième, par rapport au premier, l'ajoute de l'apport ecclésial. L'Eglise de vit que de Pâque, dont elle est la plénitude; mais le Christ se plénifie en elle, comme dit saint Paul, Eph 1,23".

En els altres cassos, l'home quan mor necessita també una "purificació". Una "purificació" que, evidentment, només pot incidir en aquella disponibilitat produïda per l'amor de Déu i dels germans.

I, heus aquí el "sentit" dels "sufragis pels difunts". En arribar a la mort, allò que realment compta en l'home que mor, és l'amor rebut. Aleshores, no hi ha cap inconvenient a concedir que Déu pot revestir dels actes d'amor dels vivents els que moren en el Senyor, encara que aquests actes es produeixin temporalment en un moment molt llunyà a la mateixa hora de la mort. ¿Què són, o que haurien de ser, els "sufragis pels difunts", sinó actes d'amor generós, que no espera cap recompensa? Un amor, que no és a títol particular, sinó que és l'amor de l'Església, d'una Església que, perquè estima, "fa penitència" pels pecats de tots els seus fills, i, principalment, a l'hora de la seva mort.

e) la "resurrecció de la carn".

En realitat, sobre la "resurrecció de la carn" ja ho hem dit gairebé tot (64). En el procés de reconstrucció personal, conduït per

(64) Recordem, com diu RAHNER (l.c., p.448), que "la resurrección de la carne se refiere indubitablemente en la profesión de fe de la Iglesia a la salvación definitiva del hombre en tanto total".

RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.221-226) es fa aquesta pregunta: "La identidad corporal; ¿un problema mal planteado?"; i diu: "El problema de la identidad corporal se complica desde el momento en que la concepción cuerpo no es unívoca; varía en los distintos esquemas antropológicos. Para Pablo (siguiendo el concepto hebreo de basar) el término designa al hombre entero; por tanto, en 1Cor 15 la dialéctica identidad-diversidad no remite a una parte del hombre, sino a su totalidad: todo el hombre será, a la vez, el mismo y distinto (esto es, transformado). Los apologistas no tienen la misma noción de cuerpo que Orígenes; de ahí que entiendan la identidad corporal como reconstrucción de la materia, mientras que el alejandrino piensa que esta opinión es demasiado burda y simple. La teoría escotista de la forma corporeitatis se distancia de la comprensión tomista del cuerpo como materia animada, lo que conduciría a planteamientos diversos de nuestra cuestión. Esta, en suma, depende absolutamente del modo de pensar la unión y la distinción de los elementos constitutivos del ser humano". I afegeix: "¿qué decir de todas estas explicaciones? No puede evitarse la impresión de que los partidarios de las diversas teorías (identidad material, formal, sustancial, somática) no aciertan a despegarse de una comprensión del cuerpo como realidad física a se stante, adecuadamente distinta del alma y del yo. La misma impresión se recibe cuando se leen las páginas que todavía hoy se escriben sobre las "propiedades del cuerpo resucitado". El esquema alma-cuerpo, válido y necesario a nivel analítico (el de los principios metafísicos del ser), termina por invadir la esfera de la realidad física concreta, oscureciendo lo que debería ser el dato primario: el hombre es unidad. Desde esta visión sintética, la cuestión de la identidad del cuerpo no puede ser tratada sin conexión alguna con la de la identidad del cuerpo único y mismo yo... Resucitar con el mismo cuerpo significa en consecuencia, y por de pronto: recobrar la propia vida en todas sus dimensiones auténticamente humanas; no perder nada de todo aquello que ahora constituye e individualiza a cada hombre. El hombre patentiza, en y por su cuerpo, lo que es, en la expresividad de la figura y del gesto, en la palabra corporalmente aritoclada y perceptible. Durante la existencia terestre, esa automanifestación no alcanza nunca la claridad sin ambages; es, o puede ser, ambigua, equívoca. Bien porque el hombre se enmascara con la mentira o el disimulo, bien porque no ha llegado aún a forjarse un semblante definitivo. Resucitar con el mismo cuerpo significará por tanto, además de lo ya dicho: resucitar con un cuerpo propio, esto es, un cuerpo que transparenta la propia y definitiva mis-

