

P/Pau

569

FACULTAT DE TEOLOGIA DE BARCELONA
SECCIÓ SANT PACIÀ

NOTES SOBRE EL CURS
D' ESCATOLOGIA

professat per JOSEP GIL

ESCATOLOGIA

=====

Primera part: INTRODUCCIO GENERAL AL TRACTAT D'"ESCATOLOGIA"

Capítol primer: El tractat teològic d'escatologia.

Del "De novissimis" a l'escatologia.

1.- La reflexió teològica sobre la salvació.

Sant Tomas (ST I, q.1) es proposa "investigare de ipsa sacra doctrina, qualis sit, et ad quae se extendat" (prol.). La "sacra doctrina" és necessària, perquè "homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit... Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem" (a.1); de fet, la "veritas de Deo" havia de ser revelada, perquè d'ella "dependet tota hominis salus, quae in Deo est" (a.1). La "sacra doctrina" és ciència, "quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum" (a.2); és ciència especulativa i pràctica: "magis tamen est speculativa quam practica: quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; de quibus agit secundum quod per eos homo ordinatur ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit" (a.4), i és superior a les altres ciències, especulatives i pràctiques, perquè tracta de la "beatitudo aeterna" (a.5), i perquè "non supponit sua principia ab aliqua scientia humana, sed a scientia divina" (a.6). El subjecte d'aquesta ciència és Déu: "Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei: vel quia sunt ipse Deus; vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem. Unde sequitur quod Deus vere sit subiectum huius scientiae. Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo... Quidam vero, attendentes ad ea quae in ista scientia tractantur, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subiectum huius scientiae: vel res et signa; vel opera reparationis; vel totum Christum, adest caput et membra..." (a.7).

L'originalitat de Sant Tomas (1) fou la d'organitzar tot el material teològic anterior d'una manera teocèntrica: Déu mateix i Déu com a creador, conservador i governador de totes les coses (Primera part); Déu com a fi últim de les criatures racionals: mitjans aptes per a aconseguir aquest fi últim (els actes humans, Prima Secundae; les virtuts, Secunda Secundae) i el camí que hi condueix (Tercera part), és a dir, Jesucrist, Verb encarnat i redemptor dels homes, i els Sagraments. Al Supplementum (2), hi figuren els "novíssims", qq.69-99 (3).

(1) Cf. Summa Teològica, BAC, Madrid 1947; Introducció general, pp.194-200.

(2) La Summa acaba amb el tractat de la Penitència (qq.84-90). El

Sant Tomàs tracta del fi últim de l'home, a la I/II, qq.1-5 (4), d'acord amb els esquemes de la seva antropologia, que es troba a la I, qq.75-102 (5). En aquest sentit, el Supplementum (q. 69) conté una descripció dels "receptacula animarum" (a.7), "modo spiritualibus substantiis conveniente qui nobis plene manifestus esse non potest" (a.1). I, en un altre sentit, dirà que Déu mateix garanteix la "presència" d'aquestes ànimes, separades del cos (6).

seu deixeble Fr. Reginald de Piperno va recollir els comentaris de l'Angèlic als Llibre IV de les Sentències de Pere Lombard, i en va escriure el Supplementum, on hi figuren la resta dels sacraments (qq.1-68).

(3) En realitat, els "novíssims" del Supplementum no diuen res de nou. Per això mateix, és molt millor recórrer directament als comentaris al Llibre IV de les Sentències, dd.43-49. Altre material es troba a Summa c.g. III, 17-63; IV, 79-96; ST I, qq.62 i 64; I/II, q.87; i en el Compendium I, 151-179.

(4) S'hauria d'afegir, de la Primera Part de la Summa, la q.10, aa.4-6, que parlen de l'eternitat, del temps i de l'aevum, la q. 12, que parla del coneixement de Déu com a felicitat de l'home (a.1), del lumen gloriae (aa.2 i 5), de la sobrenaturalitat de la visió (a.4) i de que és per essentiam (a.9); la q.23 parla de la predestinació i de la reprobació, i la q.26 de la benaurança de Déu.

(5) L'antropologia tomasiana ha de ser contemplada des de la perspectiva cristològica. En aquest sentit, seria bo de consultar, per exemple, ST III, q.50, a.4, quan es pregunta si "Christum in triduo mortis hominem fuisse". D'altra banda, caldria escoltar Sant Tomàs quan diu (Summa c.g. IV, c.79): "Est igitur contra naturam absque corpore esse... Anima autem a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum existens: anima enim naturaliter est pars humanae naturae" (cf., però, en contra, Q de an., a.15); i sobretot, quan parla de l'augment de la benaurança per raó de la glorificació del cos (In IV Sent., d.49, q.1, a.4: "anima perfectior est in esse suo naturali cum est in toto, scilicet in homine coniuncto ex anima et corpore, quam cum est per se separata"; cf. ST I/II q.4, a.5, ad 5, on nega l'augment intensiu: "Corpore resumpto, beatitudo crescit, non intensive, sed extensive"). Recordem finalment la dinàmica d'aquestes tres qüestions del Compendium: "Quis est ultimus finis hominis" (c.149), "Quomodo homo ad aeternitatem pervenit ut ad consummationem" (c.150), "Quomodo ad perfectam beatitudinem animae rationalis oportet eam corpori reuniri" (c.151).

RATZINGER (Escatologia, Barcelona 1980, pp.136-144) després de passar revista a l'herència dels antics (Plató, Aristòtil, Plotí), acaba dient: "La herència de la antigüedad no proporcionó ninguna clase de idea clara sobre la suerte del hombre tras la muerte. Así que de ahí no pudo sacar la Iglesia antigua sus respuestas... El sujeto del estar con Cristo, de la existencia permanente de la persona humana más allá de la muerte, se llama la mayoría de las veces, siguiendo la tradición judía, alma o espíritu... Por otra parte, ambos conceptos estaban oscurecidos por los sistemas gnósticos tan extendidos en los cuales la psyche (alma) se consideraba como grado inferior de la existencia del hombre frente a la de los 'pneumáticos'" (p.141). I és aleshores quan presenta l'antropologia tomasiana com la forma definitiva i convincent d'una síntesi que va haver de madurar molt a poc a poc.

(6) Cf. ST I, q.8, a.3.

Malgrat tot, Sant Tomas continua pensant com l'Església de sempre: la salvació de l'home consisteix en la salvació de l'home sencer, salvació que s'expressa en el Nou Testament amb la fórmula "resurrecció de la carn". I la "causa" de la nostra resurrecció és el Crist Ressuscitat. Això ho diu al In IV Sent., d.43, i també a la ST III, q.56., d'acord amb el principi anunciat a la q.48.

2.- Els tractats teològics "De novissimis".

La teologia sistemàtica, la teologia estructurada en "tractats teològics", va seguir pràcticament l'esquema de la Summa Theologiae de Sant Tomas: De Deo uno et trino, De Deo creante et elevante, De Christo legato (o també De Verbo Incarnato), De gratia et de virtutibus, De Ecclesia, De Sacramentis..., i al final De novissimis.

El "De novissimis", però, havia perdut el lloc que li pertanyia a l'interior de la gran síntesi cristiana: Déu - Crist - salvació de l'home. Parlava, això sí, de la salvació definitiva, més enllà de la mort, de l'home salvat per Jesucrist: però emprava un llenguatge topogràfic (l'home, després de la mort, anirà al cel, a l'infern o al purgatori), dualístic (les ànimes santes, les ànimes del purgatori, les ànimes condemnades) i mitològic (l'altra vida, el judici) (7). Parlava també de la resurrecció dels morts, i ho feia seguint l'esquema de les qq.75-86 del Supplementum (8),

(7) Voldria oferir dos exemples. El primer, el de BILLOT (Roma 1946), que presenta el tractat amb aquestes paraules: "Praeterit figura huius mundi, ait Apostolus a scenis, comicis aut tragicis quae subito cum personis mutantur, metaphoram sumens... Inspiciendum igitur quid post theatrum erit... Sic itaque de novissimis nostris diligens consideratio. Quae quidem consideratio quatuor capitibus absolvetur. Primo de morte termino viae. Secundo de statu animarum post mortem, in inferno, in purgatorio, in paradiso. Tertio de universali resurrectione. Quarto de fine mundi, iudicio ultimo et definitiva omnium ordinatione" (pp.3-6).

L'altre, el de LENNERZ (Roma 1940), que comença dient: "Novissima in hoc tractatu intelliguntur ea quae ultimo accidunt, sive singulis hominibus sive toti mundo. A prophetis et in Novo Testamento tempus messianicum 'ultimum tempus' vocatur, cum sit ultima periodus mundi, ad quam reliqua tempora erant praeparatio. Ultimum hoc tempus iam cum primo Christi adventu incepit (Act Ap 2, 17; Hebr 1,2; 1Pe 1,20); maxime vero tempus secundi adventus Christi ita vocatur (Io 6,39ss; 11,24; 12,48; 1Pe 1,5).- Eccli 7,40: 'In omnibus operibus tuis memorare novissima tua, et in aeternum non peccabis' novissima singulorum hominum intelliguntur, mors et quae cum ipsa cohaerent. Possunt ergo considerari novissima singulorum hominum et novissima mundi, quibus principalis divisio tractatus iam habetur" (p.1): un bon començament d'un tractat que, després, queda reduït a sis tesis "de novissimis hominibus" (de beatitudine, de inferno, de morte et iudicio particulari, de purgatorio) i a quaranta planes més "de secundo adventu Christi", "de resurrectione mortuorum", "de iudicio universali".

(8) Cf. BILLOT, p.133: "Primo de facto futurae resurrectionis. Secundo de tempore et modo. Tertio de termino a quo. Quarto de termino ad quem, tam quoad indentitatem corporum resurgentium cum corporibus quae erant prius, quam quoad diversitatem conditionis eorundem, sive in electis sive in damnatis". LENNERZ cita Pere Lombard i el comentari de Sant Tomas (d.43), i la Summa c.g.IV,79s.

però com afegitó irrelevant per a la salvació de l'home u i plural. Només al parlar de la fi del món i del judici universal, es feia esment -i no sempre (9)- de la qüestió de la consciència escatològica de Jesús, amb propòsits apologetics (10).

3.- El nou tractat d'"Escatologia".

Fa cent anys que, en el camp de l'exegesi, es va produir un canvi radical en l'enfocament del problema del Crist històric (11)

(9) LENNERZ enllesteix amb deu pàgines la qüestió del segon adveniment del Crist (pp.161-170). Adverteix: "'Novissima mundi' non sunt tantum summa novissimorum singulorum, sed aliquid ad aeterna sorte singulorum diversum et ad eam accedens. Haec consummatio non viribus mere naturalibus efficitur, sed speciali inte ventu Dei. Sicuti in plenitudine temporis Christus venit in humilitate, ad genus humanum redimendum et regnum Dei fundandum, ita in fine temporum secundo veniet, cum gloria et potestate magna ad iudicandum genus humanum et ad regnum Dei perducendum ad consummationem". I dedica quatre pàgines (201-204) al judici universal: Crist serà el jutge, tots els homes seran jutjats, el judici es farà en aquesta terra, el món serà renovat, "in quo autem haec transformatio, glorificatio consistat, non est revelatum. Dici potest, res perduci ad aliquam perfectionem, quae statui beatorum convenit".

(10) BILLOE: De fine mundi quoad circumstantiam temporis contra novos exegetas: Quod omnes textus Evangelii qui efferuntur pro praenuntiato a Christo fine mundi tanquam proxime et sine mora eventuro, fuerunt male a rationalistis et neocriticis intellecti: quod absque fundamento erronea persuasio de imminente iam iudicio et parousia Christi, in scriptis apostolicis passim respersa asseritus; imo etiam, contra diserta et expressa quae in iistem inveniuntur testimonia" (pp.176-196).

(11) RATZZINGER ho diu així: "La escatología, como 'doctrina de las postrimerías', ha ocupado el último lugar de los tratados teológicos. Durante siglos ha estado durmiendo el sueño de los justos. Ultimamente y como consecuencia de la crisis histórica de nuestra época ha pasado a ocupar el centro del pensamiento teológico. Hace unos 20 años que Hans Urs von Balthasar la calificó de 'frente meteorológico' en la teología de nuestra época. Hoy aparece como la señora de todo el espectro teológico. No hay más que fijarse, por ejemplo, en el hecho de que el sínodo de las diócesis alemanas dio a su profesión de fe el título de 'Nuestra esperanza', describiendo la fe desde la perspectiva de la esperanza. ¿Cómo se llegó a este cambio de perspectiva? ¿Cómo hay que considerarlo? Como dato exterior del cambio se pueden citar las obras de Joh. Weiss (especialmente Die Predigt Jesus vom Reiche Gottes, 1892) y las primeras investigaciones exegéticas de Albert Schweitzer (Skizze des Lebens Jesu, 1901; Von Reimarus zu Wrede, 1906). Basada ya en el pensamiento científico moderno, se vislumbra aquí una idea que antes en la ilustración sólo estuvo presente en gente un poco rara y que los demás apenas si tomaron en serio: todo el mensaje de Jesús había sido escatológico, su fuerza arrolladora había consistido en que Jesús había anunciado con autoridad el próximo fin del mundo, la irrupción del reino de Dios. En el vigor de esta esperanza habría consistido lo explosivo, lo nuevo, lo grande de Jesús, debiendo interpretarse todas sus palabras a partir de este centro. Para Jesús el ser cristiano se resumiría en esta petición central del padrenuestro: venga a nosotros tu reino, petición que se fija-

La teologia lliberal i el pietisme de la cultura protestant del segle XIX, que havien maldat per a dibuixar una imatge serena d'un Crist moralista i profundament religiós i una imatge d'un cristianisme armònicament vinculat a la cultura (12), va sentir la sotregada de l'anunci de Jesús, profeta escatològic (13).

I així va neixer l'escatologia. Va neixer i va desapareixer, per obra dels mateixos que la varen descobrir (14). I és aleshores quan els fundadors de la "teologia dialèctica", després de la primera guerra mundial, varen situar l'escatologia en el centre del seu treball (15): intent novament fracassat (16).

ría en el hundimiento del mundo y la irrupción de lo que únicamente Dios puede hacer. En esta perspectiva aparece toda la historia de la formación de la Iglesia como historia de la des-escatologización, que es como de hecho intentó presentarla en todos sus detalles M. Werner... Hoy la escatología se podría escribir enteramente como discusión (mostrándose de acuerdo o adoptando una postura crítica) con la teología del futuro, de la esperanza, de la liberación, como ha hecho D. Wiederkehr en sus Perspektiven der Eschatologie, en cuya visión no entra prácticamente ninguno de los temas clásicos de la doctrina sobre las postrimerías: no se habla del cielo ni del infierno, del purgatorio ni del juicio, de la muerte ni de la inmortalidad del alma. En la temática escatológica entra, sin duda, la cuestión del futuro y el presente y con ella todo lo referente a la esperanza y su práctica" (pp.18-20).

(12) Cf. W. KASPER, Jesús, el Cristo, Salamanca 1976, pp.32-36.

(13) Cf. J. MOULTMANN, Teología de la Esperanza, Salamanca 1969, pp.45-46.

(14) Cf. MOULTMANN, pp.46-48. "La llamada 'escatología consecuente' nunca lo fue en realidad, y por ello ha tenido hasta hoy una vida fantasmal". "Johannes Weiss retornó pronto de su asalto a la tierra de nadie de la escatología y volvió a la imagen liberal de Jesús". "La 'rueda de la historia', la figura simbólica del eterno retorno de lo mismo, sustituye a la orientación escatológica rectilínea de la historia. La experiencia de los mil años de parusia no llegada hace hoy imposible la escatología".

(15) Cf. MOULTMANN, pp.48-49. "Programáticamente lo expresa Karl Barth en la segunda edición de su obra Der Römerbrief (La carta a los romanos) (1922): 'El cristianismo que no sea totalmente y en su integridad escatología, no tiene nada que ver en absoluto con Cristo'".

(16) "Precisamente fue la versión trascendentalista de la escatología la que impidió que las dimensiones escatológicas pudieran triunfar en la dogmática. Por ello hay que decir que el resultado que queda de la 'lucha escatológica de la actualidad' es, por lo pronto, este resultado tan insatisfactorio: existe, ciertamente, una escatología cristiana en el marco de una concepción histórico-salvífica de la historia, para la cual la escatología concierne sencillamente a la historia final y conclusiva; existe también, sin duda, una escatología trascendental, para la cual el eschaton significa lo mismo que el 'presente trascendental de lo eterno'; y existe asimismo una escatología interpretada al modo existencial, para la que el eschaton es el kairos de la influencia del kerigma; a pesar de todo ello, la escatología cristiana no se encuentra todavía en modo alguno en situación de forzar y romper el marco categorial de esas formas de pensar. Ahora bien, ésta es la tarea preeminente del pensamiento teológico, si es que a aquel 'des-

L'escatològia va neixer, doncs, amb el signe del reduccionisme. BARTH i la seva "escatologia trascendental", BULTMANN i la seva "escatologia existencial", ALTHAUS i la seva "escatologia axiològica", i MOLTSMANN i la seva "escatologia històrico-salvífica" no fan res més ^{que} reduccionisme (17). Com també ho és, de reduccionisme, la tesi escatològica de la "salvació de l'ànima" i la tesi escatològica de l'"alliberament" (18).

En aquest context, el tractat d'"Escatologia" cerca una "categoria" apropiada (19) i una "metodologia" adient (20). De totes

cubrimiento' del mensaje escatológico del cristianismo primitivo hecho hace sesenta años, deben seguir una comprensión y unas consecuencias apropiadas para la teología y para la existencia de la Iglesia" (MOLTSMANN, p.49).

(17) MOLTSMANN passa revista a l'escatologia trascendental (pp.56-74), a la de Bultmann (pp.74-89), a l'escatologia fonamentada en la història de la salvació (pp.90-98) i a la revelació com història (pp.98-109), i ho fa des de la perspectiva de l'escatologia de la revelació (pp.109-122).

(18) Cf. RATZINGER, pp.21-30. L'autor acaba dient: "Y en medio de esta situación nos atrevemos a hacer escatología. Tenemos que tener ante los ojos la interpelación del presente, pero no se puede convertir en el criterio de nuestros juicios. Lo que tenemos que intentar es más bien, partiendo del núcleo de lo cristiano, integrar los factores contrapuestos, distinguir lo esencial de lo que no lo es y aprender a entender con más profundidad lo que la fe verdaderamente promete".

(19) Diu MOLTSMANN, pp.49-51: "Ocurre, sin embargo, que estas formas de pensar, en las cuales el lenguaje propio de la escatología se halla todavía hoy encubierto, son en su totalidad las formas de pensar del espíritu griego, que en el logos experimenta la epifanía del presente eterno del ser, encontrando ahí la verdad. Incluso cuando la edad moderna piensa al modo kantiano, en el fondo es ese concepto de verdad el que se propugna. Pero el lenguaje propio de la escatología cristiana no es el logos griego, sino la promesa, tal como la han forjado el lenguaje, la esperanza y las experiencias de Israel... Para llegar a una comprensión efectiva del mensaje escatológico se necesita, pues, alcanzar una comprensión y una apertura para lo que significa 'promesa' en el Antiguo Testamento, y para comprender cómo, en un sentido más amplio, experimentan a Dios, a la verdad, a la historia y al ser humano un hablar, un pensar y un esperar que vienen definidos por la promesa... La escatología cristiana, expresada con el lenguaje de la promesa, será entonces una llave esencial para liberar la verdad cristiana. Pues siempre ha sido la pérdida de la escatología -no sólo como apéndice de la dogmática, sino como el centro del pensamiento teológico en general- la condición de posibilidad de que la cristiandad se acomodase al mundo que la rodeaba y, con ello, de que la fe se abandonase a sí misma. De igual manera que, en el pensamiento teológico, la inserción del cristianismo en el espíritu griego oscureció el saber cuál era el Dios de quien se hablaba propiamente, así en cristianismo recogió, en su figura social, la herencia de la religión estatal antigua..., perdiendo su energía inquietadora y crítica de esperanza escatológica... Estas consecuencias deben tenerse en cuenta, si se pretende liberar la esperanza escatológica de las formas de pensar y de los modos de comportamiento de las síntesis tradicionales del occidente".

(20) No ens referim aquí a la metodologia adient en el camp de l'e-

arreres, esten en situació d'assenyalar les responsabilitats que es demanen a l'escatologia: l'anàlisi del problema teològic del temps (21) com a tempus impletum, l'aprofundiment dels aspectes "significatius" de l'eschaton i l'exposició sistemàtica de la doctrina de l'esperança.

legari, tal com, per exemple, l'aposta REZ, pp. 32-36. 55-56, un mètode que podria anomenar-se "la tensió entre paraula-esquema i realitat". Nos referim aquí als famosos "principis hermenèutics" de RAHNER (Escritos de teología IV, pp. 411-439), que són presentats d'aquesta manera: "La evolució de la imatge del món de la antigüedad hacia la de la Edad Moderna significa, indiscutiblemente, un hondo problema para las afirmaciones escatológicas. Pero ante el quehacer así planteado no basta únicamente, si hemos de hacer justicia a la realidad, con empezar a reflexionar sobre los ésjata, incluso en todos los casos en que propone, la escatología, enunciados singulares sobre determinadas realidades escatológicas, y a preguntarse cómo se comporta tal enunciado con la visión y con las opiniones del hombre actual a propósito del mundo y su futuro. Se requiere una consideración gnoseológica fundamental sobre la esencia y alcance de dichos enunciados tanto en el campo de la teología como del conocimiento profano... El método exacto que en sí sería necesario en esta tarea tendría que ser, al menos al principio, teológico-bíblico. Es decir, habría que estudiar el problema de qué principios hermenéuticos nos plantea la misma Escritura cuando hace afirmaciones escatológicas... Sin embargo, es evidente que en una hora escasa no podemos andar este camino, si es que queremos alcanzar un objetivo. De ahí que tengamos que elegir el método, en sí más problemático, de las consideraciones dogmáticas fundamentales".

(21) En el camp protestant, P. MAFRY (D'Eschatologie, Genève 1959) centra la seva atenció en la pregunta: "quel rapport y a-t-il entre l'eschatologie et les autres doctrines chrétiennes?" (p.9), i contesta dient: "Il n'y a ni doctrine de Dieu, ni doctrine de la création, ni doctrine de la réconciliation sans eschatologie, puisqu'elles évoquent toutes des œuvres qui attendent leur accomplissement... Ainsi, l'eschatologie n'est pas une doctrine séparée, qui viendrait après les autres et comme en appendice. A certains égards les exposées dogmatiques du temps de la Réforme ont parfois donné cette impression. En fait, l'eschatologie est la perspective dans laquelle doivent être situées toutes les doctrines chrétiennes, si elles veulent être fidèlement bibliques". I, després d'assenyalar els dos significats de la paraula "darrer" -metafísicament i cronològic-, diu: "Nous retrouvons dans l'eschatologie biblique ces deux notions, chronologique et métaphysique. L'eschatologie biblique croit à un au-delà actuel de notre en-deçà terrestre, de notre condition de créature... Néanmoins, le caractère futur de l'attente eschatologique doit être maintenu. Il est trop fortement, simplement et naïvement souligné dans toute la Bible pour qu'il nous soit permis de transformer la révélation en une métaphysique platonicienne de l'absolu par rapport au relatif, ou de nous-mêmes par rapport à Dieu". Després, fa tres precisions sobre el contingut de l'escatologia cristiana: cal respectar el secret de les coses darreres, cal esperar la revelació del Crist, cal donar a l'escatologia un gran contingut crític. I acaba parlant de l'esperança: "On peut donc constater d'emblée que la catégorie eschatologique du Nouveau Testament (comme de l'Ancien) est celle de l'espérance; il s'agit d'une attente positive, confiante et joyeuse, que le mot d'espérer évoque dans tous les langages humains. Nous espérons quelqu'un, et en l'espérant, nous espérons ce que

4.- Les opcions de fons de l'escatologia.

L'escatologia cristiana és, en primer lloc, teocèntrica. El Déu d'Israel és un Déu que es revela en llenguatge de promesa, i la seva paraula es resisteix a ser domesticada per l'home i la seva intel·ligència. La revelació de Déu anuncia un futur, del qual ell mateix en serà l'autor com és ara mateix la garantia.

L'escatologia cristiana és fonamentalment cristològica. Tota la reflexió teològica s'ha de centrar en el Crist Ressuscitat i en l'àmbit de la seva influència, que afecta la totalitat del temps i del cosmos, i que té el seu topos en l'Església.

L'escatologia cristiana és, finalment, antropològica. L'home i el seu futur, que comprèn també la història i el món, són objecte de la revelació escatològica de Déu en Jesucrist. L'escatologia haurà de dir de quina manera l'home pot accedir a aquest futur, que és ofert a l'home com una tasca.

nous serons nous-mêmes. Et cela engage tout notre destin. Nous avons une espérance; nous vivons dans l'espérance, notre salut comporte l'espérance, plus même: il est espérance. Telle est la grâce librement accordée et révélée à l'Eglise. Telle est la grâce que la Parole de Dieu nous annonce et que les sacrements nous attestent. Toute la révélation biblique, parce qu'elle est révélation de Jésus-Christ et de sa récapitulation souveraine de toutes choses dans le ciel et sur la terre, annonce une rédemption finale. Et il ne s'agit pas d'un événement qui découlerait de certaines prémisses, mais d'une promesse certaine parce qu'elle est faite par Dieu. Sous des formes différentes, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, cette promesse a la solennité extraordinaire des actes de Dieu. Elle vient à nous comme la mort vient à nous, dans sa majesté. Et en même temps, elle a le contenu dynamique et joyeux d'un accomplissement éternel, et non plus temporel. Ce que nous espérons, ce n'est une continuation de notre temps, mais c'est la fin, le télos, le terme de notre temps, saisi et possédé. Ayant ainsi souligné que le retour de Jésus-Christ est comme l'horizon de toutes les affirmations bibliques, il importe de voir ce qu'il signifie et en particulier s'il signifie autre chose que les autres affirmations bibliques concernant Jésus-Christ" (pp.10-16).

L'escatologia i els altres tractats teològics.

L'escatologia és, o vol ser, un logos -un "coneixement"- de l'éschaton. Com a tractat teològic, el "coneixement" de l'éschaton que l'escatologia vol oferir, és un coneixement fonamentat en els loci theologici.