"Se sembra un cos de vida efímera i ressuscita un cos animat per l'Esperit" (1Cor 15,44a). Aquest "cos de vida efímera" és, evidentment, la persona, que viu una vida que dona a l'existència humana, d'una manera simultània, el caràcter d'"oberta" i de "limitada": una vida plena "d'allò que l'home ha viscut" (i, per tant, irrecuperable per a la persona) i "d'allò que l'home mai no ha viscut plenament" (i, per tant, allò que pertany a l'encara no, allò que l'home posseeix com el seu propi futur, allò que un dia li serà donat). El "cos de vida efímera" és el topos de les relacions humanes, mitjançant el qual l'home entra en comunió amb el món i el món penetra en l'interioritat humana; topos on el pecat ha deixat la seva llavor, que el "puragotòri" s'encarrega de netejar. El "cos de vida efímera" és també el Cos del Crist en la seva situació actual de kénosis (Fil 2) i és també el món, en la seva situació actual de sofriment i de gemec (Rom 8).

Aquest "cos de vida efímera" no ressuscitarà (cf. v.50). El cos que ressuscitarà és "un cos animat per l'Esperit". Es a dir, un "cos nou", que conserva la identitat del jo personal, en tant que aquest "jo personal", refugiat en l'opció que l'ha fet lliure, ha estat assumit per l'acció escatològica de Déu en Jesucrist, a l'hora de la mort. A partir de l'hora de la mort, aquest "jo personal" es troba vinculat al procés de creixement del Cos del Crist, creixement que esdevé "en aquest món" i que, per tant, exigeix que "aquest món" arribi a la seva plenitud i a la seva fi ( ).

---

Resucitar 'con el mismo cuerpo' significará por tanto, además de lo dicho: resucitar con un cuerpo propio, esto es, un cuerpo que transparenta la propia y definitiva mismidad, ya sin posible equívoco; un cuerpo que es más Mío que nunca, por cuanto es supremamente comunicativo de mi yo... Será resucitado el mismo yo de la existencia terrestre. Pero en él será evacuada la ahora irrebasable y dolora antinomia entre el ser y el parecer; de donde se sigue, paradójicamente, que el elemento 'diversidad' consiste aquí en la conquista de la última e irrevocable identidad. Tal identidad, en efecto, si se la persigue en su figura consumada, sólo es dable al hombre como puro don, a saber, como 'nueva creación'... Tal vez sea posible ahora ensayar la reducción a un común denominador de las diversas fórmulas que expresan el artículo de fe: resurrección del cuerpo, resurrección de la carne, resurrección de los muertos. Todas ellas pueden ser aceptables si se las entiende en su exacta significación. Pero las dos primeras se exponen a ciertos malentendidos... Resta, por ultimo, la que parece más idónea: 'resurrección de los muertos'. A más de ser, con mucho, la comúnmente utilizada por la Escritura y por el magisterio (desde el símbolo nicenoconstantinopolitano reemplaza a 'la resurrección de la carne'), es la que hoy comunica con mayor nitidez el contenido de la verdad de fe; las otras dos fórmulas serán válidas en la medida que signifiquen lo que ésta quiere decir".

( ) RUIZ DE LA PENA (o.c., pp.232-238) presenta el "món de la nova creació" d'acord amb la problemàtica teològica moderna sobre la presència de l'activitat humana en el món de la resurrecció: "Puede afirmarse que la actividad humana ejerce tan sólo un influjo indirecto sobre la nueva creación. Lo que en ésta se conserva... de aquella no son sus productos tangibles y concretos, las realizaciones mismas del trabajo y la inteligencia, sino 'los valores morales (sobrenaturales) desplegados por cumplir ese deber cristiano de luchar por hacer la vida más humana. La fe, la esperanza y la caridad que se ponen en la empresa, es verdaderamente lo que cuenta delante de Dios' (así piensa POZO, 128, partidario del influjo indirecto)... Aun admitiendo que el Concilio (como es usual en el magisterio extraordinario) no quiso dirimir las cuestiones discutidas dentro de la teología católica, y que, por tanto, esta opinión es compatible con su doctrina, hemos de preguntarnos si la enseñanza conciliar, tomada en su contexto, no exigirá más de cuanto tal opinión ofrece". I, després de reflexionar sobre la Gaudium et Spes, fa aquesta conclusió: "A la luz de esta consideraciones

La "resurrecció corporal" necessita, doncs, el desenvolupament total de la història humana, en la totalitat de la qual i en la seva convergència final el jo personal assoleix la plenitud de la seva existència terrenal. En tot cas, el "cos animat per l'Esperit" és do-grat i plenitud escatològica: l'únic que compta és el Cos del Crist (cf. Col 2,17; 3,4), i els morts ressuscitaran "a imatge de l'home del cel" (v.49). A l'hora de la mort -i no "després" de la mort-, l'home adquireix el nou poder vivificador de la totalitat del seu ésser personal, per tal d'aconseguir l'encontre amb el ressuscitat: però el Crist de la glòria no serà perfectament el consumidor de l'obra salvífica fins que la totalitat del seu Cos, que és l'Església, hagi arribat a la seva fi, i, amb ella, la fi del món i de la història.

Epíleg: L'INFERN CRISTIA.(1).

creemos más adherente a la doctrina conciliar la teoría del influjo directo; la tesis teilhardiana de la correlación entre 'un cierto punto crítico evolutivo' y la venida del reino no merece las numerosas (y a veces implacables) críticas que se le han dirigido, supuesto que Teilhard no piensa en una relación causa-efecto, sino ~~una~~ en una preparación dispositiva... En resumen: la esperanza escatológica cristiana escoge un justo medio entre el espiritualismo dualista, para el cual el mundo es malo y debe ser destruido, y el materialismo monista que ve el cosmos como una fuente de progreso permanente en inmanente, y piensa en una humanidad prometeiza, capaz de llegar por sí misma al vertice de su consumación. Frente a la tesis espiritualista, el cristiano cree que el mundo y el progreso no están consagrados a la destrucción, sino a una última y definitiva promoción. Frente a la utopía del progreso indefinido, el cristiano afirma que la consumación supera las virtualidades inmanentes, es don de Dios. En base a esta trascendencia del éschaton, se siente autorizado a ejercer una constante función crítica de las realizaciones intramundanas, puesto que ninguna de ellas se identifica con el futuro que le promete su esperanza. Esta 'reserva escatológica' no ha de empañar, sin embargo, la sinceridad y operatividad de su compromiso temporal... La dialéctica identidad-diversidad, propia de todo enunciado escatológico, encuentra aquí su más crítico planteamiento".

(1) RATZINGER (o.c., pp.201-203) dedica al tema de l'infern tres pàgines. Diu: "No hay sutílización que valga: la idea de una condenación eterna, que se formó indudablemente en el judaísmo de los dos últimos siglos antes del cristianismo (materiales en LThK V 445s), está fuertemente enraizada tanto en la doctrina de Jesús (Mt 25,41; 5,9 par.; 13,42-50; 22,13; 18,8 par;...), como en los escritos apostólicos (2Tes 1,9; 2,10; 1Tes 5,3; Rom 9,22; Fil 3,19; 1Cor 1,18; 2Cor 2,15; 4,3; 1Tim 6,9; Apo 14,10; 19,20; 20,10-15; 21,8). En este sentido el dogma está sobre terreno firme, si se habla de la existencia del infierno (D.72.76.858.1351) y de la eternidad de sus penas (D.411). Un enunciado así choca con todas nuestras ideas de Dios y del hombre, de modo que su aceptación no pudo realizarse sin grandes conmociones. Orígenes (según fragmentos transmitidos por Justiniano y el Ps.-Leoncio) fue el primero que en su gran intento de sistematización del pensamiento cristiano (Peri archon) dijo que, al final, se tiene que llegar a una reconciliación universal... Toda una serie de grandes padres lo siguió en esta esperanza: Gre gorio de Nisa, Dídimo, Diodoro de Tarso, Teodoro de Mopsuestia, Evagrio Póntico, y, por algun tiempo, también Jerónimo. La gran tradición de la Iglesia se dirigió por otro camino. Tuvo que conceder que la esperanza de reconciliación universal es algo que se deduce del sistema, pero no del testimonio bíblico. Sin embargo, durante siglos se ha seguido percibiendo un eco cada vez más apagado de los pensamientos de Orígenes en distintas variaciones de la

"Llavors dirà també als de l'esquerra: lluny de mi, maleïts, al foc etern, preparat per al diable i els seus àngels" (Mt 25,41). Són paraules massa serioses com per a reduir-les alegrement a un procés de desmitologització.