1.- El "lloc teològic" de l'escatologia.

Comencem per dir que "fer teologia" -seriosament, s'entén- és quelcom més que "investigar científicament el conjunt de notícies sobre Jesús de Natzaret, que han arribat fins a nosaltres". "Fer teologia" més aviat ho entenem com "el judici crític sobre hom mateix, sobre el món i sobre la història, des de la consciència de fe de la comunitat dels deixebles de Jesús de Natzaret, habitada per l'Esperit" (22).

Aleshores, des d'aquesta perspectiva, l'escatologia no pot ser considerada com una mena d'apèndix de la teologia, sinó que s'hauria de concebre com la perspectiva necessària de tot el "saber teològic".

a) La consciència de fe, de l'Església.

Si l'escatologia cristiana és, per damunt de tot, un "saber sobre l'esperança" (23), el veritable "lloc teològic" de l'esca-

(22) Cf. Diccionario teológico, de Rahner - Vorgrimler (Barcelona 1970), col.392-393, i també col.205 ("Epistemología teológica"), 397-399 ("Magisterio"), 641-648 ("Revelación") i 739-743 ("Tradición").

(23) De l'esperança, i de la seva relació amb l'escatologia, MOLT-MANN ha escrit moltes coses; per exemple: "En la medida en que la fe cristiana desalojó de su propia vida la esperanza en un futuro que le sirve de base, trasladando éste a un más allá o a la eternidad, a pesar de que los testimonios bíblicos que esa fe continuaba enseñando están llenos de una esperanza mesiánica en un futuro para la tierra, la esperanza emigró, por así decirlo, de la Iglesia y se volvió contra ella, desfigurada de múltiples modos. Mas, en realidad, escatología significa doctrina acerca de la esperanza cristiana, la cual abarca tanto lo esperado como el mismo esperar vivificado por ello" (Teología de la esperanza, p.20); "Por ello la escatología no puede perderse en vaguedades, sino que tiene que formular sus enunciados acerca de la esperanza en contradicción con la experimentada presencia del sufrimiento, del mal y de la muerte. Por ello resulta siempre muy difícil desarrollar una escatología en sí misma. Mucho más importante es mostrar que la esperanza constituye el fundamento y el resorte del pensar teológico en general, e introducir la perspectiva escatológica en los enunciados de la teología que hablan de la revelación de Dios, la resurrección de Cristo, la misión de la fe, y la historia" (p.24); "Si tuviéramos ante los ojos tan sólo aquello que vemos, entonces nos contentaríamos, alegres o tristes, con las cosas tal como son. Pero el que no nos conformemos, el que no se llegue a una armonía amistosa entre nosotros y la realidad, se debe a la esperanza inextinguible. Esta mantiene disconforme al hombre, hasta que llegue el gran cumplimiento de todas las promesas de Dios. Le mantiene in statu viatoris, en aquella abertura al mundo, que, por estar

tologia hauria de ser la consciència mateixa de l'Església, com a comunitat dels deixebles de Jesús de Natzaret.

Efectivament, el "discurs teològic" no pot deixar de ser el "vivencial cristià", ja que "ser cristià" és ser auditor i actor Verbi. "Ser incorporat a Jesucrist", és a dir, escoltar i obeir la Paraula, és deixar-se assumir pel contingut de "promesa" de la Paraula, que s'anuncia ella mateixa d'aquesta manera: "dins meu hi ha un futur que és, en el meu present, la certesa de la meua fidelitat" (24). No és, per tant, un evadir-se de l'avui, per a refugiar-se en el demà, ja que el demà no substitueix l'avui. Es a dir, "ser cristià" vol dir viure l'esperança escatològica, que suprimeix el dualisme mortal del temps.

abierta por la promesa de Dios en la resurrección de Cristo, no puede ser abolida por ninguna otra cosa más que por el cumplimiento precisamente de ese Dios. Esta esperanza transforma a la comunidad cristiana en una constante inquietud dentro de aquellas sociedades humanas que quisieran estabilizarse, convirtiéndose en la 'ciudad permanente'. Transforma a la comunidad cristiana en fuente de impulsos siempre nuevos que incitan a realizar aquí el derecho, la libertad y la humanidad, a la luz del futuro anunciado que debe venir" (pp.27-28); "Sólo la esperanza merece ser calificada de 'realista', pues sólo ella toma en serio las posibilidades que atraviesan todo lo real... Ni la esperanza ni el modo de pensar que a ella corresponde pueden aceptar, por tanto, la acusación de que son utópicos, pues no se extienden hacia lo que no tiene 'ningún lugar', sino hacia lo que 'todavía' no lo tiene, pero puede llegar a tenerlo... También los enunciados de esperanza de la escatología cristiana deben triunfar sobre la petrificación utópica del realismo, si quieren mantener viva la fe y conducir la obediencia en el amor al camino que lleva hacia la realidad terrena, corporal, social. Para ellos el mundo está lleno de todo lo posible, es decir de todas las posibilidades del Dios de la esperanza. Esta ve la realidad y los hombres puestos en manos de aquél que, desde el final, dice a la historia: 'Mira, hago todo nuevo', y de esa palabra escuchada de promesa saca la libertad para renovar la vida de aquí abajo y para transformar la figura de este mundo" (pp.31-32); "Ahora bien, podría ocurrir que todo lo dicho hasta aquí sobre la esperanza fuera sólo un elogio exagerado a un buen sentimiento del corazón. Podría la escatología cristiana recuperar su papel predominante en el conjunto de la teología, y seguiría siendo, sin embargo, un teologumenon estéril si no se lograra extraer de ella las consecuencias precisas para un pensar y un actuar nuevos en el trato con las cosas y con la circunstancia de este mundo. Mientras la esperanza no influya sobre el pensar y el obrar del hombre, transformándolos, permanece como invertida y sin eficacia. Por ello la escatología cristiana tiene que intentar llevar esperanza al pensar profano, y llevar pensar a la esperanza de la fe... La esperanza cristiana se dirige a un novum ultimum, a la nueva creación de todas las cosas por el Dios de la resurrección de Cristo... Por ello, partiendo del horizonte prometido a toda criatura en la resurrección de Cristo, la teología deberá llegar a una reflexión propia y nueva sobre la historia de los hombres y de las cosas... Spes quaerens intellectum es el punto de arranque de la escatología; y donde ésta se logra, aquélla convierte en docta spes" (pp.41-44).

(24) Sobre la "promesa", cf. MOLTMANN, passim. Heus aquí un text introductorí: "El Dios del éxodo y de la resurrección no 'es' presente eterno, sino que promete su presencia y su cercanía a aquél

Es per això que diem que el "lloc teològic" de l'escatologia és la consciència mateixa de l'Església. Ella mateixa hauria de verificar-se i de realitzar-se com "allò que és", però també com "allò que encara no és": en el sentit de que la seva existència "visible" sols té sentit des de l'esperança. Per a l'Església, l'únic futur és el futur del Regne de Déu.

Esperar és estar segur que hi ha un futur: que les portes del Regne estan obertes i que caminem vers el "Regne-que-ve". El "Regne-que-ve" és la força de l'Església-que-camina. La figura d'aquest món passa, però el futur es fa present en aquest món i ens dona la veritat de les promeses divines en forma d'esperança.

b) La soteriologia cristiana i l'escatologia.

Volem, però, concretar més el "lloc" que ocupa l'escatologia dins la teologia (25).

que siga su envío al futuro. JHWH como nombre de Dios que ante todo promete su presente y su reino, y que coloca al hombre en la expectación del futuro, es un Dios cuyo 'carácter constitutivo es el futuro', un Dios de la promesa y de la salida del presente hacia el futuro, un Dios cuya libertad dimana lo venidero y lo nuevo. Su nombre no es una cifra para expresar el 'presente eterno'; tampoco se lo puede traducir por el EÍ, el 'tú eres'. Su nombre es un nombre de camino, un nombre de promesa, un nombre que abre un futuro nuevo y cuya verdad es experimentada en historia, en la medida en que su promesa manifiesta el horizonte de futuro propio de ella. Por esto es, como dice Pablo, el Dios que resucita a los muertos y hace ser a lo que no es (Rom 4,17). Este Dios está presente allí donde se aguardan sus promesas en esperanza y cambio. Merced al Dios que hace ser a lo que no es, también lo que todavía no existe, lo futuro, se torna 'pensable', porque se vuelve esperable" (ib., p.38).

(25) "Que, si som salvats, és perquè esperem de ser-ho", diu Sant Pau (Rom 8,24). Heus aquí, doncs, el lligam entre "salvació" i "esperança". Tanmateix, la doctrina catòlica que explica aquesta salvació no sempre és prou clara ni satisfactòria: no ho és, evidentment, per la teologia nascuda de la Reforma. Un dels seus representants, l'abans esmentat P.MAURY, reacciona d'aquesta manera: "Etre sauvé en espérance, c'est avoir la réalité même de la réconciliation comme avenir. C'est être devenu une nouvelle créature, quelqu'un qui a des lendemains, quelqu'un qui grandit comme un enfant grandit. Naître de nouveau par et pour une espérance vivante, comme dit la première lettre de Pierre (1,3) et comme Jésus le suggérait à Nicodème, c'est ne plus avoir sa mort comme destin; la vie devient l'unique réalité de cette régénération. Dans le Nouveau Testament, l'espérance a toujours le caractère d'un commencement. Avoir en espérance, c'est posséder davantage, avec plus de joie; c'est être libéré de l'avarice inquiète de ceux dont le salut est sans cesse menacé et qui essaient de le préserver par l'ascèse ou la sanctification. Espérer, c'est être emporté par l'immense sollicitation divine qui nous enrichit. Cette plénitude de l'espérance qualifie de façon nouvelle trois grandes données de la vie et de la foi chrétiennes= l'Eglise, la Parole et les sacrements" (o.c., p.29); i afegeix: "L'Eglise catholique romaine, les Eglises sacramentelles ont la tentation de restreindre l'Eglise aux formes de leur visibilité. L'Eglise romaine prend sa propre existence comme objet de sa foi; elle n'arrive jamais à éviter totalement le danger de se diviniser elle-même..."

L'escatologia parla de la salvació de l'home, i, per tant, identifica l'éschaton amb l'acció salvífica de Déu en Jesucrist. L'éschaton es fa present en l'avui de l'home, de la història i del món, salvats per la mort i la resurrecció de Jesucrist, el Senyor (26).

Així, doncs, si l'éschaton és salvació (27), ¿vol dir això que

Elle s'enferme dans la visibilité et devient très sobre ou très gênée quand il s'agit d'eschatologie. Son eschatologie, c'est l'avenir de l'Eglise, ce qu'elle sera demain selon un accroissement organique semblable à celui d'un arbre que le Christ aurait planté sur la terre et dont les rameaux s'étendent pour que tous les oiseaux du ciel s'y abritent. L'Eglise catholique croit que son extension, son rayonnement rendront inutile la venue du Royaume de Dieu. Et elle est alors singulièrement embarrassée lorsque, par apologétique, il lui faut à la fois affirmer qu'elle possède la présence du Christ et qu'il y a en elle présence du péché. L'Eglise catholique manque d'eschatologie" (pp.30-31); i encara: "On sait que le catholicisme romain et en général toutes les Eglises à tendance sacramentelle ont constamment souligné le caractère réaliste du sacrement, assurant l'homme dans son présent. Il n'est pas étonnant qu'elles soient précisément les Eglises dont la visibilité est fortement accentuée et où la notion d'eschatologie se trouve le plus minimisée. La pauvreté de l'eschatologie dans la théologie du catholicisme romain va de pair avec son insistance sur le caractère sacramentel de la vie dans l'Eglise. Par l'eucharistie et le baptême, on possède déjà tout ce qu'il est possible de recevoir, et on n'a rien de plus à attendre que la continuation de l'état dans lequel le sacrement nous introduit: l'état de grâce" (p.34).

(26) La "salvació" pot ser entesa de moltes maneres. RATZINGER, partint de la base del pensament de Cullmann sobre la "separació" entre "centre" i "fi", essencial en el missatge de Jesús, diu: "La separación entre centro y fin, con la cual nos las tenemos que ver, cambia radicalmente la idea y la realidad de la 'salvación'... Aquí nos podría salir al encuentro nuevamente la figura de Jesucristo. Porque el reino de Dios prometido por él no consiste en situaciones terrenas cambiadas (lo que, en realidad, poco significaría según nuestras experiencias). El reino de Dios consiste en el hombre, al que el dedo de Dios ha alcanzado y se deja hacer hijo de Dios (Lc 6,35; Mt 5,9.45)... El hombre quiere emancipación total, es decir, libertad sin limitaciones, e igualdad, en la que desaparezca toda alienación y en la que se realice la perfecta unidad consigo mismo, con la naturaleza y con la humanidad, o sea, quiere la divinización. El Nuevo Testamento nos dice que tiene razón en esas aspiraciones, pero lo que ocurre es que lo busca precisamente por el camino equivocado... El Hijo es la respuesta a la cuestión sobre el reino. En él se ha resuelto también la insoluble separación entre el ya y el todavía no... Desde este punto de vista se hace explicable nuevamente la separación entre fin y cambio. Con su sí y su no el hombre es sujeto en el plan salvífico de Dios, recibiendo por ello su tiempo. Pero repitámoslo: es sujeto no como productor del reino de Dios, sino sujeto a partir del tú, sujeto en cuanto hijo. El ser Dios, la 'emancipación' en orden al reino de Dios, que acaba con toda alienación y con todo señorío extraño, no es algo producido, sino regalo, lo mismo que el puro amor que esencialmente no puede ser sino regalo" (o.c., pp.68-72).

(27) MAURY parla de "la frontière eschatologique", i diu: "Il importe de distinguer nettement entre ce que la grâce nous donne et ce qu'elle nous promet... Il faut partir de l'affirmation que nous

l'escatologia s'identifica amb la soteriologia? L'esperança és la força de la "reconciliació". També ho diu l'Esclitura: "Així, doncs, esdevinguts justos per la fe, tenim ara pau amb Déu gràcies a nostre Senyor Jesucrist. Per ell la fe ens deixa lliure el pas cap a aquest gran do que posem, i l'esperança que Déu se'ns comunicu ens dona fermesa" (Rom 5,1-2).

Tota la qüestió rau, doncs, en aquesta pregunta: ¿el "discurs teològic" sobre la justificació, en quin sentit inclou l'esperança escatològica? L'éschaton, ¿és el mateix contingut de la justificació, o bé el seu futur?

Per a respondre a aquesta pregunta, cladrà examinar la doctrina de Déu creador i la doctrina de la justificació.

2.- L'escatologia és més que la protologia.

En principi, no ho sembla pas: ser creat, vol dir ser-ho en funció d'un fi, i aquest fi, un cop conegut, ja és suficient per a engendrar l'esperança i la certesa del futur. No cal, doncs, una "escatologia separada".

Es cert que "ser creat" vol dir finalitat. Però precisament perquè Déu no ens dona el seu Ésser, sinó que "crea" l'Ésser, no hi ha en la criatura, per raó de l'Acte Creador, cap mena d'exigència escatològica. L'aniquilació és sempre possible, perquè el fet que la criatura tingui l'Ésser depèn de la llibertat de Déu (28). La subsistència per sempre de la criatura és tan sols una

RECEVONS toujours la grâce comme une promesse. En la dépouillant de ce caractère, on la ruine totalement. Elle nous rappelle sans cesse que ce que nous possédons déjà maintenant n'est pas ce que Dieu nous réserve. Si nous n'avons que notre expérience actuelle, en vérité nous n'avons rien. Dans ce siècle présent, nous demeurons le fini incapable d'infini; nous sommes les pécheurs pour qui il est impossible de voir face à face le Dieu trois fois saint. Si nous n'espérons le moment où nous verrons Dieu au lieu de croire, où nous connaissons nous-mêmes comme nous sommes connus, et non plus obscurément, 'comme dans un miroir', nous serions le plus misérables de toutes les créatures. Quand saint Paul affirme que, si Christ et les morts ne ressuscitent pas, notre foi est vaine (1Cor 15,17), il ne dit pas autre chose. Lorsqu'il reproche aux Corinthiens leur ivresse spirituelle, il voit en eux des hommes qui pensent être déjà dans le Royaume de Dieu, qui s'enivrent de leurs extases comme s'ils possédaient Dieu. En réalité, sans la résurrection, sans nouveauté, il n'y a pas de véritable grâce divine. On est simplement dans l'illusion et la griserie du mysticisme" (o.c., pp.37-38).

(28) Cf. MAURY, o.c., pp.17-19.- D'aniquilació, no n'hi haurà. Però això no ho sabem pel fet de què Déu "ha creat", sinó perquè Déu ens "ha revelat" l'existència d'un cel nou i d'una nova terra: "D'acord amb la seva promesa, nosaltres esperem un cel nou i una terra nova on sojornarà la justícia" (2Pe 3,13). Aquest tema està relacionat amb el de la "conservació del món", del qual diu el Diccionario teológico (c.118): "Aunque la conservación del mundo no ha sido definida como dogma, entra dentro del concepto ordinario y universal del mundo propio del kerygma doctrinal (cf. Act 17,28). Con la necesidad de la conservación del mundo viene dado que éste sólo puede ser conservado precisamente en Cristo y por razón de Cristo, a pesar de su estado de pecado. Así este mismo mundo, por la disposición salvífica de Dios, queda abierto a su propia 'renovación' bajo la soberanía escatológica de Dios".

possibilitat que s'inscriu en la llibertat divinal. Recordem que durant segles, el Poble d'Israel ha invocat el Déu veritable, però ha restat a les fosques en quan al més-enllà: l'única subsistència coneguda fou la posteritat, els fills, el poble...

El coneixement dels inicis (protologia), que Déu ens ha revelat, no ens permet de pensar en cap mena de "retorn". Aleshores, l'escatologia no pot ser considerada, simplement, com el "discurs teològic" sobre les virtualitats amagades en la "creació original" (29). En tot cas, si descobrim en la revelació de la creació el disseny "salvador" de Déu, no hi ha res que ens permeti de pensar que aquesta "salvació" hagi de ser necessàriament escatològica.

Això és particularment clar en la doctrina revelada de la creació de l'home, que, segons la Bíblia, és "imatge de Déu". L'home és "imatge de Déu" per la seva auto-trascendència (30), és a dir,

(29) En un article de MOLTSMANN, a El futuro de la esperanza, Salamanca 1972, llegim: "¿Cuál es la historia? Es la expulsión del paraíso y el camino hacia una tierra alienada. ¿Cuál es la salvación? Es el retorno al paraíso y la vuelta al hogar. La historia es el 'paraíso perdido'; la salvación es el 'paraíso recobrado'. La razón por la cual la cristiandad asumió estos símbolos religiosos de los orígenes radica seguramente en el hecho de que es una amenaza la apertura de uno mismo al futuro radicalmente nuevo e impredecible, dejando atrás todo lo que garantiza la estabilidad y la seguridad... Con este esquema, la antigua fe judeo-cristiana de esperanza se transformó en una fe mítica para recordar... Por eso el cristianismo se convirtió en la religión que garantizaba la integridad del imperio romano, e incluso hoy funciona en muchos sitios como la religión del bienestar nacional. Estas mudanzas estuvieron acompañadas de un cambio en el centro de la vida cristiana. Mientras que para la cristiandad primitiva la resurrección de Jesús se alzaba en el punto central, ya que eso significaba el éxodo fuera de este mundo perecedero y la amanecida de un nuevo mundo futuro, ahora era la navidad la que aparecía en el centro con su enequívoco acento sobre una gracia original que descendía bendiciendo la naturaleza abandonada y vivificándola una vez más con dones y virtudes celestiales... La esperanza cristiana en una nueva creación volvía en términos de la vieja melodía apocalíptica: ta eschata hos ta prota, el final es como el principio. El pecado pone boca abajo la creación buena. La gracia la vuelve a asentar sobre sus pies. Consecuentemente, lo que se deriva últimamente de la historia del pecado humano y de la gracia divina es la creación según estaba en el principio y está siempre a los ojos de Dios... Sólo en una línea de reflexión, pequeña y con frecuencia escasamente reconocible, la tradición cristiana fue capaz de formular lo nuevo de la gracia que es más que la restauración de la vieja creación... Por eso Ireneo, Atanasio y Agustín mantuvieron que la gracia proporcionaba un nuevo ser tal, que una nueva caída resultaba imposible. La gracia trae una nueva libertad al mundo, esto es, la libertad de no tener ya que pecar ni tampoco de ser capaz de pecar y morir... Así, el trabajo 'extra' de la gracia se suma contra la creación: no es sólo la renovación de la creación original sino también el nacimiento de una nueva creación. Consecuentemente, el futuro en el cual espera la fe cristiana pone de manifiesto 'más' de lo que puede conocerse en la vieja creación. Porque la esperanza mesiánica quiere estar en el final más de lo que estuvo en el principio: de otra manera no habría esperanza sino sólo memoria" (pp.103-106).

(30) Pot significar la immortalitat de l'ànima: deixem-ho, per

l'home és capaç d'entrar en diàleg amb el Déu-que-salva: Déu mateix quedaria reflectit en l'home, com obertura vers el Trascendent. Però la "imatge de Déu", que hi ha en l'home, no exclou, ans al contrari, suposa, la possibilitat -que la Bíblia presenta com a realitat acomplerta- del refús que l'home fa de Déu.

La doctrina antropològica de la Bíblia és la de l'home pecador, de l'home que no té a Déu com la seva esperança, i que no té altra esperança que la que ell mateix s'ha donat. Aleshores, l'home no pot tenir com a futur sinó la decisió de Déu sobre el seu propi pecat. La "mort" és un veredict, un "càstig", la fi de tota esperança (31). I la doctrina de l'Aliança de la protologia bíblica(32)

ara. En tot cas, i malgrat que es tracta d'un concepte aliè a la Bíblia, la "immortalitat" no pot situar l'home més enllà dels límits de la mort. Cert que la destrucció de l'ànima voldria dir la destrucció de l'home tot sencer; però la destrucció de l'estructura orgànica de l'home fa impossible que la immortalitat de l'ànima sigui una "bona notícia" per a l'home. Diu MAURY: "Le fait que Dieu nous ait créés corps et âme est-il donc suffisant pour fonder notre espérance? En réalité, c'est ruineux pour notre espérance et cela nous interdit de croire à notre immortalité. En effet dans ce texte très beau et mystérieux que nous répétons à chaque service funèbre, L'Écriture sainte nous dit: 'Le corps retourne à la terre et l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné' (Eccl 12,19). Et nous imaginons que cette affirmation est consolante! En fait nous reconnaissons que la mort est invaincue. Il est vrai que l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné; il est vrai que le corps retourne à la terre. Mais, justement, dans cette dissociation du corps et de l'esprit, notre espérance est morte. Car notre existence, loin d'être déclarée immortelle par la conjonction du corps et de l'âme, est déclarée mortelle si cette disjonction peut se produire. Que nous soyons formés d'un corps et d'une âme ne garantit en rien notre avenir. L'immortalité de l'âme ne peut nous permettre de croire à notre immortalité. Bien plus, elle contredit et la nie. Nous objecterons: mais cette immortalité de l'âme pouvait aussi être celle du corps si s'était intervenue la mystérieuse désobéissance de la créature; c'est parce que la mort a été le jugement de Dieu sur les hommes que nous n'avons pas d'espérance. Et certes, nous avons raison de dire cela. Incontestablement, la mort n'est pas simplement une donnée de la condition humaine; elle est le salaire du péché" (pp.20-21).

(31) "L'ancienne dogmatique a très bien compris que ce n'est pas l'imago Dei qui nous donne une espérance, mais plutôt la réponse positive que nous ferions à Dieu. La réponse négative ne peut que détruire notre espérance, comme un arbre coupé à sa racine, ainsi que le dit Job (Job 19,10), Précisément parce que nous sommes créés à l'image de Dieu, mais que nous pouvons refuser cette ressemblance, notre création comporte la possibilité de la mort. Elle comporte aussi la possibilité de l'éternité de la vie avec Dieu, mais pas nécessairement. L'imago Dei, comme l'union de l'âme et du corps, menace la certitude de notre espérance" (MAURY, o.c., pp.21-22).

(32) "L'homme est créé pour une alliance. Il semble ici que Dieu garantisse ce qu'il veut; qu'il ne veuille pas perdre ses alliés puisque son bonheur est de les avoir avec lui. La doctrine de l'alliance suffira-t-elle à fonder l'espérance chrétienne? En un certain sens, nous pouvons répondre oui. Car Dieu veut être notre Dieu; il veut que nous lui appartenions. Il nous a créés par amour, afin que nous l'aimions, et il ne va pas se contredire en nous ren-

ho confirma. Es veritat que Déu creà l'home (i el cosmos) per a fer amb ell una Aliança històrica. Però és una Aliança que no exigeix el do escatològic: la doctrina de l'Aliança la coneixem des de la "revelació", i la "revelació" ens parla de pecat, de desesperança. Es l'home mateix que es vol afirmar com a criatura davant Déu, i, fent-ho així, no fa res més que realitzar-se com a pecador. En realitat, l'únic pecat "bíblic" és el pecat de la desesperança.

Si l'home és capaç de refusar l'imago Dei i l'Aliança, també és capaç de no ser més. Així, doncs, la doctrina protològica del Déu-que-salva, en lloc d'assegurar-nos un futur etern, ens parla de la "mort", perquè centra la seva atenció en el judici de Déu sobre la violació de l'Aliança, sobre la desobediència afirmada des de l'home, sobre el refús de l'home, que no accepta Déu com la seva esperança.

3.- L'escatologia és més que la doctrina de la reconciliació.