Fins ara, en parlar del més enllà de la mort, ens hem referit exclusivament als que moren "en gràcia de Déu". Aneshores ens preguntem: què passa amb els que moren "en pecat mortal"? D'altra banda, la situació de "condemnat" desl que moren sense estimar Déu, no pot canviar mai, si tan sols quan el Senyor torni. La mateixa "resurrecció de la carn" és aplicable també als que moren "en pecat mortal", encara que d'una manera molt diferent. L'Escriptura, amb la seva sobrietat, només diu que ressuscitaran per a la mort (cf. Jo 5,29).

La categoria bíblica del sheol, que en un principi tenia el significat imprecís de "lloc de les ombres", "el gran sepulcre", etc. (cf. Job 30,23; Ez 28,8; 31,14; Sal 6,6; 30,10; 88,6-11, etc.), de mica en mica va adquirint el sentit de "lloc dels reprobats" (cf. Is 30,27-33; 66,24; Sav 5,15-20; sobretot amb les imatges de Sodoma i Gomorra de Gn 19,23; Am 4,11; Sal 11,6). I Jesucrist parla tantes vegades de l'infern dels condemnats que, si eliminéssim les perícopes que en parlen, els textos quedarien seriosament mutilats.

Poques coses podem dir, però, de l'infern cristià. Existeix, és veritat, i precisament com a possibilitat real d'un fracàs etern. L'home, en efecte, pot disposar lliurement d'ell mateix i, per tant, pot refusar Déu (2). Possibilitat que és conseqüència del "món", en el qual l'home viu, entés com a refús de Déu i com a quelcom tancat en ell mateix (3).

llamada doctrina de la misericòrdia... ¿Qué decir a todo esto? En primer lugar que Dios respeta absolutamente la libertad de su criatura... Lo peculiarmente cristiano se muestra en su convenimiento de la grandeza del hombre: su vida es algo muy serio... La seriedad absoluta de la existencia y la acción humanas adquiere toda su concreción en la cruz de Cristo, que arroja luz sobre nuestro tema desde una doble perspectiva. Dios sufre y muere. Lo malo no es para él lo irreal. Para él, que es amor, el odio no es pura nada. El supera el mal no por la dialéctica de la razón universal, que puede convertir todas las negaciones en afirmaciones. No supera el mal en un viernes santo especulativo, sino en uno totalmente real. Dios se adentra en la libertad de los pecadores y la vence gracias a la libertad de su amor que baja hasta el abismo. Y cuando la realidad del mal y de sus consecuencias se hacen muy concretas, entonces la cuestión que se plantea es, si la respuesta divina no se hace también visible, la respuesta que puede cambiar para sí la libertad como libertad. La respuesta se encuentra oculta en la oscuridad del descenso de Jesús al sheol, en la noche que padeció su alma, dentro de la cual no hay hombre que pueda mirar o, a lo más, sólo en la medida en que se adentra en esa oscuridad mediante la fe que sufre. Así se explica que la realidad del infierno haya adquirido una importancia y una forma totalmente nuevas en la historia de los santos de los último siglos... Para ellos no se trata tanto de una amenaza que lanzan contra los demás, cuanto, más bien, de una exigencia de sufrir profundamente en la oscura noche de la fe la comunión con Cristo precisamente como comunión con lo oscuro de su descenso a la noche. Para ellos representa la exigencia de acercarse a la luz del Señor, compartiendo su oscuridad, y de servir a la salvación del mundo, dejando su salvación de ellos por los demás".

(2) Diu BOFF (o.c., p.77): "Quan l'home dóna una resposta negativa a la proposició d'amor diví, continua vivint. Crea un món per a ell... L'infer no es creació de Déu sinó de l'home... L'home, criatura passatgera i contingent, pot crear-se per a ell quelcom absolut i denitiu".

(3) Els "diables" serien, en aquest "món", les "forces" amb personalitat i pluralitat: D.3891; cf. D.797.800.



Així, doncs, si l'home arriba realment a l'hora de la mort amb una opció contrària a Déu, no és possible pensar en res més, sinoó que l'home "és condemnat a l'infern". Se suposa que ens trobem davant un home, la decisió darrera del qual és el "pecat", és a dir, la "desesperança": una opció que, per la peculiar especificitat de l'instant de la mort -i no "després" de la mort- es revela com una llibertat pel no-res (4).

Si tenim en compte que en el moment de la mort, qualsevol home es troba en la immediatesa del do escatològic, hem de dir també que aquest mateix do intervé en l'opció lliure de l'home contrària a Déu, en forma d'encontre. Per aquest encontre, l'home, que ha mort pecador, consent a ésser il·luminat per la llum que ve de Déu, però en reflectir-se aquesta llum en la desesperança de l'home, hi produeix la foscor impenetrable de l'infern.

¿En què consisteix, doncs, l'infern? Sens dubte, en la plena i definitiva privació de la proximitat absoluta de Déu, que s'acosta inexorablement a l'home pecador: una privació positiva, que realitza l'home en comunió amb el corpus diabolicum (5). Si es vol acceptar com a vàlida la hipòtesi del procés a-cronològic post-mort, aleshores, en el cas dels condemnats, es tractaria d'un procés invertit de la negativitat d'un ésser, que no ha tingut a Déu com la seva esperança. I el "terme" d'aquest procés seria també la "resurrecció de la carn", per a morir eternament, amb una mort que no s'acaba mai (6).

(4) Cal dir que l'home accedeix lliurement a l'infern, però que aquesta llibertat, en lloc de produir-li benaurança, li produeix l'eterna desgràcia d'una proximitat que és refús. En realitat, també els condemnats són "explicats" en l'Escriptura com a part integrant de la victòria salvífica de Déu en Jesucrist: en l'infern cristià, l'acció escatològica de Déu també hi actua, assegurant la llibertat i, per tant, l'entitat de la criatura.

(5) La "pena" principal, que és la privació de la visió de Déu, va unida, segons l'Escriptura, a aquesta comunió amb la massa damnata (cf. 1Jo 3,8; Rom 6,6ss), que de cap manera cal entendre com una comunicació vitalitzadora. A més, hi ha el foc que, per molt metafòric que sigui, si no volem traicionar l'Escriptura, i seguint l'ensenyament del Magisteri, cal que acceptem com un "sofriment" que ve a l'home des de fora d'ell.

(6) Diu RUIZ DE LA PENA (o.c., p.288): "Todo lo que antecede acerca de la esencia del infierno y la naturaleza de los elementos que lo forman (lejanía de Dios, vecindad opresiva del mundo, soledad) podría sintetizarse en la afirmación siguiente: la muerte eterna es la sanción inmanente de la culpa. Concebirlo como una serie de penas impuestas desde fuera no solo volvería a plantear la cuestión de una causalidad positiva de Dios en su existencia, sino que significa una concesión a antropomorfismos inaceptables, basados en la analogía del castigo-venganza infligido por un juez que fija penas discrecionales, extrañas al delito mismo. En estos modelos, 'culpa y castigo son diversos no sólo formalmente, sino también real y materialmente'; una correcta interpretación teológica puede postrar en cambio, que lo que suele llamarse castigo divino es la consecuencia connatural de la culpa, de cuya propia esencia dimana, sin que tenga que ser añadido por Dios especialmente' (Rahner ET VI, 253.254). En definitiva (repetámoslo todavía una vez), el infierno esta latente en la estructura misma de quien lo sufre, como una de las posibles dimensiones de lo humano; es el hombre el único ser capaz de crearse un infierno, y creárselo a su medida. La magnitud del mismo es la parábola de su grandeza".