La doctrina de la creació, en lloc de prometre'ns un futur etern de salvació, ens presenta una situació real i històrica, que no permet l'esperança. Caldrà, doncs, recorre a la doctrina de la reconciliació, que parla d'una nova acció de Déu, que renova l'Aliança i ens fa retornar a la gràcia. I és a aquesta "gràcia de Déu" que caldrà preguntar si hi ha un futur per l'home que no ha volgut tenir Déu com la seva esperança. La "reconciliació", inclou l'éschaton? (33)

dant absents à son amour. Mais, moins accrue que tout le reste, la doctrine de l'alliance ne saurait être une garantie du futur éternel, de l'espérance humaine. Parce que -et c'est mystérieux- l'alliance est rompue, nous ne la connaissons que dans cette rupture. Nous ne connaissons l'intention d'alliance de Dieu que dans le refus que nous lui opposons. Nous ne connaissons Adam que dans l'état maudit où il a refusé d'être une créature, en prétendant à l'existence en dehors de l'alliance de Dieu... Incompréhensiblement, cette prétention humaine a pu se réaliser; et cela restera toujours un problème insondable, pour toute théologie ou pensée humaine, que Dieu laisse subsister en face de lui une créature que, dans son orgueil, a prétendu lui ravir sa divinité. En tout cas, notre refus a ruiné l'espérance que contenait l'alliance. Il n'y a pas de possibilité d'une communion future avec Dieu. Nous l'avons refusée, et la voici détruite; nous n'avons plus affaire maintenant qu'à l'homme pécheur. La doctrine anthropologique chrétienne est avant tout une doctrine de l'homme pécheur, de l'homme qui n'a plus Dieu pour espérance, qui ne peut plus avoir que l'espérance qu'il s'est donnée. Plus encore: l'homme ne peut avoir comme avenir que la décision de Dieu sur sa désobéissance. La doctrine de l'alliance fait apparaître plus nettement encore que les deux autres le fait que l'homme 'est sans espérance dans le monde' (Eph 2,12). La mort est devenue non seulement son destin, mais son châtement; la mort est un veredict: la fin de toute espérance, une condamnation" (MAURY, o.c., pp.22-23).

(33) L'enfocament de la "gràcia de Déu" dels protestants, és aquest: "Ce mot est essentiellement employé par l'Écriture sainte dans le sens spécifique et restreint de: réconciliation, acquittement... La grâce, qui est essentiellement réconciliatrice, doit être entendue comme le rétablissement de l'état premier des choses (Actes 3,21). C'est une restauration accordée dans un pardon, non point une synthèse opérée entre deux termes divergents, voire antagonistes. Il s'agit bien d'un événement, d'un traité conclu entre des ennemis, d'une réconciliation entre des adversaires... Et cette connaissance n'est pas celle d'une gnose; elle est le fruit d'un acte divin: l'abolition de l'inimitié que la croix de Jésus-Christ inscrit dans l'histoire avec toute la rigueur d'une chose arrivée, d'un événement. Ce fait porte dans l'Écriture sainte un nom: la paix avec Dieu... C'est une paix existentielle, qui concerne toute notre existence depuis sa naissance jusqu'à sa mort" (MAURY, o.c., pp.25-26).

La gràcia de la reconciliació, obrada en la creu de Jesucrist (Col 1,20-22), fa neixer l'esperança: Jesucrist és "la nostra pau, el qui, dels dos pobles, n'ha fet un i, derrocant damunt el seu cos la paret de partió, l'enemistat, va dur la pau, abolint la llei dels manaments i preceptes, a fi de crear en ell, dels dos, un sol home nou. I els va reconciliar tots dos amb Déu damunt un sol cos, per mitjà de la creu, enterrant l'enemistat dins d'ell mateix. I compa-regué proclamant pau a vosaltres, els de lluny, i pau als de prop; ja que per ell tots dos tenim entrada al Pare en un sol Esperit" (Ef 2,14-18).

La creu de Jesucrist és, doncs, el fonament de l'esperança i la garantia de l'escatologia (34). Però la gràcia de la reconciliació és "la confiança d'un principi -tèn archèn tes ypostáseos-" (Hebr 3,14), que s'acomplirà escatològicament, "donant per suposat que us aguanteu en la fe, ben drets i assentats, i sense deixar-vos desorientar de l'esperança de l'Evangeli" (Col 1,23). Per això és lícit que ens preguntem: la gràcia de la reconciliació, ¿és una pau veritablement establerta? En tot cas, caldrà dir que ens cal esperar la manifestació de la gràcia de la reconciliació (35).

(34) Diu MAURY: "Depuis la croix, ni Dieu ni l'homme ne se menacent l'un l'autre. Le mal est surmonté. La signature publique d'un armistice entre ces deux belligérants est là dans l'événement de Noël, du Vendredi-Saint et de Pâques: c'est Jésus-Christ. Sa grâce a réellement 'habité parmi nous'. Là réside le vrai fondement de l'espérance chrétienne, la garantie de l'escatologie. La théologie et l'hymnologie chrétiennes ont toujours célébré la croix de Jésus-Christ comme un espoir: Ave, crux, spes unica! Car elle est la fin d'un état de choses et, à ce titre, elle devient l'espérance unique de ceux que cet état de choses rendait mortellement adversaires de Dieu. Elle annonce la paix rétablie" (o.c., p.26).

(35) MAURY adverteix: "Ce caractère d'attente, d'espérance, qui est le contenu même de l'escatologie, est souvent minimisé par certains qui anticipent le Royaume à venir et s'installent dans une théologie de la gloire. Ils méconnaissent ainsi le grand dynamisme du Nouveau Testament, le soupir de la création, le désir d'une rédemption manifeste que saint Paul exprime dans les termes inoubliables de Romains 7: 'Qui me délivrera de ce corps de mort... Grâces soient rendue à Jésus-Christ'. Ils oublient le caractère eschatologique de la réconciliation opérée en Christ crucifié... D'autres minimisent encore l'escatologie par une doctrine de la sanctification selon laquelle l'homme pieux, le saint au sens catholique, serait comme la fin de l'oeuvre divine, l'épuiserait et la terminerait. La sanctification progressive serait alors le seul objet de l'oeuvre divine en Christ, elle attesterait la réalité de la réconciliation. Dieu aurait voulu une Eglise sainte, un homme saint, et tout serait accompli au moment où ils apparaissent. Mais ceux qui prétendent cela de doivent pas nous empêcher de voir que la rédemption est autre chose que la justification pu que la sanctification. L'homme réconcilié est un homme inquiet et avide; l'Eglise véritable attend le Royaume et ne se satisfait pas d'elle-même. Croire à sa réconciliation, c'est essentiellement et d'abord sentir monter à ses lèvres la prière d'action de grâces sous cette forme: 'Viens, Seigneur Jésus, viens bientôt!'. Dans le Nouveau Testament, cette exigence s'appelle l'espérance. Quelle réalité ce mot évoque-t-il? De quelle oeuvre divine en nous témoigne-t-il?... L'espérance est la force de la réconciliation... Selon l'escatologie, le chrétien n'est pas un homme inquiet, mal rassuré par la paix que Dieu a conclue avec lui... Oui, il s'agit de la force de l'acte divin opéré sur la croix. L'espérance est une force. Car le Royaume qui vient est le moteur de l'histoire. La figure de ce monde passe, mais le futur intervient dans cet éphémère et il nous donne la vérité de la promesse divine sous la forme d'une espérance" (o.c., pp.26-28).

Es així com l'escatologia assegura el terme d'un procés, el de la salvació. L'éschaton se situa en el domini de la fe i de l'esperança. Per una part, es tracta de quelcom incomprobable (irrealitzable i inabordable des de l'home) i incalculable (més enllà de les categories d'espai i de temps): és el MISTERI en sentit estricte. Per altra par, porta dins seu un pes de gratuitat, que el fa impossible de ser utilitzat com a punt de referència des de la nostra existència històrica. L'éschaton se situa també al límit de l'esperança: no sols per a ser invocat "contra tota esperança", sinó també "dins de la mateixa esperança".

4.- L'escatologia, l'esperança pel món sencer.

S'ha dit i s'ha repetit, darrerament, que l'escatologia no és res més que una antropologia, pensada en categories de plenitud (36). També es pot dir que l'escatologia no és res més que l'acompliment de la protologia.

Aquestes, i altres afirmacions semblants, tenen el mèrit de situar l'escatologia, no com un tractat pràcticament "afegit" a la dogmàtica, que parla de les darrereries de l'home i del món, sinó com la comprensió de l'home i del món, des de la Paraula de Déu, que "revela" el sentit darrer de totes les coses (37), i que ofereix temàti-

(36) K. RAHNER, en els "Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas", abans citat, presenta aquest seguit de consideracions: 1) "En la intelección cristiana de la fe y en su enunciación tiene que existir una escatología que se refiera verdaderamente a lo futuro, a lo temporalmente todavía no realizado, en un sentido totalmente usual y empírico" (p.414); 2) "Al limitar... el sentido, dirección de procedencia y alcance de las afirmaciones escatológicas, nos referimos, en último término, a una limitación histórico-salvífica de hecho y quoad nos, no a una reducción del saber o de la posibilidad reveladora de Dios a partir de él con carácter metafísico absoluto" (p.417); "Según la Escritura, hay que sostener que Dios no ha revelado al hombre el día de la plenitud... A la plenitud le corresponde un carácter esencial de ocultación para nosotros a propósito de todas sus peculiaridades y propio de ella como tal. Dicho carácter está dado ya esencialmente con los existenciales cristianos de la fe y la esperanza. Sin ese carácter de ocultamiento de la plenitud no realizada, la fe y la esperanza no serían en modo alguno lo que son y tienen que ser cristianamente" (pp.418-419); 4) "El futuro tiene que ser un verdadero elemento de la intelección existencial actual del hombre. Este no puede entenderse sólo a partir de su paso y presente 'hallarse' en tanto actualmente poseído, ni a partir de su propio anteproyecto, calculado de antemano y que debe ser realizado autónomamente, sino que todo esto tiene que ser mantenido constantemente en la aceptación del ser-dispuesto por lo indisponible e incalculable del futuro, que es de Dios y sólo de él. De este futuro, por tanto, sólo puede decirse, en realidad, que puede y debe ser la consumación del hombre entero por el Dios incomprendible en la salvación que, oculta en Cristo, ya nos está dada. El concepto formal de la plenitud finalizadora del hombre entero... lo llena la revelación cristiana de los ésjata sólo en tanto dice -y por eso permanece oculto- que para el hombre singular y para la humanidad, en la cual y sólo perteneciendo a la cual puede hablarse de salvación, se trata de la salvación prometida y asignada ya, en la fe, al hombre y a la humanidad por Dios en Cristo Jesús" (pp.423-424); 5) "El hombre en tanto cristiano sabe su futuro porque sabe de sí mismo y de su redención en Cristo por la revelación de Dios. Su saber de los ésjata no es una comunicación adicional a la antropología dogmática y a la cristología, sino exactamente su transposición al modo de la plenitud... Si se sostiene dicho punto de partida fundamental de que en el saber sobre el presente salvífico en Cristo

cament la possibilitat de l'estudi sobre la dimensió de futur, endinsada en el cor de l'home i en el temps present. Hi ha el perill del reduccionisme, però no és menys cert que aquesta manera d'entendre l'escatologia ens ha allunyat d'un perill no menys greu: el de construir una mena de topografia del més-enllà, que pot despertar la curiositat de la gent més o menys desvagada, però que difícilment pot interessar l'home, creient o no, preocupat per la construcció d'aquest món. Hi ha un més-enllà, tanmateix: i l'escatologia l'ha d'enunciar clarament a l'home. Un més-enllà que, com a MON FUTUR, és ahora "revelació" i "crisi" del MON PRESENT (38).

está dado el saber sobre los ésjata y sólo así, y si dicho punto de partida fundamental fuera desarrollado de manera consecuente, tendría que ser posible rechazar tanto una falsa intelección apocalíptica de las afirmaciones escatológicas... como una existencialización absoluta, 'desmitologizadora' de tales afirmaciones, que olvida que el hombre existe en auténtica temporalidad orientada a un futuro verdaderamente no realizado aún y que vive en un mundo que no es sólo existencia abstracta, sino que tiene que alcanzar la salvación con todas sus dimensiones" (pp.425-428); 6) "Un hablar escatológico verdadero tiene que excluir tanto el pretendido saber sobre una apokatastasis universal y sobre la salvación cierta de un hombre singular antes de su muerte, como el saber cierto de una condenación inequívoca. Y la razón es que dicha escatología debe describir nuestra situación en sus posibilidades de tipo prospectivo que le pertenecen ahora y sólo eso; y porque al hombre, en tanto peregrino y ser que se decide libremente a lo abierto y esencialmente inabarcable y que sólo así puede decidirse verdaderamente, tienen que estarle abiertas verdadera y existencialmente ambas posibilidades, y porque en rigurosa verdad le están abiertas. Ahora bien, la escatología es alcanzada por la gracia... La escatología cristiana, por tanto, no es la prolongación simétrica de una doctrina-de-dos-caminos" (pp.430-432); 7) "La escatología en tanto plenitud del individuo como persona espiritual individual en la muerte como fin de la historia individual y la escatología de la plenitud de la humanidad en la resurrección de la carne como fin de la historia corporal del hombre, se refieren, cada una a su modo, al hombre entero" (p.433); 8) "Desde nuestro punto de ~~visi~~ partida carece de sentido construir una oposición fundamental absoluta y un antagonismo entre espera cercana y lejana... Si la escatología es la afirmación sobre la tendencia del propio presente salvífico a un futuro de plenitud, que esencialmente está oculto y tiene que estarlo, tiene que ser, entonces, simultánea y esencialmente, 'actualista' y encerrar así la espera cercana, y ese estar-afectado de la realidad por la salvación futura en la indisponibilidad de lo no realizado ser, por lo tanto, espera remota" (p.434); "La tesis fundamental que aquí se defiende consiste en que el futuro auténtico (aun no realizado) en su proyecto prospectivo para la verdadera intelección de nuestro propio presente desde el futuro, es concédo desde dentro de la experiencia presente de salvación... Si esto es verdad, puede decirse también que Cristo mismo es el principio hermenéutico de todas las afirmaciones escatológicas" (p.435); "Desde la experiencia de Cristo..., se puede experimentar efectivamente todo lo que nosotros podemos decir objetivamente y también lo que únicamente decimos es la escatología de una dogmática católica: que el tiempo tendrá un fin, que el antagonismo entre Cristo y el mundo se agudiza hacia el fin, que la historia en su totalidad concluye con la victoria definitiva de Dios en su gracia" (pp. 435-436).

(37) Cf. J.L.RUIZ DE LA PEÑA, El último sentido, Madrid 1980.

(38) "Món present" i "Món futur" són expressions, que responen a una visió apocalíptica de les coses. Diu RAHNER (ET IV, pp.428-429): "La teologia bíblica tiene que ser leída siempre como afirmación, desde el presente en tanto revelado, hacia el futuro auténtico, pero no

L'escatologia cristiana parla del "món futur", i ho fa des de la perspectiva del "futur d'aquest món". Ambdues expressions, però, no volen dir exactament el mateix. Com tampoc no ho són, de sinònims, l'escatologia i la futurologia (39).

A) El "món present" és l'àmbit de l'existència individual i col·lectiva de l'home, i pot ser entès de dues maneres: com allò que l'home històricament va fent seu, i com allò que depassa -precedeix i segueix- l'existència de cada home i l'existència de la mateixa humanitat. En el primer cas, el "futur d'aquest món" està íntimament relacionat amb el destí de l'home concret i històric; en el segon cas, el "futur d'aquest món" planteja la qüestió del destí de la "natura", del qual depen la supervivència de l'espècie humana. En tot cas, el "futur d'aquest món" suposa la intervenció de l'home en la marxa de la història, intervenció que fa problemàtic aquest "futur" i crea el problema del "món present": en aquest sentit, la futurologia és la resposta a la pregunta sobre les possibilitats, qualitatives i quantitatives, de futur "d'aquest món" (40).

como afirmación desde un futuro anticipado al interior del presente. Una afirmación desde el presente al interior del futuro es escatología, una afirmación desde dentro del futuro al interior del presente es apocalíptica. La afirmación escatológica pertenece a la esencia del hombre y, cuando se trata del presente desvelado por la palabra de Dios, es escatología cristiana. La afirmación apocalíptica no es ni fantasía ni gnosticismo, porque inconscientemente parte del hecho de que el futuro existe no sólo en el misterio inaccesible de Dios como tal y en su permanencia en la luz inaccesible -cosa que el cristianismo también tiene que decir-, sino que además realiza en sí mismo ya desde siempre un Dasein supratemporal, del cual la historia no es más que la proyección sobre la amplia pantalla del tiempo aniquilador, del que en realidad no crece la vigencia eterna del hombre, sino que, en este contacto gnóstico con la realidad propia -apocalipsis-, es en realidad suprimido y desenmascarado en su nadería".

(39) La distinció entre escatologia i futurologia és plural, i l'haurérem d'estudiar àmpliament. Valguí, però, per a començar, la convicció de J.B.METZ -d'altra banda, prou discutible- a favor del caràcter irreductible d'ambdues: "L'esperança cristiana no és l'intent de la raó per a conèixer el futur i robar-li el seu misteri. L'escatologia cristiana no és una ideologia del futur. Ans al contrari, té l'honor de proclamar la pobresa del seu coneixement del futur. Es distingeix de les idees sobre el futur a l'occident i a l'orient, no pel fet que coneix més coses del futur, sinó pel fet que en coneix menys del futur esperat per a la humanitat, i vol romandre fidel a la pobresa del seu coneixement" (Creative hope: Cross Currents 2(1967)178).

(40) W.H.CAPPS, en l'article El puesto del movimiento de la esperanza (a El futuro de la esperanza, p.16ss.), diu: "La era nuclear y la postnuclear que se proyecta, han hecho obligatorio que el futuro humano no sea producto de un accidente, ni del azar ni de una voluntad arbitraria. Los hombres consideran que, a no ser que se planifique el futuro y que la responsabilidad humana posea una función creadora en el mismo, no puede existir un futuro para la humanidad... La predicción no es bastante; más bien, hay que mediar el futuro. La mediación se produce sólo cuando las cosas que van a vivir en el futuro tienen en sí mismas la capacidad de controlarlo y planificarlo. El futuro que los hombres tendremos será el que nosotros queramos, y esto es lo que hay que procurar... Este juicio lo han hecho hombres que están deseando asumir la responsabilidad de dirigir el avance tecnológico. Son conscientes de que los problemas de un mundo de alta industrialización y gran nivel científico se refieren a la comprensión del tiempo. Prevén que los valores se conservarán únicamente si se inscriben intencionadamente en el futuro... El problema del futuro

B) La futurologia és un logos sobre el "futur d'aquest món", que, d'una banda, lluny de qualsevol mena de nihilisme, dóna per suposat que el "futur" està obert a l'home -l'home hi pot accedir des del seu present-, i, de l'altra, dins de la més rigurosa racionalitat (41), en fa una "lectura prèvia". Al "futur" pre-vist (42) de la futurologia, hi correspon una "planificació", que sovint és expressada en "categories de canvi" (43). Tanmateix, la futurologia ignora el "futur" com a "dimensió darrera i nova" de la història (44).

interesa a los filósofos y a los teólogos, pero no más de lo que preocupa a los industriales y consejeros de dirección... Desde esta posición favorable, el significado de las aportaciones filosóficas y teológicas a la discusión, quizá se derive sólo secundariamente de las innovaciones que cada una de ellas lleva consigo en su propio terreno. Sin duda que estas innovaciones son importantes. Dentro de la filosofía y de la teología, una acentuación mayor de la esperanza y del futuro es suficiente para formar modelos conceptuales. Esto no es un logro pequeño; pero el interés en este campo de trabajo puede reflejar una inclinación general mucho más amplia. Por eso las innovaciones dentro de la teología y la filosofía no se pueden explicar exclusivamente sobre bases teológicas y filosóficas. No hay que reducir las preguntas a si estos modelos conceptuales permanecen fieles o no a los orígenes, tradiciones y normas teológicas y filosóficas... Se insertan en un contexto mucho más amplio. Y en dicho contexto se juzgan de acuerdo con su aportación al mismo y no meramente por la referencia a sus propios poderes de genio innovador".

(41) Parlo de "racionalitat" en termes kantians. Diu CAPPS (o.c., p. 14): "Carl Braaten ha hecho notar la observación que hace Kant en su Critica de la razón pura. En ella afirma que 'todo el interés de la razón, tanto especulativa como práctica, se centra en las tres preguntas siguientes: 1. ¿qué puedo conocer?; 2. ¿qué debo hacer?; 3. ¿qué puedo esperar?'. Kant afirma que la primera pregunta, la que se refiere a la epistemología, exige una crítica de la razón pura. De la misma manera, la pregunta sobre el 'deber', base de la moralidad, es el tema de la crítica de la razón práctica. Es muy significativo que la tercera pregunta, la que se refiere a la esperanza, concierna a la crítica del juicio (o sensibilidad estética). La estructuración de Kant parece sugerir que la esperanza es accesible a través del examen de los principios de la categorización estética. Del mismo modo, se puede presumir que la accesibilidad a la esperanza está unida a la realización del futuro y depende de ella".

(42) Les pre-visiones són una cosa i les pro-visiones una altra. De fet, però, la futurologia, si no vol ser simplement una descripció anticipada del futur, sinó una autèntica "lectura prèvia" del mateix, ha de preguntar-se també -d'acord amb les diverses maneres de llegir el futur, i, per tant, d'acord amb les diverses futurologies- sobre la manera de fer present el futur en el present, d'acord amb la lògica del futur en el present.

(43) No sempre, naturalment. La futurologia, que ha "adoptat" l'anomenada "escola o moviment de l'esperança", obeeix a aquests criteris bàsics (segons CAPPS, o.c., p.23): "a) que el modelo esquemático ha de concebirse horizontal y no verticalmente; b) que el tiempo y el cambio son reguladores, no así la permanencia y la estaticidad; y c) que la futura orientación de la realidad (y su acompañante, la perenne inquietud) está calculada para permitir el aumento del valor mediante la realización de la posibilidad".

(44) I quan no ho ignora, vol dir que ens trobem davant d'una "escatologia". Aquest és el cas, al meu entendre, del neo-marxisme, que considera el "futur d'aquest món", dins d'una línia rigurosament històrica, com el final del procés d'hominització de la "natura", i, de l'altra, considera el "futur d'aquest món" com el món nou, que sorgeix progressivament a l'interior i al llarg de la història de la

C) Es futurologia l'esquema conceptual de l'apocalíptica juevo-cristiana, que considera el "futur d'aquest món" com el nou món, on habitarà la humanitat futura, és a dir, els homes de tots els segles que ho hagin merescut, després de la destrucció irreversible del "món present". Es evident que aquest "món futur", d'una banda, és inaccessible des del "món present"; però, de l'altra, és un món dialècticament "diferent" de la humanitat i del seu creixement: de cap manera no és pot anomenar "lloc utòpic". La seva "novetat" es defineix exclusivament per la seva "alteritat" (45).

D) L'escatologia cristiana ha hipostatiat el "futur" -el "Déu futur", coincident amb el "Déu de la Promesa"-, i l'ha contemplat revelat en el Senyor ressuscitat d'entre els morts, que "tornarà". El "món futur" de l'escatologia cristiana no és el nou món de la futurologia apocalíptica; tampoc no és el "món utòpic immanent" de la futurologia marxista. En el "món futur" de l'escatologia cristiana, l'home hi serà present amb la seva específica individualitat: un "món futur", al qual és impossible d'accedir-hi, des de les forces immanents del "món present". L'éschaton és l'autèntic NOVUM ULTIMUM, i, per tant, sempre més i més enllà de la xifra de l'humanum com a projecte i com a tasca. És la novetat absoluta, la "gran reserva" i l'"excedent" del treball humà, que fa que aquest -i amb ell, l'home mateix- no es perdi "petrificat" en l'obra acabada (46).

humanitat, en la mesura en què el "món present" és assumit utòpicament. El "futur" de la futurologia marxista no és "allò que serà" (= futurus), sinó "allò que vindrà" (= adventurus), és a dir, allò que, sense ocupar lloc -perquè és imprevisible i implanificable-, és el lloc amagat, on emergeix l'home veritable, "lloc amagat" en totes i cada una de les mediacions històriques dels projectes humans, que hi condueixen.

(45) Sense negar que, sovint, l'escatologia cristiana s'ha configurat com una certa apocalíptica, cal dir que realment és una altra cosa. El logos de l'escatologia no és una "lectura prèvia" del futur, sinó la reflexió sobre la novetat del "futur d'aquest món", o, millor encara, sobre l'acció de Déu, que fa noves totes les coses (Apo 21,5). L'éschaton és "futur", perquè és cronològicament "darrer"; però és NOVUM ULTIMUM.

Amb tot, cal tenir molt present el que diu RAHNER, quan parla de la diferència entre "continguts" i "expressions", en el cas de les afirmacions escatològiques de l'Esclatúra: "Nunca puede tratarse de que en alguna parte, y así en las afirmaciones escatológicas, se abandona la manera figurativa en que la Escritura se expresa yendo a dar a un campo en el que puede mirarse la cosa inmediatamente en su pura objetividad en sí y por sí sola, habiendo dejado de esa forma tras sí todo lo figurativo, lo que refiere indirectamente, todo lo que desde muchas partes sólo apunta de forma concentrada. Pero si varias afirmaciones -siempre también figurativas- son puestas en relación unas con otras- -cosa que desde nuestro mundo de partida fundamental puede y debe hacerse entre la antropología dogmática y la cristología, de una parte, y la escatología, de otra- la relación entre contenido y forma de expresión resulta fluida, en cierto modo, en la afirmación una, lo 'análogo' de tal afirmación se percibe como una diferencia, que, aunque no separable adecuadamente, va resultando así consciente, entre el contenido y la forma de expresión; el contenido mentado es así representable -aunque formulado de nuevo en otra imagen- en una forma de expresión distinta de la de antes" (ET IV, pp.437-438).

(46) CAPPS reconeix (o.c., p.27ss.) l'interès dels representants de l'anomenada "escola de l'esperança" pel marxisme: "Este interés no es ilógico. En el fondo, muchas de las raíces del marxismo son las mismas que las de la escuela de la esperanza. Los dos aceptan la

Tanmateix, no és difícil de discernir a l'interior de l'escatologia cristiana, dues ~~dimensie~~ posicions radicalitzades i polaritzades, d'alguna manera, en torn del "mèrit" o de la "gratuitat". La primera veu la "novetat escatològica" com un "plus immanent": és a dir, com l'espai utòpic, obert progressivament per l'activitat de l'home en el món. La segona veu la "novetat escatològica" com un "plus transcendent", és a dir, com l'espai utòpic, obert progressivament en l'activitat de l'home en el món. ¿Es possible una via mèdia reconciliatòria? (47).

Del "futur d'aquest món" l'escatologia cristiana no es sap res. Però sap que cal esperar-lo; i l'esperança és allò que ens salva. L'Església anuncia profèticament aquest "món futur", i el celebra.

Declaracions dogmàtiques escatològiques.

Els símbols insisteixen en el "venturus iudicare vivos et mortuos" (krínein zontas kai nekrous), com a darrera expressió de la fe en el Crist; en el camp de l'antropologia (i de la protologia) afirmen la "carnis resurrectionem" (sarkòs anástasin) i, no tan sovint, la "vitam aeternam" (zoén aiónion) (48).

crítica de Feuerbach sobre la religión, en especial cuando considera que la 'ultramundandad' es un obstáculo para el progreso humano... En efecto, la escuela de la esperanza es capaz de perpetuar el interés de Karl Marx en un futuro emancipado... Antes de la trasposición, el hombre podía dirigirse a Dios para que mediase en el conflicto; después de ella, sólo el recurso a la comunidad humana podría superar la alienación. Junto con la inversión lógica vino una nueva mitología... En principio, algunos teólogos asociados a la escuela de la esperanza aceptan la tendencia de Feuerbach, especialmente en cuanto que sirve para situar la recompensa sobre el futuro de la humanidad. Pero los mismos teólogos son reacia a aceptar las innovaciones mitológicas de Feuerbach que acompañan a la inversión... Los teólogos de la esperanza no limitan la teología al lenguaje sobre el hombre... De la misma forma, los teólogos de la esperanza tienden a reaccionar ante el comentario de Sigmund Freud en el sentido de indentificar la religión con la ilusión sin pararse a considerar lo inapropiado de dicha identificación... Es claro que una teología del futuro debe depender de las técnicas de la proyección. Pero no se niega la realidad de la religión ni se quiere decir que no se la haya de tomar en serio. Si los hombres se consagran a la proyección, su adhesión no indica debilidad. Por el contrario, puede ser señal de esperanza. Unir la religión a la proyección es referirla al futuro... En este aspecto, es una suerte que Ernst Bloch sea uno de los teóricos marxistas de más importancia en la actualidad... Es verdad que Ernst Bloch no es el único creador de la escuela de la esperanza. Con todo, sin él no hubiera existido dicha escuela y ni siquiera, posiblemente, una teología de la esperanza".

(47) RAHNER planteja la qüestió en aquests termes: "La cuestión decisiva para una antropología metafísica consiste en si el futuro hacia el que el hombre se proyecta es meramente categorial..., o si el futuro infinito, insuperable viene en cuanto tal sobre el hombre, esto es que el espacio posible de futuro y el futuro en cuanto presente no són idénticos... Respecto a esta cuestión el cristianismo se declara por la segunda posibilidad... El cristianismo plantea al hombre por tanto, esta pregunta: cómo en el fondo quiere entenderse a sí mismo, o bien en cuanto naturaleza operativa sólo en el todo y que con el todo en cuanto tal nada tiene que ver..., o bien como la naturaleza operativa y receptiva del tdo que tiene desde luego que ver con esa condición de su conocer, obrar y esperar y que en su obrar, creador de futuro, hace que a través del todo venga ese todo, el futuro absoluto, sobre él, se convierta para él mismo en aconte-

El Papa Hormisdas escrivia a l'emperador Justí ("Inter ea quae", 26.3.521): "Magnum est sanctae et incomprehensibile mysterium Trinitatis: Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus, Trinitas indivisa, et tamen notum est, quia proprium est Patris, ut generaret Filium; proprium Filii Dei, ut ex Patre Patri nasceretur aequalis, notum etiam, quid sit proprium Spiritus Sancti. Proprium autem Filii Dei, ut... in novissimis temporibus Verbum caro fieret et habitaret in nobis... Sepultus est iuxta id, quod homo vultu nasci, et iuxta id, quod Patri erat similis, resurrexit: patiens vulnerum et salvator aegrorum, unus defunctorum et vivificator obeuntium, ad inferna descendens et a Patri gremio non recedens. Unde et animam, quam pro communi condicione posuit, pro singulari virtute et admirabili potentia mox resumpsit" (D.367-369) (49).

cimiento" (Utopía marxista y futuro cristiano del hombre, a Escritos de Teología VI, pp.78-79).

(48) Aquesta és la fe fonamental de l'Església, des del començament. Els apologetes del segle segon s'esforcen per a demostrar la credibilitat de la resurrecció. Sant Justí ajunta l'idea de la resurrecció amb la del judici, i resta fidel a l'idea del Shéol, com també hi resterà Sant Ireneu. Neix el mil·lenarisme cristià, que és reforçat per Tertulià i el montanisme. Però l'escola alexandrina iniciarà un nou corrent, l'espiritualista, que assolirà les cotes més altes amb Orígenes (Cf. H. RONDET, Fins de l'homme et fin du monde, Lyon 1965, pp.35-44).

(49) El caràcter cristològic subjacent d'aquesta declaració escatològica és evident. Noteu l'afirmació del "ad inferna descendens", una idea que pren força amb la lluita anti-arriana (Cf. H.U.v. BALTHASAR, Pneuma und Institution, Skizzen zur theologie IV, Einsiedeln 1974, pp.387-400).

L'accent eclesiològic de l'escatologia apareix en la "Dum in sanctae", del Papa Vigil (5.2.552): "Passus est pro nobis Dei Filius, crucifixus carne est, mortuus carne est et die tertio resurrexit, ut divina impassibili permanente natura et carnis nostrae veritate servata unius eiusdemque Domini Dei nostri Iesu Christi et passiones et miracula fateamur, ut glorificationem Capitis nostri totius Ecclesiae corpus aspiciens, quales primitias in Capite nostro, id est in Christo Deo ac Domino, intueretur ex mortuis, tales in his qui eius membra sunt, in futurae gloriae praestoletur adventum. Ipse igitur Redemptor noster sedet ad dexteram Patris, unus idemque sine confusione utriusque naturae, sine divisione personae et ex duabus atque in duabus creditus permanensque naturis, inde venturus iudicare vivos et mortuos" (D.414).

La "Humani generis", del Papa Pelagi I (3.2.557) introdueix l'apèndix escatològic, després de la cristologia: "Quem credo et confiteor... sicut ascendit in caelos, ita venturum iudicare vivos et mortuos. Omnes enim homines ab Adam usque ad consummationem saeculi natos et mortuos cum ipso Adam eiusque uxore..., tunc resurrecturos esse confiteor et adstare 'ante tribunal Christi, ut recipiat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bona sive mala'; et iustos quidem per largissimam gratiam Dei, utpote 'vasa misericordiae in gloriam praeparata', aeternae vitae praemiis donaturum, in societate videlicet angelorum absque ullo iam lapsus sui metu sine fine victuros; iniquos autem arbitrio voluntatis propriae 'vasa irae apta in interitum' permanentes, qui viam Domini aut non agnoverunt aut cognitam diversis capti praevaricationibus reliquerunt, in poenis aeterni atque inextinguibilis ignis, ut sine fine ardeant, iustissimo iudicio traditurum" (D.443).

Els Concilis de Toledo, 4t (a.633) i 6è (a.638) afegeixen: "devictoque mortis imperio resurrexit; assumptus deinde in caelos venturus in futuro ad iudicium vivorum et mortuorum; cuius morte et sanguine mandati remissionem peccatorum consecuti sumus, resuscitandi ab

Els anatematismes contra Orígenes (50) condemnen el próskairon dels condemnats, el télos katà tina chrónon autèn exein i l'apokatastasin (D.411).

En el Concili XIè de Toledo (a.675), s'inicien les declaracions "De sorte hominis post mortem": "Hoc ergo exemplo Capitis nostri confitemur veram fieri resurrectionem carnis omnium mortuorum. Nec in aërea vel qualibet alia carne (ut quidam delirant) surrecturos nos credimus, sed in ista, qua vivimus, consistimus et movemur. Peracto huius sanctae resurrectionis exemplo idem Dominus noster atque Salvator paternam ascendendo sedem repetiit, de qua numquam per divinitatem discessit. Illic ad dexteram Patris sedens, exspectatur in finem saeculorum iudex omnium vivorum et mortuorum. Inde cum sanctis omnibus veniet ad faciendum iudicium, reddere unicuique mercedis propriae debitum, prout quisque gesserit in corpore positus sive bonum sive malum. Ecclesiam sanctam catholicam pretio sui sanguinis comparatam cum eo credimus in perpetuum regnaturam. Intra cuius gremium constituti unum baptisma credimus et confitemur in remissionem omnium peccatorum. Sub qua fide et resurrectionem mortuorum veraciter credimus et futuri saeculi gaudia exspectamus. Hoc tantum orandum nobis est et petendum, ut, cum peracto finitoque iudicio tradiderit Filius regnum Deo Patri, participes nos efficiat regni sui, ut per hanc fidem, qua illi inhaesimus, cum illo sinde fine regnemus" (D.540) (51).

eo in die novissima in ea qua nunc vivimus carne et in ea qua resurrexit idem Dominus forma, percepturi ab ipso, alii pro iustitiae meritis vitam aeternam, alii pro peccatis supplicii aeterni sententiam" (D.485); "traditus est propter delicta nostra, mortuus est propter ~~iustificatiorem-ne-~~ expiationem nostram, resurrexit propter iustificationem nostram, cuius livore sanati sumus, cuius morte Deo Patri reconciliati, cuius resurrectione sumus resuscitati; quem etiam venturum in fine exspectamus saeculorum et cum resurrectione omnium aequissimo suo iudicio redditurum iustis praemia et impiis poenas" (D.492; i afegeix: "Ecclesiam quoque catholicam credimus sine macula in opere et absque ruga in fide corpus eius esse, regnumque habitaturam cum Capite suo omnipotente Christo Iesu", D.493).

(50) Cf. H. RONDET, o.c., pp.42-44, on s'inclou l'escatologia d'Orígenes, i pp.47-55, on es parla de l'originisme. Cf. també D.587.

(51) Noteu que l'escatologia del document és exclusivament "final". El mateix cal dir del Concili XVIè de Toledo (a.693), quan diu: "Exemplum nobis sua resurrectione impendens, sicut ille vivificans nos post duos dies tertio vivus resurrexit a mortuis, sic nos etiam in huius saeculi fine surrecturos usquequaque credamus. Non in aëria, vel in phantasticae visionis umbra, ut quorundam improbanda opinio praestruit, sed in veridicae carnis substantia, in qua nunc sumus et vivimus, ac tempore iudicii coram Christo et sanctis angelis eius adstantes unusquisque referet corporis sui propria, prout gessit, sive bonum, sive malum, recepturus ab eo aut pro propriis actibus interminabilis beatitudinis regnum, aut pro suis sceleribus perpetuae damnationis interitum. Huius etenim fidei Ecclesia sancta catholica, baptismatis aqua abluta... Quae etiam cum Iesu Christo Domino nostro capite suo, cuius corpus esse nequaquam ambigitur, est perenniter regnatura" (D.574-575).

En la professió de fe, que Inocenci III (a.1208) va exigir als valdenses, hi ha una primera referència als sufragis pels difunts: "Corde credimus et ore confitemur huius carnis quam gestamus, et non a alterius, resurrectionem. Iudicium quoque per Iesum Christum futurum et singulos pro iis quae in hac carne gesserunt, recepturos vel poenas vel praemia, firmiter credimus et affirmamus. Eleemosynas et sacrificium ceteraque beneficia fidelibus posse prodesse defunctis credimus" (D.797). El Concili Lateranense IV (a.1215) no fa res més que recollir la doctrina anterior, amb una especial determinació cris-

El segon document d'aquesta línia, el del Concili de Lyon (o, millor, en la carta "Sub catholicae professione" d'Inocenci IV, de l'any 1254), comença a plantejar la qüestió del purgatori: "...et ipsi Graeci vere ac indubitanter credere ac affirmare dicantur, animas illorum, qui, suscepta poenitentia, ea non peracta, vel qui sine mortali peccato, cum venialibus tamen et minutis decedunt, purgari post mortem, et posse suffragiis Ecclesiae adiuvari: Nos, quia locum purgationis huiusmodi dicunt non fuisse sibi ab eorum doctoribus certo et proprio nomine indicatum, illum quidem iuxta traditiones et auctoritates sanctorum Patrum 'Purgatorium' nominantes volumus, quod de cetero apud ipsos isto nomine appelletur. Illo enim transitorio igne peccata utique, non tamen criminalia seu capitalia, quae prius per poenitentiam non fuere remissa, sed parva et minuta purgantur, quae post mortem etiam gravant, si in vita fuerunt relaxata" (D.838) (52).

El tercer document, el del Concili II de Lyon (a.1274), a més d'insistir en les "poenis purgatoriis seu catharteriis", planteja un tema nou: que les ànimes dels justos van al cel immediatament després de la mort, tot deixant pel dia del judici final el "reddituri de propriis factis rationem" (53). El llenguatge ha canviat notablement: és parla de les ànimes, com a subjecte de la benaurança i del càstig (54), ànimes que són purificades; ànimes que, en la Benedictus Deus

tològica: "... descendit ad inferos, resurrexit a mortuis et ascendit in caelum: sed descendit in anima, et resurrexit in carne: ascenditque pariter in utroque: ~~w~~anturus in fine saeculi..." (D.801).

(52) La qüestió en litigi va arribar al seu climax en el Concili de Florència, l'any 1439, quan després de moltíssimes dificultats, es va firmar el decret "Laetentur caeli", de caràcter unionista (Cf. H.RONDET, o.c., pp.99-102). p.

(53) Cf. H.RONDET, o.c., pp.59-65.

(54) La fórmula és: "mox in caelum recipi", "mox in infernum descendere" (D.856-859). L'ànima humana és objecte d'atenció dogmàtica en el Concili de Vienne (a.1312), quan, contra els errors d'Oliu, es declara que "quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit censendus" (D.902).

H.RONDET (o.c., pp.79-90) ens presenta la síntesi del pensament de Sant Tomas, com a pensament preponderant de l'època: "Comme celle d'Augustin, l'eschatologie thomiste est commandée par une idée de la créature raisonnable. Dans l'ordre concret, la créature spirituelle est faite pour la 'béatitude', c'est-à-dire pour posséder Dieu et pour jouir de Lui... L'homme, lui, n'est pas esprit pur... Cependant lui aussi est esprit. Il a une âme spirituelle, incorruptible, immortelle. Aux preuves métaphysiques de l'immortalité de l'âme s'ajoute l'argument tiré de l'appétit de la béatitude... Le progrès dialectique l'amène à postuler non seulement une vie future, mais cette béatitude que donne la vision immédiate de Dieu... L'état d'âme séparée pose plus d'un problème au philosophe, mais il ne saurait être définitif, tout ce qui est contre nature ne pouvant durer indéfiniment. Si l'on en croit des notes d'auditeur, saint Thomas serait allé jusqu'à dire que si l'on nie la résurrection, on défendra difficilement l'immortalité de l'âme... Quoi qu'il en soit, dans l'ordre concret qui est nôtre, l'idéal de l'homme n'est dans la béatitude d'un esprit désincarné, mais dans la ressemblance au Christ ressuscité, premier-né d'entre les morts, cause exemplaire, cause efficiente et cause finale de notre propre résurrection. En lui et par lui s'opère la libération de la mort, celle du corps comme celle de l'âme, Saint Thomas souligne fortement le caractère social de la béatitude; celle-ci, qui est la fin de la créature raisonnable, ne

(a.1336), reben mox post mortem la retribució essencial, entesa, en el cas dels benaurats, com a visió beatífica, que és "nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente" (D.1000) (55), ànimes que, al cel, segons el Concili de Florència (D.1305), "intueri clare ipsum Deum trinum et unum", ànimes que, segons el Concili Lateranense V (a.1513), són immortals (D.1440) (56).

peut se trouver que dans le règne de Dieu, société harmonieuse de ceux qui jouissent de la vision béatifique, c'est-à-dire dans l'Eglise triomphante, sans ride ni tache, corps mystique arrivé à sa parfaite stature et comprenant avec les hommes toute l'assemblée des anges fidèles. La résurrection glorieuse est le terme dernier du désir humain, mais elle n'aura lieu qu'à la fin des temps. Que deviennent dès lors les âmes au lendemain de la mort? Saint Thomas ignore les hésitations de ses devanciers. Il ne partage pas les erreurs des Grecs sur ce point. Pour l'essentiel, les sanctions de la vie morale commencent dès l'instant qui suit la mort. Après la mort, en effet, il n'y a plus de mérite ni de démérite possible. D'autre part, il n'y a aucune raison de renvoyer à la fin des temps la récompense ou le châtement d'une âme immortelle. On conçoit donc qu'il y ait après la mort un jugement particulier, distinct de ce jugement général où le Christ exercera sa prérogative de Juge universel... Les âmes qui n'ont aucune faute à expier entrent immédiatement en possession de l'héritage qui leur a été promis, c'est-à-dire de la vision Dieu face à face, qui est la vie éternelle... L'état des réprouvés constitue une terrible antithèse à cette béatitude... Cependant, il y a péché et péché. Seul le péché mortel détourne l'homme de sa fin dernière. Le péché véniel ne fait que le retarder dans la poursuite de cette fin... On comprend donc la nécessité du Purgatoire, où les âmes, dégagées des illusions terrestres, se dégagent peu à peu de l'esclavage de biens sensibles... La division tripartite entre le Ciel, l'Enfer et le Purgatoire n'épuise pas tous les aspects de l'escatologie individuelle. Il ne faut pas oublier les Limbes, où sont relégués les enfants morts sans Bapême... La doctrine des Limbes comporte un autre aspect. Sanctifiés par avance par la grâce du Christ, les justes de l'Ancien Testament ont dû attendre leur récompense aux Limbes des Patriarches, distincts des Limbes des enfants... La passion et la mort du Sauveur étaient requises pour que les âmes puissent entrer en possession de la béatitude, à plus forte raison la résurrection est-elle nécessaire pour que soient glorifiés les corps... Sans donner de raisons démonstratives, il maintient que, sauf les exceptions admises, personne ne ressuscitera avant que le Christ revienne pour juger les vivants et les morts. Ce retour se situe au terme de l'histoire du monde... L'Eglise, épouse du Christ, sera révélée dans sa gloire à la fin des temps, l'univers ayant été purifié par le feu... Le dogme comporte l'identité du corps ressuscité avec les corps antérieur... Cette humanité nouvelle apparaîtra à la fin des temps... Alors, le temps finira, le mouvement des sphères s'arrêtera, la figure de ce monde passera et il y aura de nouveaux cieux et une nouvelle terre. La fin doit ressembler au principe".

(55) Cf. H. RONDET, o.c., pp.69-74. Recordeu que la Benedictus Deus és una definició dogmàtica, que, d'altra banda, no exigeix la fe en un estat intermedi.

(56) Cf. sobre el sentit d'aquestes darreres "definicions" -la de Vienne, la de Benet XII i la del Lateranense V-: C. POZO, Teología del más allá, Madrid 1968, pp.47-78 i 224-228; J.L. RUIZ DE LA PENA, La otra dimensión, Madrid 1975, pp.391-398; RATZINGER, Escatología, pp.130-136. Relacionat amb aquest tema, H. RONDET dedica un article, "Immortalité de l'âme ou résurrection des corps?" (o.c., pp.123-230), on tot citant E. LE ROY, Dogme et critique, diu: "La résurrection de la chair et l'immortalité de l'âme ne sont pas deux choses hétérogènes, mais l'immortalité de l'âme et la résurrection de la chair ont un sens cosmique; elles supposent une transfiguration totale de l'univers

Un cop iniciada l'Edat Moderna, l'Església es pronuncia a favor del Purgatori, en el Concili Tridentí (D.1820 i 1867). En temps de Lleó XIII, el Sant Ofici condemna els errors de Rosmini, que fan referència a qüestions escatològiques (D.3223, 3224, 3236-3240). El mateix Lleó XIII, en l'encíclica "Mirae caritatis", parla de la "comunió dels sants" (D.3363). I, finalment, el Concili Vaticà II ofereix una amplíssima referència als temes escatològics (57).

Capítol segon: Les escatologies secularitzades.

La revelació cristiana només coneix un més-enllà, que inclou a la vegada l'home-individu i el cosmos: el triomf definitiu de la gràcia salvadora. I aquesta gràcia, que l'home assoleix dins d'una temporalitat autèntica i amb possibilitat de determinar-se lliurement pel seu futur, es torna triomf definitiu a la fi del món (58).

El cristianisme té la pretensió d'anunciar i d'explicar el misteri de les coses darreres (59). Però també les altres religions han estat i són essencialment escatològiques, i tots els intents d'acusar-les de donar als homes unes categories il·lusòries, inventades per l'angoixa de l'home per a penetrar el misteri que inclou tota la seva existència terrenal, no han aconseguit apagar la flama de l'esperança (60).

(57) Cf. POZO, o.c., pp.9-47. L'autor tracta especialment el problema de l'escatologia còsmica: "Quedan, sin embargo, abiertos dos problemas, que guardan entre sí una estrecha dependencia. ¿Qué relación existe entre el 'cosmos' actual y aquellos cielos nuevos y tierra nueva de que habla 2Pe 3,13? ¿Que tipo de influjo ejerce en la preparación de ese 'cosmos' futuro el trabajo humano, el esfuerzo por mejorar este mundo en que vivimos?" (pp.127-135).

(58) Cf. Diccionario teológico, col.206-209 i 483-484.

(59) El més-enllà revelat necessita una hermenèutica, car l'escatologia cristiana no és una gnosi, sinó més aviat Jesucrist. Bé que Ell "ha parlat" d'esdeveniments darrers, només ell en sap el secret: vivim en la ignorància. No oblidem que l'objecte de l'escatologia cristiana és el "Déu de l'esperança" (Rom 15,13). L'escatologia cristiana coneix un llenguatge de futur, el de Jesucrist, ja que "ell és la nostra esperança" (Col 1,27).

(60) Enfront de la insistència del missatge bíblic, que parla del més-enllà, l'home viu avui particularment preocupat pel futur. Caldria llegir El futuro de la esperanza, on el rabbi EMIL L.FACKENHEIM cita ARTHUR KOSTLER quan diu: "La condición humana ha cambiado porque desde ahora en adelante la destrucción total de la raza humana es una posibilidad con la que todos tenemos que vivir", p.79; i també ~~la-e-ite~~ caldria llegir J.M.CASTELLET, Lectura de Marcuse, quan diu: "apenas hay hoy ni en la misma economía burguesa, un científico o investigador digno de ser tomado en serio que se atreva a negar que, con las fuerzas productivas disponibles hoy, es posible la eliminación material e intelectual del hambre y de la miseria", p.18.

CAPPS (o.c., pp.26-27), quan parla dels factors que, segons ell, es troben implícits en l'escola de l'esperança, diu: "A estos factores hay que añadirle por lo menos otro más, el cuarto, que es el desarrollo dentro de una conversación que ha estado ardiendo en las escuelas y los pensadores influenciados por Hegel desde la mitad del siglo XIX. Dos tendencias llaman particularmente la atención: 1) la maduración del pensamiento utópico desde Saint-Simon, Auguste Comte, Sismondi, Fourier, Weitling, Proudhon, Louis Blanc, y tanto Karl Marx como Friedrich Engels; y 2) la preocupación por la proyección,

La tasca que ens proposem ara és la de resumir els "components escatològics" del pensament profà. I ho farem en dues parts. En la primera, veurem l'intent d'explicar el futur de l'home, a partir del fenomen de l'existència. En la segona, examinarem el corrent filosòfic que s'interessa pel futur mateix, i que, des d'ell, intenta d'explicar l'existència.

L'home, com l'ésser que es confón amb el seu projecte.

La pregunta sobre el futur es troba instal·lada al cor mateix d'una gran part del pensament filosòfic actual (61). D'aquesta preo-

a veces interpretada como cumplimiento de los deseos, otras veces como ilusión, desde el libro de Feuerbach La esencia del cristianismo, que es la más amenazadora de todas las críticas de la religión. La escuela de la esperanza une de manera interesante estas dos orientaciones del siglo XIX. La atención por el progreso utópico y los alegatos referentes a las semejanzas entre religión y proyección llegan a influenciarse mutuamente. En ambas discusiones Feuerbach y Marx actúan como los catalizadores más destacados"; i afegeix: "A causa de su imaginación creadora y la nueva combinación de intereses que esta imaginación es capaz de llevar a cabo, Bloch ha representado una capacidad mediadora... No consiste simplemente en que Bloch haya conseguido que el marxismo pueda degustarse teológicamente. Tampoco en que haya apoyado inesperadamente afirmaciones que han sido siempre parte de la tradición teológica... Al mismo tiempo, la novedad de Bloch, especialmente en Das Prinzip Hoffnung, se compone de rasgos familiares... Estos ingredientes de la representación de Bloch son semejantes a los que dominan las tendencias que ya hemos visto. Están presentes en la nueva conciencia de las características formativas de la fe bíblica. Sirven como influencias en el proceso, o en la filosofía regulada por la realidad del cambio. Su incorporación en cualquier informe esquemático hace que éste se modele de acuerdo con la progresión lineal u horizontal. Además, desarrollan el interés por el futuro... Ludwig Feuerbach se pronunciaba contra los sueños dirunos porque veía en ellos un sustituto del trabajo. Para él, sólo se podía vencer la pobreza y la alienación humanas por medio del trabajo. Pero Ernst Bloch no considera los sueños diurnos como escapatoria de los esfuerzos para vencer la alienación, sino por el contrario, como instrumento de reconciliación. Aquí está la diferencia. En Bloch se da una apertura a las realidades de la imaginación, aspecto del que carecían tanto la postura de Feuerbach como el marxismo primitivo. En esa apertura se produce una modificación a la oposición original frente a la religión" (pp.30-32); i, finalment: "En este nuevo contexto, no se considera la religión como una de las maneras más o menos fidedignas de explicar la naturaleza de las cosas. La religión no tiene por qué sufrir en la expectación de verse obligada a explicar por qué las cosas son como son. Por el contrario, la religión está unida al cambio y no a la interpretación. Obra como instrumento de soporte y de catálisis para llevar a cabo y estabilizar lo nuevo. Inspira toda una nueva serie de imágenes que el cambio desea realizar. En este nuevo marco, bajo los auspicios del cambio, la religión no tiene por qué discutir con ninguna ciencia, ni con la ciencia en general, como si fuera fuente autorizada de la descripción de estado de las cosas. No necesita luchas en ese contexto, no porque haya sido derrotada, sino porque no le pertenece" (pp.45-46).

(61) Diu RUIZ DE LA PEÑA (La otra dimensión, pp.12-13): "La posteficacia del pasado se abre en el presente a la preeficacia del futuro. El hombre es ahora por algo (por lo que ha sido) y para algo (para lo que será)... Más aún: si el ser humano, en cuanto sujeto del tiem-

cupació en neix, d'entre altres, el corrent filosòfic, que s'ha anomenat "existencialisme" (62). HEIDEGGER, per exemple, afirma que el futur és el fenomen primari de la temporalitat pròpia i original (63).

Cal, però, començar una mica més lluny. Els pensadors, que, d'alguna manera, poden ser contabilitzats en la nòmina de l'existencialisme (64), inicien la seva reflexió tot establint la relació entre

po, es en devenir, habrá que reconocer entonces que pasado y presente están en función del futuro. Si, en base a su ser espíritu encarnado, no puede resignarse a soportar el tiempo como destino, sino que debe estructurarlo como tarea, es forzoso reconocer el primado de la dimensión 'futuro' sobre las otras dos, en la comprensión de su existencia en el tiempo. El futuro ejerce hoy una fascinación universal. Desde que la filosofía existencial describió al hombre como el ser que se confunde con su proyecto, no se ha cesado de invocar al futuro desde las más variadas perspectivas. En el hombre, la presencialidad es vista cada vez más ahincadamente como potencialidad... En realidad, la emergencia de la dimensión de futuro en la humanidad de nuestros días no ha hecho más que tematizar, con indudable lucidez, un dato de experiencia que trasciende la coyuntura histórica: la conciencia que el ser humano tiene de su finitud. Conciencia que le impele y le protende hacia una incansable autosuperación. Si la imagen y el estímulo del futuro es capaz de reactivar las energías del presente, ello es debido, en último análisis, a que el hombre se capta en su autopresencia como entidad inconclusa, definitiva, en camino hacia una plenitud oscuramente presentida desde la raíz de su contingencia absoluta". Cf. **Jambé J. ALFARO**, Esperanza cristiana y liberación del hombre, Barcelona 1972, p.17.

(62) Una de les millors síntesis de l'existencialisme, contemplat des de la perspectiva cristiana, és la de R. TROISFONTAINES, Existentialisme et pensée chrétienne, Paris-Louvain 1948. Els trets fonamentals d'aquest corrent filosòfic són exposats per M. SOLER PALA, Existencialismo y esperanza en la teología de la muerte, Madrid 1972, pp. 7-8, d'aquesta manera: "A principios de nuestro siglo surge el existencialismo, un movimiento filosófico que imprime su huella en muchos campos de la cultura y también en la teología. El tema central y constante de dicho movimiento lo constituye la existencia humana concreta, aquel modo de ser personal que escapa a todo intento de universalización y objetivismo... Los pensadores preocupados por la filosofía de la existencia adoptan una postura un tanto polémica contra la razón. Al menos en cuanto ésta tiende a conceptualizar y universalizar las manifestaciones del ser humano personal... El existencialisme da realce a la existencia individual, a la subjetividad y a la libertad... La ideología existencialista no es estrictamente racional. Con todo, no puede negarse que es una filosofía. Ha impulsado a muchos hombres, a descubrir experiencias impensadas en el interior de la propia conciencia. Porque la vida -proclama dicha filosofía- hay que conquistarla en cada momento de modo personal. Así se conocerá su significado o ausencia de significado".

(63) El punt de partença és la possibilitat ontològica de l'existència humana, que, en contra de com ho pensa SARTRE, no és el no-res, sinó el do original de l'ésser, en el qual s'arrela, i que es dona en forma de temporalitat: mentres l'home viu en aquest món, existeix en la dinàmica ~~creadora~~ de la possibilitat creadora, actualitzada en el temps (M. HEIDEGGER, Sein und Zeit, Tübingen, 10^a ed. 1963, pp. 329ss)

(64) Fer-ne una sola llista seria molt arriscat. Si de cas, es podria posar com a centre d'interès, per exemple, l'esperança. G. MARCEL invocaria el "misteri" -i no el "problema", com ho faria M. DE UNAMUNO-; K. JASPERS parlaria de les "situacions-límit", que són les situacions extremes de "captivitat", que l'home viu en aquest món, del seu ser-en-el-món, que diria M. HEIDEGGER. Les coses, però, es compliquen, quan es tracta de l'Absolut: per SARTRE i per CAMUS, l'existèn-

"existència" i "essència": l'home "existeix" -i aquest és un fet que no necessita ser demostrat i gaudeix, per tant, d'una prioritat metafísica-, i en la seva existència concreta s'obre a l'ésser, que liés donat com una tasca; l'"existència", pròpiament, no és un medi per a ser, sinó més aviat la "radicació" i la "constitució" de l'home en l'ésser. L'"existència" és una possibilitat oberta a l'ésser, que es fa present i es realitza d'una manera encarnada, és a dir, com la forma concreta i personal de l'existir de l'home en el món. L'encarnació, que és l'esdeveniment misteriós pel qual una essència preu cos visible, fa possible la participació de l'home en l'existència i en l'ésser, en la mesura en què hom l'accepta positivament, és a dir, en la mesura en què esdevé l'acte fonamental de l'existir humana, en la mesura en què esdevé consciència espiritual. Per això, la possibilitat existencial, que es realitza en la limitació i en la imperfecció, és una possibilitat en situació de risc (65).

cia no té sentit ("Tot existent neix sense raó, es desenvolupa per debilitat i mor per atzar", diu Sartre a La Nausée, p.174, Paris 1943); segons MARCEL, l'Absolut és la referència que fonamenta la possibilitat indefinible i original de ser més, pròpia de l'existir humà; HEIDEGGER identifica l'Absolut amb el coratge d'assumir l'angoixa de la finitud i de la culpabilitat. Aleshores, l'esperança -o la desesperança- esdevé l'actitud existencial fonamental. Després d'analitzar el fenomen humà d'allò que Marcel anomena l'espoir (i que Laín Entralgo ha estudiat amb profunditat), S.ALONSO SALAZAR, en el seu llibre Teología del acto de esperanza (Madrid 1974, pp.39-40), diu: "La esperanza es radicalmente una apertura o disponibilidad confiada ante y en la realidad de la experiencia del ser... La disponibilidad o apertura interiores inauguran una vida de comunidad y de comunión. Pues el hombre es un ser participado. Su existir es un 'co-existir! En esta vida de comunión llega el hombre a alcanzar la experiencia de su ser, del ser del mundo y del Absoluto. Es entonces cuando el hombre es capaz de trascender su propia voluntad y su propio conocimiento, para llegar a la afirmación interior de la originalidad, inexhaustibilidad y perdurabilidad del ser que el hombre vive en su experiencia interior. La esperanza viene a ser el acto presente de quien efectivamente cree en esa perdurabilidad e inexhaustibilidad de un ser que está abierto al futuro. En este ser tiene su origen la confianza del hombre y este mismo ser aparece como la dimensión futura, por obra de la esperanza, del existir auténtico y perdurable del hombre. Este ser ha de ser testimoniado y cumplido a lo largo de todo el existir del hombre en el mundo. La esperanza constituye la fuerza de testimonio y el principio interno de cumplimiento de dicho ser". L'autor dedica les pp.40-50 als elements fonamentals en l'acte de l'esperança humana, i les pp.50-54, a l'esperança com a superació de l'angoixa i de la desesperació.

P.TILLICH, a Le courage d'être (traducció de l'anglès, editada per Casterman, l'any 1967) parla de "les formes existentialistes du courage d'être soi-même" (pp.124-137), i de "l'existentialisme d'aujourd'hui et le courage du désespoir" (pp.138-150): "Le courage du désespoir, l'expérience de l'absurde et l'affirmation de soi en dépit de tout cela sont manifestes chez les existentialistes du XXe siècle. L'absurde est leur problème à tous... La philosophie existentielle donne la formulation théorique de ce que nous avons découvert comme étant le courage du désespoir dans l'art et la littérature... Le courage est affirmation de soi 'en dépit de' et le courage d'être soi-même est l'auto-affirmation du soi comme tel. Mais il faut poser cette question: Qu'est-ce que ce soi qui s'affirme lui-même? L'existentialisme radical répond: Il est ce qu'il se fait. C'est tout ce qu'il lui est possible de dire parce que tout ce qu'on pourrait ajouter restreindrait l'absolue liberté du soi".

(65) Diu ALONSO SALAZAR (o.c., pp.31-32): "El riesgo pertenece al existir del hombre, y este riesgo debe ser positivamente aceptado..."

Aquest corrent de pensament, que hem anomenat "existencialisme", coneix, és cert, els dos grans principis operatius de l'ésser de l'home en el món: la llibertat i la comunitat (66). Però l'altra són, més aviat, portadores de desesperança (67). Com a tal, la una i l'altra es troben bloquejades per la mort, omnipresent al llarg de l'existència(68), que desautoritza l'autenticitat

El miedo, la angustia y la desesperación serán consecuencias de las distintas posturas del hombre ante su posibilidad creadora. El hombre puede abrirse a la trascendencia y al mundo del misterio; entonces su encarnación es vista a la luz del espíritu y ésta aparece como un don, como llamada y como posibilidad efectiva de ser más y más plenamente. El hombre, puede, así mismo, vivir en la negación de lo espiritual; entonces su existencia carece de la fuerza creadora del espíritu. La encarnación no será ya una esperanza cierta, nacida de la certeza del riesgo, sino un optimismo convertible en angustia y en desesperación".

(66) Només Gabriel Marcel, d'entre els "existencialistes" més importants i donada la seva condició de creient, considera positivament la llibertat i la comunitat. ALONSO SALAZAR (o.c., pp.33-35) resumeix el pensament de Marcel d'aquesta manera: "El hombre es un ser abierto a la creación de su existencia. Sobre la efectividad de la apertura decide la libertad personal de éste. El existir humano es posibilidad indefinible y original de ser con más perfección. El descubrimiento, la aceptación o el rechazo de esta posibilidad fundamental dependen de la libertad del hombre. Es que el hombre no es libre de lo que se refiere a su ser fundamental. Pues sin contar con su libertad ha venido él al mundo, tiene un cuerpo que él no ha elegido, está limitado a un tiempo, a un espacio y a unas circunstancias de vida que le han sido impuestas. No obstante, el hombre ha de obrar libre y responsablemente sin aniquilar el elemento necesario de su existencia. El debe más bien vivir en la libertad interna de lo necesario. Es aquí donde radica la tensión del hombre entre la libertad de su espíritu y la necesidad de este espíritu en cuanto encarnado y existente en el mundo... El hombre, aun teniendo la consistencia del ser personal, necesita vivir en el diálogo y en la entrega con respecto a los demás seres. Pues es en el encuentro con éstos donde la creación ontológica de su existencia es realizada. En este encuentro llega el hombre a descubrir al ser único y a participar conscientemente en dicho ser. En la tensión entre lo que el hombre es personalmente y la necesidad de abrirse y de entregarse al mundo de los demás seres, radica una condición previa a toda verdadera esperanza. Realidad maravillosamente expresada por Marcel bajo la fórmula 'espero en ti para nosotros'. Es que el hombre espera (esperanza) individual y personalmente cuando él espera en los demás".

(67) TILLICH (o.c.pp.145-147) diu: "Heidegger dans son Sein und Zeit l'œuvre qui garde son importance philosophique propre quoi qu'en puisse dire Heidegger dans sa critique et sa rétractation) décrit le langage du désespoir en termes philosophiquement exacts. Il élabore avec soin les concepts de non-être, de finitude, d'angoisse, de soufisme, d'«avoir-à-mourir», de culpabilité, de conscience, de soi, de participation, etc. Après quoi il analyse un phénomène qu'il appelle «résolution». Le mot allemand correspondant, Entschlossenheit, suggère le symbole de l'ouverture de ce que l'angoisse, le conformisme social et la fermeture sur soi avaient verrouillé... Sartre tirera du premier Heidegger des conséquences que le Heidegger tardif n'accepterait pas. Mais on peut se demander si Sartre était en droit historiquement de tirer ces conséquences. Il était plus facile à Sartre qu'à Heidegger de le faire, car à l'arrière-plan de l'ontologie heideggerienne on trouve un concept mystique de l'être qui n'a pas de signification pour Sartre... L'homme est ce qu'il se fait. Et le courage de l'être soi-même est le courage de faire de soi ce que l'on veut être".

(68) Diu SOLER PALA (O.c., p.11): "La personalización de la muerte

del futur veritablement humà. Si hem de fer cas a SARTRE, amb la mort tot s'acaba, i la mateixa vida és un autèntic absurd (69).

es uno de los temas capitales del existencialismo filosófico... El existencialismo ha subrayado la presencia y la acción continua de la muerte en el interior de la vida misma. Así queda personalizada. En cambio, si vida y muerte se conciben como dos cosas completamente heterogéneas se acaba por caer en la lógica de Epicuro? 'La muerte no es nada con respecto a nosotros; cuando la muerte existe, ya no existimos nosotros'. Pero el existencialismo está en las antípodas de esta afirmación, que, en el fondo, no pasa de ser un ingenioso sofisma. La muerte acompaña toda nuestra existencia desde su primer instante. El hombre muere en cada momento. Tener un día más significa en realidad tener un día menos en el cupo de nuestra vida".

(69) "Concebida así, la muerte quita todo el sentido a la vida. La vida es, en efecto, proyecto y espera; el término debiera ser fruición y reposo. Pero jamás se llega a este término. Estamos irremediabilmente condenados a unas conquistas sin sentido y a unos anhelos sin cumplimiento. La muerte interrumpe, desde el exterior, la propia realización. Suprime la búsqueda y al mismo sujeto que busca. Toda espera de la muerte resulta ininteligible, puesto que negaría la vida misma", diu SOLER PALA, p.16.

No tots els "existencialistes" pensen de la mateixa manera. JASPERS, per exemple, concedeix a la mort la categoria de llenguatge de la transcendència, precisament perquè és "límit màxim". Com observa J.L.RUIZ DE LA PEÑA, en el seu llibre El hombre y su muerte, Burgos 1971, pp.94-104, Jaspers "ve en la muerte una posible apertura a la transcendencia... También en Jaspers es la existencia el tema central de su inquisición. Pero es de suma importancia no confundir esta noción de existencia (Existenz) con la de Dasein... Mientras que el Dasein es o no es ahí, la existencia 'no es, sino que puede y debe ser', está caracterizada por su apertura; es existencia posible (mögliche Existenz); a saber, un ser puesto en presencia de su propia posibilidad, que se va haciendo real paulatinamente, hasta 'llegar a ser realmente o perderse'... No hay posibilidad alguna de que yo pueda coincidir un día conmigo mismo; nunca estoy acabado, consumado totalmente". Jaspers assenyala dos lligams d'aquesta "existència possible", que soc jo, amb els altres éssers: la comunicació i la historicitat, dels quals en neixen les "situacions-límit", la més important de les quals és la meva mort. "A aquél que existe en el seno de la situación-límite, la muerte se le presenta como una realidad dialéctica: es lo próximo y lo lejano, enemiga y amiga, en el movimiento de sus contenidos contradictorios. Ciertamente para el querer vivir, que mide el ser por el criterio exclusivo de la duración, la muerte puede ser sólo enemiga, puede sólo conducir a la desesperación sin salida. El tentativo epicúreo de huir al terror que ella provoca se revela vano en la presencia del no ser. Igualmente las representaciones de un más allá, la falaz promesa de la inmortalidad que conforta nuestra ~~señ~~ de vida con las representaciones de una eternidad temporal, no hacen más que corroer el carácter de situación-límite que tiene la muerte. La única postura digna del existente es el arrojo (Tapferkeit) ante ella, como indeterminada posibilidad del ser-uno-mismo... Sólo de la nada del Dasein, que la muerte comporta, puede venirme la certeza de la verdadera existencia, que, apareciendo en el tiempo, no es temporal. A partir de la certeza de ser de la existencia, es posible dominar el insensato afán de vivir (que aniquila la existencia misma) y conquistar la tranquilidad ante mi muerte... En resumen: la vida más auténtica apunta a la muerte, la vida mediocre es angustia ante la muerte. Arrancado el velo de la apariencia, una nueva verdad de la muerte se descubre: ella no es sólo límite sino ~~cmpleción~~ ~~cmpleción~~. La situación-límite no queda suprimida sino sobrepasada. La existencia descubre en ella, finalmente, la profundidad del ser, al ir hacia ella como a su raíz y a su seguro refugio: su carácter extraño se ha desvanecido. No me es dado instalarme en otra

Evidentment, la vida, tot i que amb la mort tot s'acaba, no és necessàriament un absurd. HEIDEGGER pensa que el Dasein -existència llençada al món per la seva facticitat i projectada endavant pel seu comprendre- assoleix la seva pròpia perfecció amb la imminència de la mort (70), que és la seva més autèntica i darrera possibilitat (71). La inseguretats i l'angoixa, que aquesta mort desencadena en el Dasein, faciliten el "descobriment" de l'èsser (72), i la

vida más allá de la muerte, porque sólo conozco la existencia en el mundo; pero me es dado saberme más que cuerpo y más que muerte. 'La muerte era menos que la vida y exigía arrojo. La muerte es más que la vida y ofrece hospitalidad' (Philosophie II, Berlin 1932, p.228)".

(70) La mort, segons Heidegger, no és un esdeveniment, que encara no és i que vindrà un dia des de fora de l'home, sinó una imminència (Bevorstand): és allò que fa que l'home sigui un ésser-per-a-la-mort (Sein zum Tode) i allò que és revela en els tres moments de l'existencialitat (Verstehen - Befindlichkeit - Verfallen) del Dasein, com la possibilitat de no poder ser més en el món.

(71) Heidegger distingeix, en el Dasein -l'existent humà singular i concret-, dues situacions: l'autenticitat i la no-autenticitat, de la qual es pot salvar per mitjà de l'angoixa. Doncs, bé, la mort, d'una banda, fa que el Dasein es trobi despulpat de tota mena de relació amb els altres existents i totalment referit a ell mateix, i, de l'altra, "el correr al encuentro de la muerte, talante del ser auténtico del Dasein, libera a éste de la dictadura del anónimo 'se', empujándole hacia su posibilidad más propia (más individuante), irreferible (aislante de los demás existentes), intrascendible (ordenadora y jerarquizadora de las posibilidades restantes, trascendibles y relativas, a ella misma). Además, la certidumbre de la muerte no se deja suplantar por un saber empírico, exterior, que no se refiera de modo inmediato al propio ser. Apareciendo la muerte como la posibilidad siempre inminente, mas nunca planificable o previsible respecto a su cuándo, inaugura en el Dasein, junto a la continua inseguridad en cuanto a su ser, el sentimiento de la angustia" (RUIZ DE LA PEÑA, o.c., p.85).

(72) Diu RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.87-89): "El papel positivo de la muerte como acceso al ser arranca de su indisponibilidad. Siendo ella el existente (Seiend) más existente de todos, es empero aquél sobre el cual el hombre no puede disponer. De este modo le demuestra a éste que no es el señor absoluto de los seres, que ni siquiera lo es de sí mismo. Con ello la muerte se convierte en puerta que se abre sobre la exacta comprensión de la verdadera esencia del hombre y que remite a éste al ser mismo, por encima de los meros existentes. Pero la muerte es revelación del ser en un sentido aún más profundo. Es 'el cofre de la nada... como cofre de la nada, esconde en sí la esencia del ser. La muerte es, como cofre de la nada, el abrigo del ser'... ¿En qué sentido encubre la muerte el ser? En tanto que 'cofre de la nada'; ella sólo en la mediación de la nada manifiesta el ser, que se presenta indirectamente en el hundimiento de los existentes, es decir, en el modo de la nada. Por otra parte, la muerte revela al ser. Siendo la aniquiladora de los existentes, ofrece al hombre la posibilidad de liberarse de la opresión que éstos ejercen sobre él y de encontrar, por ende, el puro ser en sí mismo. En la muerte alumbra el ser con la máxima claridad, se patentiza agudamente qué significa ser, en vez de no ser. Por eso 'la esencia de los mortales es una llamada de atención a aquel mandato... que manda venir a la muerte. Esta, como posibilidad extrema del mortal Dasein, no es fin de lo posible, sino el más señero abrigo (el congregante encubrir) del misterio de la revelación que llama'. I cal notar que Heidegger pensa d'aquesta manera, no tan sols en el Sein und Zeit, sinó també en els escrits molt posteriors: Holzwege, de 1953, i Vorträge und Aufsätze, de 1954: la única diferència que hi ha és allò que ell mateix anomena die Kehre (la inversió), que consisteix en un canvi de perspectiva del Dasein

possibilitat privilegiada d'aquest existencial, que és la mort, es revela com a principi constituent de totes les altres possibilitats.

Entre HEIDEGGER i SARTRE hi han notables diferències. El primer diria: perquè la mort és la referència irreferible del Dasein, s'ha d'afirmar que la mort és la plenitud del Dasein; la mort és el darrer acord d'una melodia. SARTRE reaccionaria dient: la mort no és l'acord darrer d'una melodia; la mort és imprevisible, no es pot esperar, no m'hi puc preparar, és l'aniquilació sempre possible de tots els meus possibles, roba el sentit de la vida, és com una expoliació, és el triomf de l'altre sobre meu, no pertany a l'estructura ontològica de l'ésser; en tot cas, és el silenci que segueix al darrer acord d'una melodia...

I també n'hi han, de diferències entre HEIDEGGER (i JASPERS) i MARCEL. Aquest -i només ell (73)- afirma clarament la transcendència, tot i que confessa no saber ni poder pensar res sobre el més enllà de la mort. Amb la seva teoria del "ser i tenir" (com més tinc, menys sóc, i al revés), Marcel veu la mort com la forma més alta de l'existent humà, perquè és el cas límit d'aquesta dialèctica entre el ser i el tenir. Li puc agrair, a la mort, que m'arrenqui del temps i de mi mateix, i que m'introdueixi en el meu ésser per l'expoliació del tenir. Realment, la mort destrueix el 'jo' i el 'tu', com a existents que no són, i crea el 'nosaltres'. Així, doncs, no resta res del meu existent, més enllà de la mort? De cap manera: JO seré. La mort és la prova de la qual en sortiré purificat.

L'existencialisme és, o vol ser, evidentment, un humanisme (74).

(73) He citat només el pensament dels grans prohoms de l'existencialisme, entre els quals el mateix Marcel no hi volia figurar. N'hi han d'altres, de pensadors, que d'alguna manera haurien de ser escoltats aquí, en tant que preocupats pel sentit de la mort. Heus aquí unes cites d'UNAMUNO: "Vive en nosotros el recuerdo de las personas queridas que se nos han muerto; pero al morir nosotros, morirá ese recuerdo? Moriremos nosotros, y quedará nuestro recuerdo en la tierra. ¿Qué es ese recuerdo? Y al morir las personas que guarden piadosa memoria de nosotros, morirá en la tierra nuestro recuerdo" (Diario íntimo, Madrid 1970, p.25); "Puesto que la muerte es el término natural de la vida, el camino natural de esta es ir a aquella, y su natural luz la luz de su fin. Sólo se comprende la vida a la luz de la muerte. Prepararse a morir es vivir naturalmente" (ib., p. 27); "Muerte. Nada se destruye, todo se transforma -dicen a modo de consuelo. La materia está en perpetuo cambio. Y del mismo modo -se añade- no se pierde la materia del espíritu. Nuestras ideas no se pierden, van a fructificar; dejamos los efectos de nuestra labor. Cuanto hacemos queda de una manera o de otra. Todos contribuimos al progreso. ¡Triste consuelo! Y mi yo, mi conciencia propia ¿qué es de ella? ¿qué es de mí, no de mi materia? Si yo desaparezco del todo, si desaparece mi conciencia personal, con ella desaparece para mí el mundo. Si mi yo no es más que un fenómeno pasajero, un fenómeno pasajero es el mundo en que vivo" (ib., pp.122-123). En Del sentimiento trágico de la vida, Madrid 1945, p.793, deia: "Decir que todo es Dios, y que al morir volvemos a Dios, mejos dicho, seguimos en El, nada vale a nuestro anhelo; pues si es así, antes de nacer, en Dios estábamos, y si volvemos al morir a donde antes de nacer estábamos, el alma humana, la conciencia individual, es precedera".

(74) Diu TILLICH (o.c., pp.131-137): "La révolte existentialiste du XIXe siècle est une réaction contre l'abandon du point de vue existentialiste qui avait commencé le début des temps modernes... Avec la tentative hégélienne d'interpréter toute la réalité selon un système d'essences dont l'expression plus ou moins adéquate serait le monde existant, la tendance essentialiste de la philosophie moderne touchait à son sommet. L'existence était résolue en essence: tel qu'il est, le monde est rationnel. L'existence est l'expression né-

Un humanisme, naturalment, en el qual hi juga un paper important el concepte de "futur". SARTRE defensa el caràcter humanista del seu existencialisme (75): la llibertat, que crea els valors, és il·limitada, i té com a funció la de projectar l'home vers el seu futur; l'home no és res més que el seu projecte, i l'ésser que l'home construeix en el seu projecte és definitiu i indestructible, i és, finalment, un absurd (76). El "futur" de la futurologia existencialista és el futur inscrit en el mateix "projecte de l'ésser": és exactament el "futurus". I el "futur" d'aquesta futurologia, marcada per l'excés de la subjectivitat (77), resta aïllat i inoperant davant

~~6555~~aire de l'essence. L'histoire manifeste l'être essentiel dans les conditions de l'existence: sa marche peut être comprise et justifiée. Un courage qui surmonte les aspects négatifs de la vie individuelle est possible pour ceux qui participent au processus universel dans lequel l'esprit absolu se réalise lui-même... La révolte contre la philosophie essentialiste de Hegel s'est accomplie avec l'aide des éléments existentialistes qui, bien que sous forme atténuée, ~~appar-~~tenaient à Hegel lui-même". Tillich cita, aleshores, Schelling, Kierkegaard, Feuerbach i Marx; i continua dient: "Mais le plus important de tous les existentialistes fut Nietzsche qui, dans sa description du nihilisme européen, donna l'image d'un monde où l'existence humaine est tombée complètement dans l'absurde. Les philosophes de la vie et les pragmatistes s'efforcèrent de déduire la séparation du sujet et de l'objet de quelque chose qui précède l'un ~~de~~ l'autre, 'la vie', et d'interpréter le monde objectifié comme une négation de soi de la créatrice... Ce fut la menace d'une perte infinie, à savoir la perte de leur individualité personnelle, qui conduisit les existentialistes révolutionnaires du XIXe siècle à prendre les armes. Ils se rendaient compte qu'un processus était en cours qui transformait les gens en choses, en fragments d'une réalité que la science pure pouvait soumettre au calcul et que la technique pouvait dominer. Le courant idéaliste de la bourgeoisie pensante faisait de la personne un contenant dans lequel les universaux trouvaient place de façon plus ou moins adéquate, tandis que son courant naturaliste voyait dans la personne un champ vide où les impressions sensibles pénétraient et dominaient selon leur degré d'intensité. Dans les deux cas le soi de l'individu est un espace vide et le porteur de quelque chose qui n'est pas lui-même, quelque chose d'étranger par quoi le soi est aliéné de lui-même".

(75) Cf. el seu llibre L'existencialisme est un humanisme, Paris 1946.

(76) Cal recordar les dues categories fonamentals de l'ontologia de Sartre: l'être-en-soi i l'être-pour-soi. A L'être et le néant (Paris 1948), afirma: "la réalité humaine est désir d'être-en-soi" (p. 653); i afegeix: "La réalité humaine est souffrante dans son être, parce qu'elle surgit à l'être comme perpétuellement hantée par une totalité qu'elle est sans pouvoir l'être, puisque justement elle ne pourrait atteindre l'en-soi sans se perdre comme pour-soi" (p.134); "l'homme est une passion inutile" (p.708).

(77) MOLTSMANN ho veu així: "... ocurre que la factibilidad técnica y organizativa de todas las cosas y relaciones ha hecho desaparecer del mundo de la naturaleza, de la historia y de la sociedad lo divino como trascendente. El mundo se ha convertido en el material de la conformación técnica por el hombre. Los dioses de una metafísica cosmológica han muerto. El mundo no le ofrece ya al hombre ni una patria in un albergue acogedor. En su lugar ha aparecido una 'metafísica de la subjetividad' (Heidegger), en la cual el mundo objetivo está sometido a la planificación por el sujeto humano... Ella le ha descubierto al hombre su libertad, al contraponerle al mundo como obra posible de sus manos. Mas con ello le asigna también a la vez al hombre la responsabilidad respecto a este mundo. El mundo es dejado de manos de la razón del hombre. La salvación de la humanidad del

del "futur d'aquest món", en les seves dimensions històrica i cosmològica (78). Aquesta futurologia ha fet possible, com és sabut, la síntesi teològica d'en Bultmann (79)

El futur, com essència de l'existència humana.

Així com l'existencialisme cal veure'l, en el seu conjunt, com una reacció en contra de l'essencialisme hegelianà, també ho és, una reacció en contra, el marxisme (80).

hombre en la cultura industrial se ve, por ello, en el cultivo y en la elaboración de esta metafísica de la subjetividad... Pero se plantea el problema de si esta 'filosofía de la reflexión de la subjetividad', como la denominó Hegel, no desgaja al sujeto humano, de una manera romántica, de las circunstancias petrificadas, abandonando éstas a sí mismas en su petrificación inhumana, vacía de sentido, e intentando salvar al individuo en sí mismo. En esta metafísica... parece encajar también aquella teología que cultiva el culto de lo absoluto -culto que se ha vuelto insustancial en las relaciones sociales- como trasfondo trascendente de la existencia humana moderna. Es aquella teología que se presenta como 'doctrina de la fe' y que encuentra el lugar de ésta en la subjetividad trascendental del hombre. Es una teología de la existencia humana, para la cual la 'existencia' es la relación del hombre consigo mismo, tal como resulta en la 'reflexión total del hombre sobre sí mismo'... En esta teología la fe cristiana se vuelve trascendente frente a toda conexión de sentido comunicable socialmente... Se relaciona ante todo con la 'comprensión de sí mismo' del sujeto humano del mundo técnico. 'Dios' es para ella no un Dios del mundo, o de la historia, o de la sociedad, sino más bien lo incondicionado en lo condicionado, el más allá en el más acá, lo trascendente en lo aquí presente (Bultmann)" (TE., p. 402-406)

(78) "Martín Heidegger parte de la concepción histórica propia de la filosofía de la vida de Dilthey. Sin embargo, para él el 'fallo fundamental' de toda concepción histórica filosófico-vital consiste en que la 'vida' misma no fue convertida ontológicamente en problema. Por 'existencia' se entiende exclusivamente el ser del hombre o -más tarde- aquello en lo que el hombre encuentra el ser y lo tiene. Con ello la 'vida insondable' es sustituida, para él, por el ser-ahí, tal como se muestra a un análisis fenomenológico. La historia no funda ya sus raíces en la creadora insosdabilidad de la vida, sino en la historicidad de la existencia... ¿Qué concepción de la historia se deriva de este fundamentar la historia en la historicidad radical del existir humano? ... La auténtica historicidad entiende la historia en la ciencia histórica 'como el retorno de lo posible, y sabe que la posibilidad sólo retorna cuando la existencia es en franquía para ella en la reiteración resuálta, en el modo de la mirada y bajo la forma de destino individual!.. Ahora bien, al fundamentar la historia real en la estructura formal de la historicidad de la existencia humana, ocurre que los movimientos realmente ocurridos, las individualidades y las conexiones de aquella historia, se desvanecen... De nuevo tiene lugar una aniquilación de la historia en nombre de la 'historicidad' y en la labor de la interpretación existencial de la historia. El enigma de la historia es la historicidad de la existencia humana, y el hombre se sabe, en su historicidad, como su solución" (MOLTMANN, o.c., pp.231-236).

(79) Cf. MOLTMANN, o.c., pp.74-89.

(80) Es molt interessant de llegir l'estudi d'en Bloch (El futuro de la esperanza, pp.63-70) sobre l'itinerari del pensament occidental, des de Parménides a Hegel. "El pensamiento garantiza la realidad... Consecuentemente, el pensamiento y la existencia están hechos de la

La reacció de l'existencialisme, protagonitzada en el seus inicis per Kierkegaard (81), posa més en relleu el pensament d'en Hegel:

a) El punt de partença o el Sitz im Leben de la preocupació filosòfica de Hegel és l'experiència de les contradiccions de la consciència moderna (82): per a reconciliar-les (83), Hegel emprà el mètode dialèctic (84). La cosificació i la subjectivitat són produc-

misma sustancia, es decir, de espíritu". Cita, aleshores, els sofistes i Sòcrates. "Sólo en la filosofía entonces -sólo en la investigación de las ideas- hay verdad. Esta existe no sólo hasta el punto de que el pensamiento y la realidad se tocan, se saludan, y se sustentan recíprocamente, sino también, en la correspondencia entre los distintos grados de claridad en el pensamiento y los diferentes grados de realidad en la existencia... La existencia se debilita cuando se rebaja el grado de pensamiento. El pensamiento más alto no es simplemente incapaz de decepcionar; es, al mismo tiempo, la realidad más alta". Els escolàstics, Leibniz i Schopenhauer continuen emprant l'esquema platònic de valor i ser: "el pensamiento y el ser se corresponden mutuamente. Se puede iluminar y hacer inteligible el mundo, gracias al pensamiento, porque el mundo es carne de su carne o, con mayor exactitud, espíritu de su espíritu". I afegeix: "El punto de retorno crítico se origina en otro sitio, concretamente a través de Descartes y Leibniz. El ordo aeternus rerum, que había sido asumido como 'dado' en el mundo medieval, pierde sus características catedralicias. La realidad no se construirá en adelante con movimiento ascendente hacia el summum bonum. Por el contrario, es un fenómeno de luz -una iluminación-. Las mónadas son ciudadanos del siglo XVIII. Pertenecen a la raza que se esfuerza por salir de la oscuridad a la luz... ¡El tiempo invade la catedral! A la jerarquía vertical de lo real se une la sucesión horizontal. (Por supuesto, la jerarquía también permanece). La conjunción ocurre de tal manera que se produce una ascensión, una evolución, que no se reduce al simple descubrimiento de la fruta ya madura después de haber roto la dura corteza. Por el contrario, ya que la luz posee propiedades de penetración se realiza el novum. Sólo la mónada suprema, llamada Dios, es luminosa por sí". Aquest racionalisme total es trenca novament: "El escepticismo se produce en razón de la apariencia contradictoria de la sustancialidad. Lo mismo acontece con la causalidad: ¿con qué derecho se transforma un post hoc en propter hoc? Kant, el Sòcrates de este escepticismo, no elimina todas estas dudas, sino que las coloca en el cuadro conveniente". Kant estableix la distinció entre el món fenomènic i el món noumènic, i Hegel supera aquesta distinció: "El mundo se convierte de nuevo en leibniziano; es unitario y total. Lo verdadero y lo real son idénticos. El sujeto no existe para decir una palabra en el proceso del mundo sino para comprender dicho proceso de acuerdo con su movimiento que lo invade todo... Volvemos nuevamente a Parménides, a la unidad de pensamiento y ser que está regulada por el proceso cósmico que todo lo abarca. La siguiente frase del prefacio a la Filosofía del derecho de Hegel mide sus dimensiones: lo que es racional es real, y lo que es real es racional".

(81) Hegel, en el Glauben und Wissen, de 1802, caracteritzava la "mort de Déu" com el sentiment fonamental de la religió de l'Edat Moderna, i hi va veure una nova interpretació del Divendres Sant: el dolor infinit i l'absència de Déu són només un moment de la idea suprema. "Kierkegaard no entendió esta dialéctica... Kierkegaard retornó al dualismo kantiano, y la radicalizó... El 'único' de Kierkegaard abandona la dialéctica de la mediación y recae en la pura inmediatez. Hasta en sus paralelismos verbales, la 'interioridad' de Kierkegaard es la 'conciencia ~~felis~~ infeliz' de la Fenomenología del espíritu de Hegel, pero arrancada de la dialéctica y abstraída de su movimiento. En la medida en que la conciencia infeliz del 'alma bella' se fija en sí misma y busca tanto la gloria como la trascendencia en su propia inmediatez,

tes de l'abstracció propis de la filosofia de la reflexió de la subjectivitat, i es condicionen mutuament d'una manera dialèctica.

b) En la Rechtsphilosophie, Hegel intueix la societat moderna com una societat emancipada, que només conté, respecte a les anteriors, allò que és necessari per a la unió dels individus entre ells en la satisfacció de les necessitats mitjançant el treball repartit (85): una societat en la qual l'Esperit (el Geist) es mou activament entre la cosificació i la subjectivitat, l'Esperit que és el principi dialèctic immanent, que condueix la "crisi" i fa la "història" (86).

fija a la vez el mundo objetivo en la rígida inmutabilidad de éste y sanciona sus relaciones inhumanas y ateas" (MOLTMANN, o.c., pp. 220-221).

(82) Es el tema d'un dels seus primers escrits, Glauben und Wissen. L'anti-kantianisme de Hegel es manifesta com una crítica de la filosofia de la reflexió de la subjectivitat transcendental, amb la qual Kant va eliminar l'escatologia cosmològica i històrico-salvífica del segle XVIII, i, per tant, va produir una evasió de la història.

(83) Aquesta fou la gran preocupació de Hegel: la reconciliació entre allò que és racional i allò que és real. Bloch ho diu així: "Algo ha cambiado en esta inversión categórica. Se trata de una ideología de paz con la realidad. Es decir, si todo lo que es real es racional, entonces todo está virtualmente en orden... La primera afirmación: todo lo racional es real, es tan revolucionaria como conservadora es la segunda: todo lo real es racional... Así, las frases hegelianas representan la izquierda y la derecha. A pesar de todo, la formulación total indica un retorno a la 'iluminación' en el sentido de Leibniz: fuera del ser-en-sí (An-sich-Sein) por medio del ser-fuera-de-sí (Ausser-sich-Sein) al ser-en-y-por-sí (An-und-für-sich-Sein). Sin embargo, existe una limitación: nuevamente el proceso de lo real es simple apariencia. Es una mera evolución. Sólo se ha desarrollado lo que existía desde siempre... No hay sorpresa posible ni futuro genuino. Hegel no tiene mucho bueno que decir del futuro. Para él es paja y viento, bruma y niebla, pero nada real. Para él, el mundo está terminado" (El futuro de la esperanza, pp.68-70).

(84) L.SEVE, en l'article Método estructural y método dialéctico, publicat a Dialéctica y Estructuralismo (Buenos Aires 1969, pp.119-121) descriu la dialèctica hegeliana amb relació amb la marxista: "Hay que tomar de una vez por todas conciencia de la arbitrariedad de toda 'solución' del problema del 'enderezamiento materialista' de la dialéctica hegeliana que desconozca la tesis, incesante y conscientemente reafirmada por sus autores, de Marx y Engels, y que Marx, por ejemplo, formulaba de este modo en su carta del 6 de marzo de 1868 a Kugelmann: 'La dialéctica de Hegel es la forma fundamental de toda dialéctica, pero sólo una vez despojada de su forma mística'. El punto de vista de Marx es perfectamente claro. Hegel descubrió la forma fundamental de toda dialéctica, pero concibió ésta, de manera idealista como movimiento del pensamiento, y consiguientemente desfiguró el movimiento real... Vemos, pues, que la erradicación de la dialéctica de su ascendencia hegeliana... conduce a alterar su contenido y, además, a cuestionar su existencia misma".

(85) Aquesta "privatització" de la societat moderna, clarament favorable al liberalisme polític i social, cal veure-la, des del punt de vista de Hegel, com un moment dialèctic entre cosificació i subjectivitat. Val a dir, tanmateix, que respon a la seva concepció de la temporalitat com externalització de l'eternitat.

(86) El modus d'immanència de l'etern en l'ésser el concep Hegel d'una manera semblant a Heràclit: com un cercle que es mou per ell mateix. Aleshores, la història fa referència a un més-enllà, que s'inclou en la mateixa història com a origen i com a fi. Tanmateix, el

La reacció marxista contra Hegel, passa per l'esquerra de FEUERBACH. L'esquerra hegeliana es fa aquesta pregunta: ¿què en resta de l'home i del món, si aquests no són més que la "realització" del Geist? Feuerbach vol demostrar que l'autèntica "reconciliació" s'ha de donar a nivell d'humanitat. I és aleshores quan Feuerbach denuncia la reflexió hegeliana com alienació: el Geist no és res més que la projecció de la immensa grandesa que l'home porta dins seu, i afirma: l'home és l'ésser suprem per a l'home. Quan l'home necessita "Déu" per a afirmar-se ell mateix, resta alienat.

Així, doncs, la tesi del procés dialèctic no és el Geist sinó l'home. Però Feuerbach, en destruir el "mite" de l'idealisme, no és capaç de donar un pas més per a destruir tot altre mite: i aleshores substitueix el "mite" Geist pel "mite" "Humanitat", que ell anomena l'Home Solidari.

La situació d'impasse només serà superada quan Marx descobreixi que l'home és un ésser realment històric. I així sorgeix el marxisme (87), que es distancia de Feuerbach pel seu "materialisme".

Resta oberta la qüestió de si Marx va pretendre, o no, situar-se en el terreny propiament dit de l'humanisme. El cert és, però, que hi ha un neo-marxisme, que practica l'auto-crítica marxiana (88) i

Geist no és indiferent al procés històric. Hegel concep aquest procés com la "realització" del Geist. El Geist, d'una banda, aconsegueix imposar-se, amb la seva "astúcia", al temps, però, de l'altra, fa que la seva "trascendència" quedi superada dialècticament pel mateix procés històric.

(87) Diu Bloch (o.c., p.70): "El espíritu del mundo desciende de la diligencia en el preciso momento en que él, el profesor Hegel, entra en el auditorio (o en el aula) de la universidad de Berlín. Pero esto no podía mantenerse. Es una idea que sólo puede haberse concebido en un manicomio. Además, la escuela izquierdista hegeliana, sobre todo a través de Karl Marx, uno de sus miembros, hizo una vez más una seria proposición al margen de la dialéctica. La realidad dialéctica es la realidad criticándose a sí misma. En ella acontecen verdaderamente cosas nueva. Cosas que nunca han ocurrido a hombre alguno. La dialéctica es el canon crítico del mismo mundo. No es el simple monólogo consigo mismo del espíritu del mundo, en el curso del cual este espíritu recuerda amablemente sus propias configuraciones. Se establece la dialéctica como un método crítico -un método de sublevación mordazmente crítico-: primero, algo va a suceder (lo que ocurre no se limita a una cabeza o se produce únicamente bajo un gorro de dormir); y segundo, al saber uno qué clase de contradicciones están ocurriendo (el que hacer utópico -ir en busca de cosas que nunca habían existido antes-) tiene un pie en la realidad, concretándose y mediando en el mundo. Sólo de esta manera, en este importante proceso autoanalítico de mediación, hay apertura hacia el futuro, el futuro genuino que representa algo más que un simple ir delante de nosotros. Sólo así se pueden realizar cambios concretos. En la tesis undécima de Marx sobre Feuerbach, se puede leer: "Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de modos diferentes; sin embargo, el problema ahora consiste en cambiarlo".

(88) Diu Bloch (o.c., pp.71-72): "Yo afirmo que el mundo está abierto, que una posibilidad objetivamente real existe en él y que no se halla simplemente determinado por la necesidad ni sometido a ningún determinismo mecánico. La intuición marxista degenera nuevamente en el fetiche rígido: primero, a causa de su excesiva depreciación del hombre individual, y segundo, por su noción de que el proceso del mundo casi puede seguir adelante sin nosotros, arrátrándonos por los pelos (valga la expresión), queramos o no movernos. De aquí que el marxismo no haya suministrado una garantía de la existencia de un futuro genuino, ni de una apertura igualmente genuina. Engels escribió El desarrollo del socialismo desde la utopía a la ciencia. El

s'auto-defineix com humanisme (89).

Per la seva importància, i per la proximitat amb la matèria del nostre curs, crec convenient d'analitzar breument l'humanisme que hi ha en la filosofia d'Ernst BLOCH, i la seva futurologia (90).

título es preciso. Existe un progreso que va desde la utopía abstracta hasta la ciencia. Pero también, en cierta manera, un progreso extrapolado desde la utopía a la ciencia que lleva a la supresión de todos los sueños, anticipaciones y esperanzas. En efecto, esta postura niega la existencia con sentido de pioneros que llevamos nosotros, seres humanos, en la frontera más avanzada del proceso del mundo. La apertura hacia el futuro es una gran categoría con cierto carácter de madrastra. Es preciso llegar más allá del horizonte, a aquella difícilísima esfera de la realidad, la esfera del novum. Y ésta no es la realidad en proceso (im Prozess Sein), ni la realidad que está presente (Vorhanden-Sein), sino la realidad del todavía no (noch nicht Sein). Esta es la esfera del novum, el lugar donde se miden las acciones, el reino del miedo así como de la esperanza".

(89) Pel que sembla, la categoria d'"humanisme marxista" o de "marxisme humanista" és aplicable només a aquells teòrics que, d'una banda, resten fidels a les tesis del materialisme dialèctic (la realitat és matèria; el món real és un món en procés; l'home i el seu treball són el moment decisiu de l'acompliment històric del món; l'home mateix només és matèria en procés; el motor de la història és l'economia i l'objectiu de la història és la humanització de la naturalesa i la naturalització de l'home), i, de l'altra, centren la seva atenció en la problemàtica de l'home i del seu futur individual, amenaçat per la mort. En aquest sentit, no haurien de ser contabilitzats com a "humanistes" els marxistes que, per exemple, com GILBERT MURY, que centra la seva atenció en la dialèctica naturalesa-activitat humana i en el problema d'una comprensió no teista de la realitat (cf. Le marxiste devant la mort: Suppl. VieSp (1966) 230-254), o com ALTHÜSER que, amb la seva versió estructuralista del marxisme, nega absolutament l'home com a subjecte de la història (cf. Réponse à John Lewis, Paris 1973). Tampoc no poden ser citats els post-marxistes de l'Escola de Frankfurt (principalment T.W. ADORNO i M. HORKHEIMER) que afirmen la superació de la mort per l'única via de la transcendència. Sobre l'humanisme de Marx, no hi ha consens (cf. L. SEVE, Marxisme et théorie de la personnalité, Paris 1974, 3a ed.); amb tota seguretat, Engels no fou un humanista (cf. Dialéctica de la naturaleza, México 1961).

Ens centrarem, doncs, o ens hauriem de centrar en el pensament dels anomenats neo-marxistes: GARAUDY (La alternativa, Madrid 1976, 3a ed.; Palabra de hombre, Madrid 1976; Perspectivas del hombre, Barcelona 1970; Del anatema al diálogo, Barcelona 1971, 2a ed.; Una nueva civilización. El proyecto esperanza, Madrid 1976; Marxismo del siglo XX, Barcelona 1970), MACHOVEC (Jesús para ateos, Salamanca 1974), GARDAVSKY (Dios no ha muerto, Salamanca 1972), SCHIFF (Marxismo e individuo humano, México 1967), KOLAKOVSKI (El hombre sin alternativa, Madrid 1970), MORIN (El hombre y la muerte, Barcelona 1974) i BLOCH.

(90) Les obres traduïdes de Bloch són: El principio esperanza, Madrid 1977-1980; El hombre como posibilidad, en Varios, El futuro de la esperanza, Salamanca 1973; Thomas Münzer como teólogo de la revolución, Madrid 1968; La fórmula "incipit vita nova": Diálogos 4 (1967) 85-96; Dialettica e speranza, Firenze 1967; Ateísmo nel cristianesimo, Milano 1971. És una llàstima que no hi hagi cap traducció assequible de Geist der Utopie, escrita l'any 1918, on l'autor, d'una manera molt directa, reflecteix les seves preocupacions pel tema de la mort.

Els estudis fets sobre Bloch, que més ens interessin són: J.L. RUIZ DE LA PEÑA, Muerte y marxismo humanista, Salamanca 1978; J.-M. G. GOMEZ-HERAS, Sociedad y utopía en Ernst Bloch, Salamanca 1977; J.

El punt de partença d'en Bloch és aquest: la realitat és matèria, i la matèria és possibilitat (91); la possibilitat real es fonamenta en una ontologia de l'ésser que encara-no-és (92); el coneixement pràctic és el gran mitjancer del procés de la matèria, i la consciència humana és el topos del món futur (93): món que consis-

MOLTMANN - L.HURBON, Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch, Salamanca 1980; a més, naturalment, dels comentaris del Mateix Moltmann i de Capps, a El futuro de la esperanza, de Moltmann, a Teología de la esperanza, i de J.ALFARO, a Esperanza cristiana y liberación del hombre, Barcelona 1972, d'entre altres.

(91) El mateix Bloch resumeix d'aquesta manera el seu pensament: "Hay que mirar el mundo como una tarea, como un modelo, como un intento para el que no hay ejemplos conocidos que seguir. El carácter inconcluso del mundo hace que la ciencia sea necesaria, esa ciencia especulativa y metafísica que posee una sensibilidad capaz de captar el cielo, que entiende que la construcción del mundo acontece en el cielo, y que lo edifica en ese sitio. Es una clase de ciencia que abarca el azul de la bóveda celeste y los rayos ultravioletas. Al mismo tiempo ha de reconocer que lo que de ordinario se llama realidad se halla rodeado de un océano gigantesco de posibilidad objetivamente real. La posibilidad no es un disparate. Es un concepto que puede definirse con exactitud: es condicionalidad parcial. El mundo no está completamente terminado; en cierto grado está abierto, al igual que las condiciones meteorológicas de mañana... Vivimos rodeados de posibilidades y no únicamente de cosas que existen... Me estoy acercando a la conclusión. Aludiendo nuevamente a la conocida distinción entre sujeto y objeto, el ser-que-todavía-no-es (noch nicht Sein) se manifiesta de dos maneras: primero, como algo que todavía no es consciente, y segundo, como algo que todavía no ha llegado a ser. El todavía no consciente en nosotros, el preconsciente creativo en nosotros, representa eso que todavía no ha llegado a ser objetivamente en tanto cuanto la futuridad genuina se halla contenida en él. Si no es así, se trata simplemente de una ilusión o de un disparate... La utopía es el sitio donde aparece lo todavía-no-consciente. El concepto de utopía no sólo se ha concebido en términos negativos, sino que también ha quedado restringido a la fábula política o utopía social... Pero el concepto no se agota aquí... A pesar de todas las cobardías, a pesar de todos los instrumentos de esclavitud, a pesar de todas las consolaciones de 'la otra vida', a pesar de la distribución injusta de los bienes de este mundo en correspondencia con una justa distribución de los bienes celestiales, a pesar de todo esto (lo cual puede ciertamente suceder), hay lugar para la conciencia y la obligación utópicas. En este extremo es preciso no ser mal interpretado con fines ideológicos, sino que es preciso eliminar todo cuanto pueda ser usado mal, de manera que sean posibles la iglesia, la religión, e incluso el ateísmo. El todavía-no-llegado-a-ser es algo que está pendiente en el proceso del mundo -en los procedimientos físicos, médicos, judiciales y teológicos- y no es posible oponerse a él u obligarlo; siempre está en suspenso. El sustrato de lo real hierve en el fuego dialéctico. Hay que hacer realidad la esencia en un mundo que no conoce el camino para conseguirlo y que, por consiguiente, necesita al hombre" (en El futuro de la esperanza, pp.72-75).

(92) Diu J.L.RUIZ DE LA PEÑA, Muerte..., pp.38-41: "Por materia se entiende aquí tanto la materia informis, el pasivo ser-en-posibilidad, como la materia formata, el ser-según-la-posibilidad... Bloch distingue cuatro clases de posibilidades: la posibilidad formal (das formal Mögliche), la posibilidad factual-objetiva (das sachlich-objektiv Mögliche), la posibilidad fáctico-objetiva (das sachhaft-objektgemäss Mögliche) y la posibilidad objetivamente real (das objektiv-real Mögliche), que viene a confundirse con la noción de materia dada más arriba como el ser-en-posibilidad... El Ser es 'ser en movimiento, transformable y en trance de transformarse'. Posee la capacidad de

teix en l'aparició de l'homo absconditus, món que és fabricat pel laboratorium possibilis salutis de la història, que, per això mateix, no està predeterminat, i que és dibuixat en la utopia (94), com

devenir, no està aún cerrado. Por ello, una visión de la realidad que se ciñese a los simples hechos establecidos sería poco realista, dado que la realidad misma aún no ha dicho su última palabra, la esencia no se ha manifestado. La única ontología realista es la ontología del aún-no: la materia no es Ser, sino aún-no-ser... El corazón del momento presente es un no (Nicht) en fermentación... No y nada son contradictorios... Junto al no y a la nada, es menester enumerar además el aún-no (das Noch-Nicht) y el todo (das Alles); se obtienen así los cuatro conceptos ontológicos fundamentales... El no designa el origen; el aún-no, la tendencia; la nada o el todo, la latencia de esa tendencia, que puede ser negativa o positiva respectivamente... La ontología clásica diferenciaba los diversos grados del ser según un esquema piramidal, de arriba a abajo; Bloch dispone esos grados no vertical, sino horizontalmente; no espacial, sino temporalmente... Porque el mundo es en proceso, el acto de la creación no se remonta al hito inmemorial de un comienzo de los tiempos, no es pura y simple arqueología; es un acto incesante e incesantemente renovado: cada instante puede ser, es, el instante genesiaco del fiat... Más aún; incluso en su inmediatez, el instante vivido es el menos 'experien- ciable' (erlebbar); sólo se capta totalmente en el instante siguiente. De ahí que, en rigor, no pueda decirse que el hombre se es ahora realmente presente a sí mismo, vive verdaderamente. Pues vivir es ser presente, y no un pre-estar-ahí. Por ello el instante vivido vale, en su oscura profundidad, como presagio del contenido final absoluto; a la vez que 'año cero del comienzo', todo instante 'encierra además en potencia el dato del cumplimiento del mundo'".

(93) "La esencia del universo es inaccesible (verschlossen) para sí misma; ha de ser mediatizada por el conocimiento, esto es, por la determinación de la ruta a seguir por el ser en proceso. Ahora bien, el conocimiento aquí mentado no debe ser lo que siempre ha sido: un saber contemplativo. Este saber concierne a lo ya sido, a lo concluso y cerrado, pero es ciego frente al porvenir. Se trata más bien de un saber activo, que atañe a la decisión sobre lo venidero y se enraiza en el proceso del devenir de la materia... En el hombre la materia se hace conciencia... La conciencia está limitada por el olvido; ésa es una de sus fronteras, mas no la única. Pues existe otra, que se ubica al lado opuesto del olvido, 'allí donde lo que hasta ahora no era consciente emerge'... En este último sentido se debe hablar de un genuino preconsciente (Vorbewussten), 'crepúsculo hacia adelante', correlato positivo del inconsciente (del ya-no-más-consciente), espacio donde se elabora la novedad; o más precisamente, del aún-no-consciente, que 'en su conjunto es la representación psíquica de lo aún-no-devenido!... Lo aún-no-consciente se nos revela como tal en el 'sueño diurno'... Mientras que el sueño nocturno es, ante todo, una regresión, y está poblado de fantasmas desdibujados e imágenes pre-lógicas, al sueño diurno le es propia la índole de la anticipación. Además el sueño despierto persigue denodadamente su objetivo; el 'pre-aparecer' (Vor-Schein) que se propone atañe a la posibilidad real, porque 'él mismo procede de un desplegarse del yo y del mundo hacia adelante'" (RUIZ DE LA PEÑA, o.c., pp.41-44).

(94) "A pesar del matiz peyorativo del término..., es ésta, para Bloch, una de las categorías centrales de su pensamiento, pues expresa con suma nitidez las potencialidades latentes en todo proyecto y toda realización. Descartado el 'utopismo' y la 'utopía abstracta', el término remite a los contenidos del 'sueño hacia adelante', deviene sinónimo de 'órgano metódico para lo nuevo, estado físico objetivo de lo emergente'. Se trata de una 'utopía concreta, históricamente mediatizada', anticipación de una posibilidad real... Al igual que Marx, Bloch renuncia a detallar sus contornos, aunque acumula

a novum ultimum (95). Món futur, que Bloch descriu com un procés tencat, o com l'autèntica fi d'un procés, en la qual es produirà la somniada reconciliació de l'home i la naturalesa (96).

los sinónimos en un intento de sugerirlos plásticamente" (RUIZ DE LA PEÑA, o.c., pp.47-48).

(95) "Por lo que atañe a esta expresión, Bloch deplora una vez más los extraños silencios de los filósofos al uso. Aun siendo una noción central en el proceso dialéctico de la realidad, 'la categoría novum no ha sido jamás definida de manera satisfactoria... El alba, el incipit vita nova, se ha concebido siempre (incluso en la filosofía vitalista) como un fixum'. Sucede así porque se sustraen al concepto al concepto sus dos cualidades específicas: la posibilidad y la finalidad. Nuestro autor propone la siguiente definición: 'novum: es la posibilidad real de lo aún-no-consciente, lo aún-no-devenido'. El novum no se produce por azar o por capricho; son precisas determinadas condiciones subjetivas y objetivas para que pueda salir de su estado de incubación; condiciones que, a fuer de marxista, Bloch califica como 'de naturaleza económico-social'. La categoría novum apunta prolepticamente a su consumación en un novum ultimum. Es cabalmente la aparición sucesiva de nova lo que impide que el novum ultimum sea simple restauración del primum (tramo postrero de la secuencia cíclica que anuda omega y alfa), o su restitutio in integrum. Por el contrario, el novum ultimum, la realización del 'último posible real', provoca la detención del proceso, pone término a su curso... Durante el curso del proceso el sueño diurno 'tiende, más allá de lo adquirido, hacia la posibilidad de un todavía-mejor. Una cima nueva surge detrás de la que se acaba de hollar; pero este plus ultra, lejos de ralentizar la evolución de la realización, no hace sino estimularla a conseguir su objetivo', la consumación" (RUIZ DE LA PEÑA, o.c., pp.48-49).

(96) "Nos topamos de nuevo con una tesis de carácter postulatorio. ¿Por qué debe descartarse la teoría de un perpetuum mobile? ¿Por qué hay que fijar un término absoluto a la génesis del mundo? Bloch no responde a tales preguntas; simplemente afirma la necesidad del ultimum para que la utopía tenga sentido" (RUIZ DE LA PEÑA, o.c., p.49). "Más concretamente: no se ve, en primer lugar, por qué el proceso ha de clausurarse con un punto final. Está fuera de discusión que tal postulado del término es una de las piezas maestras del logos blochiano, que se sirve de él para reconciliar por fin al sujeto-hombre y al sujeto-naturaleza, para sellar la abolición de toda contradicción, para alcanzar un cumplimiento sin melancolía, una esencia sin déficit en la fraterna universalidad del mundo devenido patria de la identidad... Bloch señala que sin tal término se condena al proceso a 'girar en el vacío', a desembocar 'en el infierno'. Pero podría respondersele (y de hecho así se le arguye desde la ortodoxia) que es más bien la aserción del novum ultimum lo que resulta altamente incongruente con una ontología homogénea del aún-no-ser. Si el mundo y el hombre son, por esencia, posibilidad abierta, en el momento en que se cierra la actuación de lo posible y desaparece el concepto mismo de posibilidad, la cobrada identidad del ser contradice a su estatuto, niega su esencia. El resultado final es: lo humano como lo cerrado, fijo, inmutable, lo que se había estigmatizado como inhumano; el homo absconditus como anti-hombre. A no ser, naturalmente, que se postule de nuevo una doble ontología: ontología del tránsito (definida por la posibilidad), ontología del término (definida por la identidad)... Aun concediendo que el proceso tenga un término, ¿cómo asegurar su salida sobre el optimum del totum antes que sobre el pessimum del nihil? Porque el nihil es el sinsetido, responde nuestro autor, y el sinsetido es la negación de la realidad. El mundo es real; la realidad es proceso; el proceso es real; la meta del proceso será real. A todo lo cual podría objetarse con Sartre: ¿y por qué descartar que la realidad sea absurda? ¿Por qué la realidad

Precisament, la fi d'aquest procés, com a novum ultimum, és allò que ha suscitat les més greus objeccions al projecte blochià: Bloch presenta com a terme del procés un éschaton "secularitzat" (97).

De fet, Bloch pretén resoldre aquestes objeccions presentant com alternativa la docta spes i l'exterritorialitat. De què es tracta exactament?

L'error fonamental de tota mena de materialisme, diu Bloch, es troba en el fet que tan sols veu la cosa, la realitat, el sensible sota la forma d'objecte o de contemplació; no com a activitat humana, com a praxi, no d'una manera subjectiva. La realitat existeix en forma de possibilitat no consumada, i la pre-consciència d'allò encara-no-esdevingut produeix en el psiquisme humà un correlat de l'ontologia de l'encara-no, que és l'esperança. Quan l'esperança sap el que vol, és a dir, quan es projecte conscientment vers el futur, aleshores assumeix una funció utòpica concreta, movilitzadora de l'acció humana en la història. Aquesta és la docta spes, que anticipa vivencialment el futur de la plenitud del món i cerca la pàtria de la identitat (98).

ha de tener sentido, ha de estar orientada teleológicamente? Caso de que así haya sido hasta ahora, ¿quién o qué avala la teleología hasta el final y garantiza el sentido en el final mismo? Así pues, la idea de un proceso finalizado, y finalizado en la plenitud del ser, evidencia una hipótesis precaria, no probada ni fácilmente probable; la docta spes se expone a ser trahada de decisionismo indoc-to, de puro voluntarismo, tan gratuito al menos como la fe religiosa a la que pugna por suceder" (id., pp.67-69).

(97) L'ateisme d'en Bloch no ofereix cap mena de dubte. L.HURBON (o. c., pp.72-78) diu: "El intento de 'antropoligización' de la religión, en Feuerbach, partía de una teoría del deseo en la que el mundo divino se presentaba como el desdoblamiento del mundo y del hombre... Pero si el ateísmo antropológico de Feuerbach representa un progreso respecto al ateísmo de los enciclopedistas, encierra todavía demasiadas ambigüedades y demasiados puntos flacos que Bloch, después de Marx, irá subrayando en su intento de legitimar una crítica marxista positiva de la religión... Lo que constituye el fondo del cristianismo, recuerda Bloch, es esencialmente su concepción de la escatología: la espera y la esperanza de un final de la historia como llegada del reino de Dios (o reino de paz y de justicia universal). Le toca a la filosofía de la utopía-concreta reflexionar sobre ese espacio -el reino de Dios venidero- en el que el hombre aplastado proyecta la realización fantasmática de sus deseos de liberación... Para superar verdaderamente la religión y, por consiguiente, para llegar a un ateísmo positivo y radical, no basta con dejar de creer en Dios, sino que además hay que preguntarse por 'el espacio vacío que deja tras sí la liquidación de la hipóstasis-Dios...'... El ateísmo al que apela el materialismo histórico y dialéctico tiene por tanto la obligación de recoger la herencia de las religiones, y especialmente la del judeo-cristianismo, a saber, el contenido de la esperanza en su totalidad, suprimiendo al mismo tiempo la realidad de la hipóstasis-Dios y de sus sucedáneos (culto al estado y a todas las mediaciones), que va contra el movimiento autónomo de las masas oprimidas hacia la transformación revolucionaria de su condición. La utopía-concreta es la única filosofía posible abierta por el marxismo: sólo ella puede preservarlo del nihilismo y del positivismo racionalista que abandonan a la insignificancia el campo de las posibilidades objetivas reales, que constituyen el horizonte del mundo y de la historia y se manifiestan en esa esperanza 'rebelde e invencible' del reino de la libertad".

(98) Diu RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.50-51): "Así definida, la esperanza se evidencia como un concepto meta-religioso. Las religiones han funcionado como opio del pueblo porque arrojaron el valor infinito

La mort, però, podria enboirar el novum ultimum de la docta spes. Bloch reconeix que la consciència del jo, i el seu caràcter prospectiu, produeixen, davant la mort, l'horror vacui. La pregunta és aquesta: ¿què passarà un cop instaurada la societat comunista? ¿existirà la necessitas moriendi en el regne de la llibertat? ¿o, la final, la mort també serà vençuda?(99). Bloch defensa el "non omnis confundar", i ho fa a partir de la tesi de l'exterritorialitat del nucli humà, que no emergeix durant el procés, i que ofereix a la mortalitat de la mort el seu encara-no, perquè sigui devorat. Però, ¿què passarà amb els qui han mort durant el procés? (100).

DEL HOMBRE a un ilusorio más allá; porque inventaron ese más allá para ahuyentar del más acá las reivindicaciones devidas a los seres humanos; porque pretendieron hacerse perdonar la injusta distribución de los bienes terrenos a cambio de una justa distribución de los bienes celestes. Pero en ellas palpitaba algo demasiado valioso para poder ser eliminado sin más: el deseo y la promesa de la salvación. Sobre todo en la escatología cristiana, ese algo cobra su más acrisolada expresión. De ella se obtiene, por una última decañtación de sus excrecencias míticas, la esperanza, la raíz auténtica de toda religión. Mas esta esperanza 'nunca más tendrá su objeto real en un Pater noster qui es in coelis'. Finis coronat opus. La obra de Bloch ha operado una múltiple inversión copernicana. Homo absconditus, y no Deus absconditus; regnum humanum, y no reino de los cielos; materia- mismo dialéctico, y no religión. Pero las negaciones funcionan por superación, más que por simple afán iconoclasta; los valores auténticos de lo negado se integran, potenciados, en una nueva Welt- anschauung; el marxismo mantiene su promesa de dar razón de toda la realidad; ofrece las respuestas a las preguntas eternamente recurrentes: '¿quién somos? ¿de donde venimos? ¿adónde vamos? ¿qué esperamos? ¿qué nos espera?'. Mas ¿son éstas todas las preguntas que asedian al hombre? Si en vez del plural usado por Bloch se emplease el singular, se obtendría el siguiente cuestionario: ¿adónde voy? ¿qué espero? ¿qué me espera? La respuesta inmediata, la única empíricamente verificable (la muerte), no es tal respuesta; es más bien el interrogante que deja en suspenso todas las respuestas hasta ahora logradas".

(99) "El horror de la muerte está, pues, plenamente justificado. Sin entrar, por el momento, en la posible relación de la tanatología de Bloch con la de Heidegger, no parece inútil advertir que el pensador marxista anuncia una y otra vez nuestro tema en términos de angustia. Por ello, la tarea que se impone ante la problemática de la muerte es doble: de una parte, habrán de explorarse 'las fuentes del posible ánimo para la muerte', deberá alumbrarse una 'lámpara sepulcral' o hallarse 'imágenes de esperanza contra la muerte'. En segundo lugar, se indagará la eventual existencia de una 'hierba de inmortalidad' que permita proclamar que 'la muerte ha sido devorada en la victoria', expresión paulina que Bloch glosa más de una vez... El secreto de la respuesta lo posee un personaje de nuestros días: el héroe rojo... Cuando la conciencia personal es asumida en la conciencia de clase, ya no resulta decisivo que a la persona se la recuerde o no el día de la victoria, que sobreviva o no hasta ese día... Al término del excursus sobre el héroe rojo se ha señalado que la actitud modélica de éste sólo es válida, por hipótesis, para el período revolucionario, y se planteaba la cuestión de si en la sociedad comunista la muerte no será sentida como algo terrible. La opinión de Bloch es terminante: aquélla, lejos de perder entonces su ominosa virtualidad, la acrecentará... En una comunidad donde los conflictos económico-políticos están resueltos, 'justamente por eso se hacen más notorias las indignidades de la existencia, desde las mandíbulas de la muerte hasta los reflujos vitales del aburrimiento y del hastío'" (RUIZ DE LA PEÑA, o.c., pp.53-61).

(100) "Con otras palabras: el núcleo de la existencia no se encuentra

El "futur" de les escatologies secularitzades.

El "futur" blochià és novum, i supera els límits d'una estricta tanatologia. Es, ben cert, un novum immanent, però la seva immanència no és categoritzable des del "futurus", sinó des del "adventurus". I és un novum ultimum, realment conclusiu, en el qual l'esperança tindrà encara molta feina a fer: salvar l'home de la mort en la pàtria de la identitat (101).

El "futur" dels existencialismes, estudiats anteriorment, no supera els límits d'una tanatologia, però, d'alguna manera, és novum, en tant que definició d'una existència plenament realitzada (102).

en el proceso y sus caducidades, ni es, por consiguiente, encontrado por éstas. Un ser que todavía no es-ahí (no es Da-Sein) puede tener a la muerte por vecina, pero no puede tenerla -en cuanto que ella es aniquilación de un Da-Sein- por destino. Por el contrario, si el núcleo aún cerrado de nuestra existencia se abriese, el proceso habría concluido y con él cesaría su inherente caducidad. En síntesis: la oscuridad del momento vivido (lugar de una 'mística cotidiana'), que oculta en su latencia lo más próximo y lo más profundo, el núcleo del existir mismo cual germen de 'lo aún-no-logrado', es una parábola de la muerte, un 'index del non omnis confunder'" (RUIZ DE LA PEÑA, o.c., pp.63).

(101) "¿Qué queda, pues, como resultado del proceso? ¿El cosmos o el logos, la materia o el espíritu? ¿La historia humana o la naturaleza extrahumana? La clásica alternativa... se ha planteado justamente por el hecho de que existe la muerte (la amenaza de un cosmos despojado por las muertes individuales) y existe la creencia en la inmortalidad (la esperanza en un espíritu evadido de esa fábrica de puertas que es el cosmos). Pero tal alternativa ha de ser desmontada por insuficiente. Un mundo sin hombre, en el que la historia humana fuese 'un mero episodio', sería una cosmicidad monstruosa, 'absolutamente ayuna de sentido'... Pero un reino del puro logos (hipótesis acariciada por las diversas especies de idealismo) no resultaría más inteligible; contra tal hipótesis milita 'el vigor inmanente, no trascendente, de lo cósmico'. La imagen bíblica de la nueva Jerusalén, 'el mito del eschaton', apunta en la dirección atinada: se afirma lo sobrehumano, pero concebido como poblador de una ciudad, como implantado en un espacio. 'El Espíritu no es derramado para una liberación extraña a la tierra... sino para una tierra mejor'. Ni cosmos vacío ni humanidad atópica, sino uno y otra en la utopía realizada: en la patria de la identidad" (RUIZ DE LA PEÑA, o.c., pp.64-65).

(102) Es en aquest sentit com BULTMANN interpreta el "futur" de l'existencialisme heideggerià. "Para Bultmann, que el hombre sea un ser histórico significa que le es posible moverse hacia un horizonte distinto de aquel en el que, en el momento actual, se halla encuadrada su existencia. Posibilidad radicada en su poder de decisión responsable. Esta decisión acontece cuando el hombre escucha la llamada de Dios. La respuesta afirmativa a esa llamada, que tiene lugar en la fe, supone un éxodo del pasado (del pecado) y un ingreso en la esfera de lo totalmente otro; del auténtico futuro que es Dios, en cuanto radicalmente distinto del hombre. La apertura del existente humano hacia el más allá, hacia el futuro (ontológico, no temporal), hacia Dios en definitiva, permite designarlo como 'ser escatológico'; la acción por la que Dios interpela al hombre y le incita a una respuesta en forma de decisión creyente, es 'el suceso escatológico'. El adjetivo 'escatológico' está justificado en esta acepción, piensa Bultmann, pues: la palabra de Dios pone término al mundo viejo del hom-

L'existencialisme de MARCEL (103) -i, d'alguna manera, també el de JASPERS- situa el "futur" al cor mateix de l'home, que en la seva consciència s'expressa ell mateix com a cridat a viure la pròpia existència i la dels altres en una comunió de futur: i això és l'esperança (104). Bloch, des d'una altra perspectiva, diu pràcticament el mateix, i explicita encara millor el "futur" de l'home com a coincident amb el "futur d'aquest món": en el seu cas, però, el principi-esperança resta seriosament amenaçat al excloure positivament el futur transcendent, més enllà de la mort (105).

bre; ese Dios percibido en su interpelación es el horizonte extremo de la existencia humana" (J.L.RUIZ DE LA PEÑA, La otra dimensión, pp. 24-25).

(103) Cf. ALONSO SALAZAR, Teología del acto de esperanza, on es citen les principals obres de G.Marcel, en les seves edicions originals: Homo viator, Paris 1963; Etre et avoir, Paris 1935; Journal métaphysique, Paris 1968; Du refus a l'invocation, Paris 1948. En traducció castellana, és molt recomanable El misterio del ser, Barcelona 1971.

(104) Cf. ALFARO, o.c., pp.17-24: "Cada hombre vive, en cuanto aspira y proyecta, es decir, en cuanto espera; lleva en lo más profundo de su conciencia la tendencia fundamental a 'ser más-sí-mismo', a realizarse ilimitadamente permaneciendo él mismo... El hombre no puede cumplir las decisiones de su libertad sino en su relación al mundo y a los otros. Como no puede tener conciencia de sí mismo sino mediante las representaciones objetivas, que lo ligan al mundo y a los demás hombres (mediación de su corporalidad), así tampoco puede hacerse a sí mismo en los actos de su libertad sino obrando en el mundo... La existencia del hombre no se agota en su conciencia y en su relación al mundo. En su misa estructura fundamental de 'espíritu-encarnado', cada hombre está llamado a la comunión interpersonal con los otros hombres... Comunión de futuro quiere decir comunión de esperanza... La dimensión apriórica de la esperanza se hace presente, nosolamente en el destino individual del hombre, sino también en el destino común de toda la humanidad... A la ilimitada capacidad creativa del hombre, radicada en su espíritu, corresponde el potencial ilimitado del mundo, que el hombre está llamado a descubrir y dominar progresivamente. El mundo es para el hombre y el hombre para el mundo. En la búsqueda del sentido ~~el-hombre~~ último de su existencia (tarea que se impone en la pregunta sobre sí mismo, implícita en su misma conciencia), el hombre debe comenzar por esta mutua relación 'humanidad-mundo'. Si esta relación se presentase como cerrada y totalizante..., la cuestión misma sobre la posibilidad del ser transcendente sería ilegítima; mejor dicho, ni siquiera podría emerger dentro del horizonte del preguntar humano. Si en la existencia humana hay algún signo de trascendencia, tendrá que aparecer dentro de la relación 'hombre-mundo'. Es aquí donde se revelará el sentido último de la humanidad y de la historia, es decir, el futuro de ambas".

(105) "El día en que el hombre dominara totalmente el mundo, no podría esperar nada... La marcha de la humanidad se detendría definitivamente... Al excluir Bloch la posibilidad de un futuro trascendente de la humanidad y afirmar un futuro de inmanencia puramente intramundada, no sólo ha desvirtuado totalmente su principio-esperanza, sino que ~~ha~~ reducido al hombre mismo y a la comunidad ~~ésmie~~ humana a la función de instrumento anónimo del devenir cósmico... El porvenir definitivo de la humanidad, si lo hay, no podrá ser conquista del hombre. Si lo hubiera, el futuro de la historia tendrá que ser, no un futuro histórico (inmanente a ella, intramundano), sino el futuro transcendente de la historia, algo 'totalmente-otro', anunciado en el mismo devenir histórico. Dentro de sí misma (dentro de la relación 'humanidad-mundo transformado por ella') la historia de la humanidad no puede alcanzar plenitud definitiva; estará siempre en marcha hacia el futuro" (ALFARO, o.c., pp.24-29).

Segona part: APROXIMACIO AL CONCEPTE "ESCHATON".

Capítol primer: Qüestions de vocabulari.

Si ens volem prendre seriosament la revelació neo-testamentària, ens hem de referir al conjunt de notícies que ens han deixat escrites sobre Jesús de Natzaret, uns homes que varen estar en contacte amb ell, més a dir, que tingueren l'oportunitat, irrepetible històricament, de fer una experiència personal d'allò que Jesús fou, i en certa manera encara ho és, com a presència viva del Déu invisible (Cf. Jo 1,14-18; 1Jo 1,1-3).

Ara bé, els primers cristians varen fer aquesta experiència formidable doblement condicionats: d'una banda, varen tenir que emprar les "categories conceptuais" -el Weltansschauung- pròpies del món jueu; i, de l'altra, particularment en la matèria que ens ocupa, no podien deixar d'estar sotmesos a les "exspectatives" o "horitzó de futur" del poble de l'Antiga Aliança.

Així, doncs, per a comprendre el sentit de la revelació cristiana de l'ESCHATON, hem d'analitzar primer allò que podriem anomenar "món escatològic dels jueus". Fent-ho així, no oblidem pas que el Déu que es revelà en Jesucrist, va parlar ja abans de moltes maneres, per mitjà dels Pares i dels Profetes... (Cf. Hebr 1,1-2).

En aquest primer capítol, examinarem el significat tècnic de dos grups de paraules: els mots que tradueixen els conceptes bíblics de "temps de l'home" i "fi del món", i els mots que serveixen per a expressar la fe i la confiança en l'acció escatològica de Déu.

Significació dels termes que configuren el concepte bíblic de "temps".

La reflexió teològica dels predicadors deuteronomics (1) i dels savis (2) sobre el "temps" suposa una clara opció a favor de la perspectiva qualitativa, que inclou l'avui (3), en relació al "passat" i

(1) Cf. H.W.WOLFF, Antropología del Antiguo Testamento, Salamanca 1975, pp.121-124.

(2) Cf. H.W.WOLFF, o.c., pp.125-128.

(3) "El cambio más importante que se produce del Antiguo al Nuevo Testamento, a través de los Setenta, consiste en la connotación cuantitativa que adquieren los términos chronos y aion, que se debe esencialmente a la apostación de la ideología apocalíptica. El kairos del Nuevo Testamento y los Setenta corresponde en general al uso cualitativo de yôm en el Antiguo Testamento... Sobre la base del detallado análisis realizado por este autor acerca de la terminología más destacada que se ha desarrollado en torno al término veterotestamentario yôm..., se podría sugerir una diferenciación más apropiada. La única distinción realmente significativa que cabría aplicar a los datos bíblicos -plenamente científica además desde el punto de vista de una metodología lingüística global- sería la que diferencia dos perspectivas, una cuantitativa y otra cualitativa, ante el fenómeno del tiempo... La perspectiva cuantitativa ve el tiempo como una sucesión de entidades esencialmente conmensuradas -un determinado número de días, meses o años- susceptibles de ser medidas por un mismo patrón, lo que permite tabularlas matemáticamente... La

al "futur". El Yahvista i el Còdex Sacerdotal ens instrueixen sobre el sentit de la història (4). I el Deutero-Isaïas aprofundeix en el futur com a "nou" (5).

1.- CHRONOS i KAIROS. AION.

Els Setanta empen normalment "chronos" per a significar "el" temps, un temps "indeterminat", a vegades una part del temps, un instant.

"Kairos" vol dir el temps "concret", "oportú" per a fer una acció determinada, i té sovint una significació teològica (6).

perspectiva qualitativa ve el tiempo como una sucesión de experiencias esencialmente únicas, inconmensurables; para esta perspectiva, el día es una unidad que se capta y se concibe primariamente conforme al acontecimiento que le confiere carácter singular. Es importante advertir que el término yôm muestra una clara prioridad de uso sobre otros vocablos que sirven también para designar el tiempo, como 'et, tanto desde el punto de vista lexicográfico como desde el literario. Ello quiere decir que yôm es un término puramente temporal, mientras que 'et (que habitualmente se traduce por 'tiempo') se refiere primariamente a una situación y sólo por extensión al elemento temporal específico que podría formar parte de una situación dada. Cuando analizamos las combinaciones en que entra el término yôm, encontramos que abundan en los conjuntos historiográficos y proféticos, pero resultan más escasas en los sapienciales o apocalípticos. Si estudiamos las combinaciones en que entre 'et, por el contrario, vemos que son pocas en los primeros conjuntos y más numerosas en los segundos. Yôm es un término neto y específico; 'et resulta más general y vago. Por otra parte, el desplazamiento de yôm a 'et discurre paralelo al que se produce en la literatura hebrea, que abandona lo historiográfico y profético en beneficio de lo sapiencial y apocalíptico, dos tipos literarios que tienden a generalizar la experiencia humana y a catalogar la realidad cósmica" (S.deVRIES, El tiempo en la Biblia; Concilium 162(1981)173-174).

(4) El Yahvista concep el temps en funció de l'activitat de l'home en la creació (Gen 2,7), i accentua la idea de començ (Gen 4,26; 6,1; 9,20; 10,8; 11,6; 13,3) i de novetat (hadaš): Gen 8,22; Ex 1,8. Diu WOLFF (o.c., p.120): "La historia es para el yahvista, por tanto, una sucesión cambiante y cambiabile, dirigida hacia una meta determinada. Esa historia considerada como tiempo ofrece al hombre ante todo el don de poder vivir. El yahvista utiliza, sin embargo, raramente la palabra 'et. Aparece con sentido cronológico en locuciones compuestas: Gen 8,11; 24,11; Ex 9,18. Usa el término también -y esto más en consonancia con su interpretación fundamental del tiempo- en locuciones como: 'Tiempo de recoger el ganado' (Gen 29,7); 'tiempo del parto' (Gen 38,27), teniendo entonces 'tiempo' el sentido de ocasión propicia".

El Còdex Sacerdotal té preferències per la cronologia i per les genealogies, les toledot (Cf. WOLFF, o.c., pp.120-121; és el yôm fet per Déu i regalat a l'home: Ex 34,21).

(5) Cf. WOLFF, o.c., pp.124-125: "allò que vindrà en el futur" -habba'ot (Is 41,22) i també 42,9; 43,19 "allò que és nou" -hadasot-; l'autor afegeix: "En este contexto el antiguo concepto 'olam adquirete teològicamente una importancia profunda", tot significat una realitat "definitiva" (40,8; 51,6.8; 54,8; 55,3ss).

(6) El deuteronomista, segons WOLFF (o.c., pp.122-124), "el que olvida la reflexió sobre la historia que se ha vivido, se deja escapar el futuro ya en el hoy (Dt 8,19)... Según los predicadores deuteronómicos el hombre que vive vigilante en el hoy está, por consiguiente, profundamente ligado al acontecimiento que precedió a su generación y asimismo a lo que suceda en el futuro. Esa solidaridad le es

Excepcionalment, dirà el deuteronomista: "Ben segur, doncs, que si escolteu obedients els meus preceptes que jo avui us precric, estimant Jahveh, el vostre Déu, i servint-lo amb tot el vostre cor i amb tota la vostra ànima, enviaré al seu temps la pluja a la vostra terra, la primerenca i la tardana..." (Dt 11,13-14).

El temps "amagat" i "desconegut", perquè és el "temps més llunyà, present o futur", és l'olam, que els Setanta tradueixen per aion (cf. Sal 93,2). L'home no pot viure un temps com aquest (Gen 3,22).

2.- TELOS i ESCHATON.

L'home necessita "temps" per a complir la seva vocació: hi ha una tensió entre l'arché i el télos. Però no és gens clar que la Bíblia empli el mot télos en el sentit de "la fi dels temps" (7).

Heus aquí perquè el tecnicisme ESCHATON no pot ser invocat per a significar el caràcter conclusiu de la història (8).

posible en cuanto miembro del pueblo de Dios. Pero atendiendo a la palabra que 'hoy' se proclama y reflexionando sobre la historia de los padres, se decide el futuro de su vida, Dt 29,28 desarrolla y condensa las reflexiones sobre el presente, el 'pasado' y el futuro... Lo oculto significa lo futuro y lo manifiesto designa la palabra de promesa y orientación proclamada en la historia que está ante nosotros. Aquí se percibe otra idea de los tiempos, diferente de la que nos es familiar. Esto se ve aún más claro en un lenguaje corriente en el antiguo testamento. El israelita considera los tiempos anteriores como algo que tiene delante, mientras que nosotros pensamos tenerlos detrás, en cuanto que ya han pasado (Sal 143,5). Lo contrario ocurre con el futuro. Para el israelita no está 'ante' él, sino a su espalda ('ahar). Yahvé dice en Jer 29,11... El 'aharit designa lo futuro en cuanto se halla detrás y me sigue. Este concepto se conserva algo en nuestros términos 'ascendiente' y 'descendiente'. Se presenta al hombre como un viajero a través de los tiempos que marcha hacia el guburo caminando de espaldas. Alcanza la meta orientándose por lo que está ante él. Esta historia que tiene ante sí le está manifestando al Señor del futuro".

(7) La Bíblia no coneix explícitament un mot per a significar aquest final de la història. El text de Gen 49,1 s'hauria de traduir com "els temps que seguiran", i no com "la fi dels temps". Més encara, la predicació profètica no exigeix necessàriament un final de la història. RUIZ DE LA PEÑA escriu (La otra dimensión, pp.57-58): "Con el profetismo, la teología israelita de la promesa conoce una nueva etapa. Desde el libro de Amós, se introduce en la literatura inspirada el elemento explícitamente escatológico. Es menester advertir, con todo, que lo 'escatológico' no tiene que ser concebido aquí, necesariamente, como lo situado más allá de la historia. En efecto, que el fin sea intrahistórico o metahistórico es accidental en este momento de la evolución de las ideas. El acento reposa sobre la índole de cumplimiento definitivo de la promesa: he ahí lo que el profetismo proclama... Es lícito, pues, hablar de una escatologización de la promesa en los profetas sin reclamar un anuncio del término temporal de la historia, y sin entrar en la discusión de si el profetismo clásico conoció o no tal término. Pues a la noción de télos es esencial la idea de objetivo alcanzado, de promesa cumplida -y eso es lo que leemos en los profetas-, mientras que el dato de la supratemporalidad no bastaría, por sí solo, para definir el fin".

(8) En realitat, el terme és emprat pels Setanta per a significar "la part de darrera", "darrera", "després", i les seves variants "posterior", "futur", "darrer", "la darrera vegada". Però mai no és usat en un sentit tècnic per a significar l'esdeveniment darrer que posarà fi a la història. Com a substantiu, l'éschatos és un atribut divinal: "Jo sóc, jo primer, jo també darrer" (Is 48,12).

Una cosa molt diferent és la qüestió de l'apocalíptica canònica. A l'expressió de llargària indefinida del regne del Messias, de Mi 4,7: "des d'ara i per sempre", Daniel hi afegeix: "La seva dominació és una dominació eternal, que no passarà mai, i el seu regne no serà mai destruït" (7,14). I és en aquest context que cal entendre, per exemple, l'expressió de Dn 11,40-12,13: "el temps de la fi", un "temps" creat per Déu, amb discontinuïtat respecte al "temps dels homes" (9).

Significació dels termes que configuren l'esdeveniment escatològic.

Pel creient, la història no és un retorn al començament, sinó una progressió, marcada per les visites de Déu, per a jutjar el món i salvar els fidels. Així, el "dia" és una expressió privilegiada de la intervenció de Déu en la història: assenyala un fet històric (= el triomf de Déu sobre els seus enemics), que és commemorat, anunciat i actualitzat en el culte (10).

(9) RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.60-62) afirma que l'apocalíptica inspirada contribueix a la configuració conceptual de l'escatologia bíblica, "con la decisiva aportación del elemento conclusivo de la historia terrena como integrante de la escatologia revelada" (cita dues vegades MOLTSMANN, Teología de la esperanza, pp.177-179 i 137); afegeix: "Con otras palabras: la promesa y el Dios de la promesa coinciden. Al término del secular proceso de desarrollo de la escatología bíblica, se constata que el objeto de la palabra promisoría de Dios no es un cierto número de bienes exteriores, materiales o terrenos. Su elemento medular es la relación religiosa Dios-hombre: a ella se orientaba la alianza y ella es la que ha ido destacándose cada vez más nítidamente en el transcurso de las diferentes etapas. Dios será el Dios de los hombres, como éstos son el pueblo de Dios: esta estipulación del pacto de alianza, subyace a todas las épocas y todas las teologías de la promesa, se va desplegando en la conciencia de Israel y constituye el motivo conductor y la meta final de su dinamismo religioso. En rigor podría decirse que, para la esperanza de Israel, el propio Dios es su éschaton... Por lo demás, conviene no olvidar que este polo magnético de la historia, localizado más allá de ella, no devalúa los contenidos immanentes de las aspiraciones humanas; más bien los utiliza una y otra vez, y por cierto no tan sólo como revestimiento simbólico de un don distinto, sino más bien como permanente concreción real del don último y definitivo. El estudio del origen y evolución de la escatología bíblica verifica el principio (señalado en la introducción de este libro) de la necesaria conjunción inmanencia-trascendencia y confirma el carácter antibíblico de una supuesta oposición entre escatología e historia".

(10) De VRIES, a l'article citat de Concilium, diu: "El culte israelita se interesaba más por el tiempo como un quantum, es decir, por la repetición cíclica de unos días especiales en el calendario litúrgico. Un ejemplo valdrá por todos. En Lv 23 tenemos la regulación sacerdotal de las festividades de Israel, entreverada en un denso esquema de prescripciones temporales, cuya preocupación es mantener cada uno de los elementos del ritual en la secuencia correcta. Es importante lo que haya de hacerse en cada uno de los días por separado, pero aún más vital es que se haga lo que se hace. Parece como si los sacerdotes estuvieran preparados para pensar sobre el tiempo en términos cuantitativos más que cualitativos... Dentro de la religión y el ideal del culto, el presente que retorna incesantemente puede considerarse como una abstracción a partir de un prototipo mítico (más bien cuasi-mítico, tratándose de Israel) del pasado. Podrían aducirse numerosos ejemplos, pero ninguno tan impresionante como la legislación sobre la fiesta de Pascua-Mazzot historizada en Ex 13,3-10. Allí ordena Moisés al pueblo recordar hayyôm hazzeh ('este día'

La irrupció de Déu en el món i en la història és EPIPHANEIA, orientada en el sentit de la història de la salvació, que s'eixampla fins a l'epifania escatològica, que troba el seu acompliment en el yôm de Jahveh (11). L'adveniment d'aquest "dia", com a compliment de les promeses divines, inaugura constantment en els fidels l'esperança.

1.- EL DIA DE YAMVEH. JUDICI. RESURRECCIO.

Es un dia "universal" i "ambivalent". Aquest dia el coneixeran les nacions enemigues, prepararà la seva conversió i el restabliment d'Israel (12).

La predicació profètica sobre el "judici" també sofreix una evolució (3). Sempre, però, es tracta d'un "judici" que serveix per a

como complemento nominal) por su significación histórica, pero luego, inmediatamente, modifica su propuesta en forma de una prohibición de comer pan con levadura (v.3). Sigue una predicción (con el participio y pretérito perfecto consecutivos) sobre el 'salir' de Egipto y 'entrar' en Canaán históricos, que tendrán lugar en este día (vv. 4-5). A esto siguen a su vez una estipulación sobre la duración de siete días de la festividad (vv.6-7) y la advertencia de que se han de enseñar y retener ~~de~~ memoria las obras de Yahvé (vv.8-9). El pasaje finaliza con un solemne mandato (v.10) para asegurar la observancia de la festividad en un orden invariable (lemô adah, 'en su fecha establecida') y a perpetuidad (miyyamim yamimâ, 'año tras año')(pp. 178-179).

(11) "Con esta expresión se designa una decisiva manifestación e intervención de Dios. Aparece por vez primera en Am 5,18... El elemento negativo de la acción divina (destrucción, castigo...) no es fin en sí mismo; sirve para preparar el don definitivo de la salvación. Pese al carácter de ruptura que indudablemente asumen los oráculos del día de Yahvé, la dimensión positiva del mismo se describe en analogía con las intervenciones salvíficas del pasado... El denominador común de todas estas imágenes del éschaton es la recobrada intimidad del hombre con Dios: 'Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo' (Jer 31,33; Is 55,3; Ez 35,28)" (RUIZ DE LA PEÑA, o.c., pp.58-59).

(12) Els profetes eixamplen l'horitzó d'aquest dia, fins a arribar a dimensions còsmiques: Is 2,10-21; 13,6ss; Mal 3,19-21; Sof 1,14-18; Ez 30,1ss; Jl 1,15-2,11.

Pels "savis", al Dia de la visita els justos brillaran i el Senyor regnarà (Sa 3,7-8).

Per l'apocalíptica, el yôm de Yahveh conté tot un seguit d'esdeveniments, que, recolzant-se en la història, van més enllà de la història. Un cas típic seria Zac 12,3-14,21: "Aquell dia...". Diu De VRIES (a.c., pp.179-181): "¿Cómo procede por su parte la apocalíptica? Podemos advertir con claridad cómo bajo el impacto de la disrupción nacional en su historia tardía Israel fue conducido por sus videntes a transformar unas imágenes esencialmente míticas en diversos esquemas de dualismo y futurismo apocalípticos, que adquieren cada vez mayor relieve en la literatura apocalíptica. De este modo transferirá el principio de la significación última desde un remoto pasado o un presente idealizado a un futuro que se interpenetra con el presente histórico, a la vez que se extiende cuantitativamente más allá de la historia... La apocalíptica, por consiguiente, no es escatológica en la normativa concepción bíblica. Aplicando un proceso objetivante de reducción al tiempo cualitativo, produce un dualismo transfistórico dentro del orden de la existencia histórica; aplicando un proceso cuantificante de periodización, produce a la vez un futurismo posthistórico".

(13) El safat de Yahveh es refereix, de primer, a les esperances na-

la salvació, i en el qual s'afirmarà la sobirania de Déu.

Cavalcant entre l'escatologia i l'apocalíptica, ens trobem amb la creença en la "resurrecció" (14), com a signe clar de l'adveniment de l'acció escatològica de Déu. Ens trobem davant d'una perspectiva més personalista en tot allò que fa referència a la salvació. Hi ha una reducció a l'individu de tot allò que, primer, és afirmat del poble (15).

2.- APOKALYPSIS. EPIPHANEIA. PAROUSIA.

En un sentit més genèric, apokalypto es troba en els Setanta amb la significació de "manifestar una cosa secreta" (1Sm 20,2). L'Apo-kalypsis pren el sentit de "revelació de coses amagades, desconegudes": és el "tu m'has fet conèixer el que nosaltres t'hem demanat", de Dn 2,23; és el "discerniment i saviesa extraordinària", de Dn 5, 11.14.

Epiphaneia és un mot emprat per a significar l'aparició de Déu en la història (16). Val a dir, però, que, en contra de les religions

cionals (Yahveh-Jutge lluita pel seu poble; la història d'Israel és considerada com el Judici de Yahveh, que es revelarà al "dia de Yahveh"). Més endavant, les mateixes imatges emprades (procés, collita, ramat seleccionat...) anuncien l'actuació escatològica de Déu, en la qual Déu jutjarà sobre tota injustícia i sobre tots els pobles.

(14) Diu WOLFF (o.c., pp.150-151): "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 de su fidelidad no se puede acabar con la muerte. Este aspecto se percibe en la idea del arrebatamiento (lkk) en Sal 49,16. 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 (cf. Sal 73,23). 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 palabra 'porción' (helak) es la interpretación más ajustada. Originariamente significa la porción del campo (Dt 10,9; Num 18,20) por lo que al referirla a Yahvé tiene el sentido general de base para vivir, para mantenerse (Sal 16,5)... Fundamentalmente y en general el pensamiento apocalíptico favorece la certeza de que hay Dios... 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 para 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 un caer en la muerte o un evadirse en ella. Aquí existe también una trasfiguración de los 'sabios' y de los que 'han conducido a los muchos a la justicia', tal que Israel no la conocía para el paso al reino de los muertos (Dan 12,3).

(15) Cf. Conceptos fundamentales de la Teología II, pp.216.379-381.

(16) Aquesta "aparició", que produeix un canvi en la història, es refereix a la crida de Déu (Ex 3; Is 6,1-13; Jer 1,2-10), a les promeses (Gen 18; Jt 13,3ss) i a l'Aliança (Gen 17,1-4; Ex 19,18-20,19); l'"aparició" exigeix una decisió, i fa que l'home es trobi amb Déu, encara que des de lluny (Ex 3,6; 33,22ss). La localització de l'aparició no té excessiva importància, però sí que en té la datació de la mateixa (Ex 19,18; Is 6,1). Diu MOLTSMANN (Teología de la esperanza, p.127): "La expresión más antigua -y, sin duda, común a todo oriente- la encontramos allí donde la divinidad 'se muestra'. El tiempo

epifàniques, les aparicions de Yahveh serveixen per a provocar un camí cap endavant: l'epiphaneia és un esdeveniment que inicia una nova "futuricitat".

Parousia, en el grec clàssic, vol dir "adveniment d'un personatge important, del rei", una presència propícia per a aconseguir tota mena de béns d'aquest personatge. En principi, no inclou la idea de "retorn", i de cap manera suposa una vinculació a la fi de la història. Tècnicament, és un terme neo-testamentari.

3.- ESPERANÇA. PROMESA.

Els termes que empren els Setanta per a significar el concepte d'esperança (17), demostren que es tracta de la seguretat vital de l'home pietós, que li permet caminar cap endavant (18).

nifal de raah es el terminus technicus para designar tales hierofanías. Estas se encuentran vinculadas originariamente a un determinado lugar, el cual es venerado por ello, en el culto, como lugar de la epifanía divina. En Ex 3,2 encontramos una expresión de ese tipo... Ahora bien, lo sorprendente es que Israel sólo en muy pequeña medida entendió las 'apariciones' de Yavé, en lo que respecta a su contenido, como una santificación del lugar y de los tiempos, sino que, para él, el 'aparecer' de Dios va asociado directamente con la promulgación de palabras divinas de promesa... En las diversas capas de la tradición que habla de esas apariciones de promesa ocurre que, incluso los elementos anejos de índole epifanística quedan pospuestos, en la fe de Israel, a la llamada y a la referencia al futuro".

(17) "los Setenta suelen traducir por élpizein... el verbo hebreo batah y el sustantivo derivado de ese verbo; no obstante, se encuentra también con mucha frecuencia pepoithénai para traducir la raíz bth, pero nunca pisteúein. Por otra parte, élpizein aparece dos veces por qawah, que suele ser traducido por úpo -(también ána- y peri-)- ménéis, mientras que para traducir tiqwah casi siempre se usa élpís... Elpizein traduce 20 veces a hasah y 7 veces a mahseh; pero aparece también pepoithénai 9 veces para traducir a hsh y skéte, kataphugé, boethós por mhsh. Elpizein corresponde 10 veces al piel de yahal y 5 veces al hifil. Con ese verbo aparece también úpoménein; tohelet es traducido dos veces por élpís, y una vez por úpóstasis, en otros casos se encuentran otros términos. Por último, élpizein corresponde dos veces a sabar (otras dos veces es traducido por prosdokan), élpís corresponde una vez a seber (otra vez es traducido por prosdokía), otra vez a kesel y otra vez a mabbat, en una lección variante (Zac 9,5: manuscritos de Qumrán)", diu l'article del KITTEL, firmat per Bultmann, i traduït i publicat en separata per Ediciones Fax, Madrid 1974.

(18) "Toda esta confianza piensa poder contar con medios a su disposición; pero la esperanza debe dirigirse precisamente a lo que no está a disposición del hombre. La esperanza que confía en Dios, se ve libre del temor (Is 7,4; 12,2; Ps 45,2; Prov 28,1); pero debe ir acompañada justamente del temor de Dios (Is 32,11; Ps 32,18; Prov 14,16). Por eso, debe ser una espera tranquila en Dios. La imagen contraria es Job, que no quiere esperar (Job 6,11; 13,15). Si la ayuda que se espera de Dios es, en primer lugar, una ayuda para salir de un apuro o necesidad concreta, en último término se trata de la ayuda excatológica, que pone fin a todas las necesidades. La actitud de la esperanza anhelante y confiada se convierte cada vez más en la expresión del convencimiento de que todo lo presente y terreno es transeunte y lo único que importa es la esperanza del futuro escatológico", diu l'article citat de Bultmann, pp.34-35. MOLTSMANN (o.c., pp.163-165) fa unes precisions importants, en forma de preguntes: "En la ciencia veterotestamentaria, la disputa terminológica culmina en el problema de si se puede calificar ya de escatológicas a las esperanzas históricas, o si hay que reservar ese concepto para las pro-

L'esperança per excel·lència d'Israel, l'esperança alimentada per la predicació profètica, és l'esperança escatològica, que es dirigeix directament al Déu de la Promesa (19).

De la "promesa", que és l'expressió correlativa de l'esperança, l'Antic Testament no posseeix cap mot tècnic per a significar-la (20).

fecias que hablan del final de la historia en general y, por tanto, de acontecimientos que se encuentran fuera de ella. ¿Se puede establecer una distinción entre escatologías históricas y escatologías cosmológicas, entre escatologías intrahistóricas y escatologías trascendentales? ¿Significa el eschaton sólo futuro, o en él el futuro es tomado de un modo absoluto en contraposición a la historia?... Qué sea, en lo futuro prometido, lo futuro último, y en el novum histórico, el novum ultimum, eso es algo que se deduce de la perspectiva desde la cual se contempla el tiempo vacío, pero que luego estará lleno. Las concepciones del tiempo se derivan de las expectativas que se tengan. Aquí puede ocurrir muy bien que las perspectivas escatológicas se amplíen, y que lo que a una generación determinada se le presentaba como lo 'último', se le muestre, a una generación posterior, como algo intrahistórico y rebasable... ¿Mas cuando y cómo las esperanza históricas se convierten en esperanzas susceptibles de ser denominadas 'escatológicas'? ¿Cuándo una promesa se transforma en promesa escatológica? ¿Se puede mostrar y pensar que el horizonte histórico móvil de la promesa tropieza con límites últimos?".

(19) "Así, pues, de una 'escatología' efectiva se podrá hablar tan sólo en aquellos lugares en que el horizonte perspectivista e históricamente limitado, que mira a lo futuro anunciado, alcanza en el eschaton el proton de la creación entera, es decir, en aquellos lugares en que el horizonte del Dios que se anuncia y que viene se extiende a todos los pueblos, pues no existe nada que pueda ser pensado por encima de esto. Mas junto con esta universalización va también una intensificación de la promesa, hasta llegar a los límites de la existencia en general. La antigua fe de promesa aguardaba de la cercanía, y luego de la llegada del Dios promisor, aguardaba, decimos, caudillaje, preservación, defensa, bendición, plenitud de vida, y deducía esas expectativas del material de privaciones, del estar a merced del hombre, de la sed, de la miseria, de la opresión y de la amenaza por los enemigos. Esto significa que las expectativas se deducen idealmente de las experiencias contrapuestas, hechas en la lejanía y en la ocultación del Dios de la promesa... Con todo, en el primer momento subsiste todavía un límite en el mensaje profético: la muerte... Sólo cuando el horizonte de expectación va más allá de los límites percibidos como últimas fronteras del existir, es decir más allá de la muerte, se ha alcanzado un eschaton, un non plus ultra, un novum ultimum" (MOLTMANN, o.c., pp.170-172).

(20) "El AT no posee un término específico correspondiente a 'promesa'. Sin embargo, y contrariamente a lo que ocurre en las religiones circundantes, que desconocen una promesa de salvación en la que la divinidad empuje su palabra, Israel interpreta su historia en base a la esperanza provocada por un decir de Yahvé en el pasado, por el que se garantiza el futuro salvífico... A la luz de la promesa implicada en la alianza, Israel comprende su historia como un todo unitario, en el que se van cumpliendo gradualmente los contenidos de aquella... Así, pues, la promesa, aunque subordinada teleológicamente a la alianza (los autores inspirados sitúan aquella en función de ésta), la precede cronológicamente, puesto que se remonta a la vocación de Abraham..., (a) la posteridad de los patriarcas..., (y al) anuncio de un rey mesías que llevará a su culminación la oferta salvífica de Yahvé a su pueblo" (RUIZ DE LA PEÑA, o.c., pp.49-51).

Capítol segon: el món escatològic dels jueus.

Israel sap que, a "la fi dels temps", hi haurà un "futur darrer", que posarà terme a la història. Què vol dir tot això?

Es evident que l'esperança messiànica és el nucli de l'experiència religiosa d'Israel, fins el punt que l'esperar té el valor d'un manament (21).

Aquesta esperança messiànica, tot i que sortí fora relativament tard, no és pas una idea tardana. I la raó és que es fonamenta en allò tan especial que s'anomena l'ALIANÇA entre el Déu "universal" (22) i un poble "particular", Israel. Sembla que la totalitat del

(21) Voldria fer referència al testimoniatge, realment patètic, del rabí E.L.FACKENHEIM, que, en el llibre El futuro de la esperanza, escriu un article sobre El mandamiento de esperar: respuesta a la experiencia contemporánea, comença dient: "En el talmud, un rabino se preguntaba una vez en voz alta sobre las clases de preguntas que se le harían a un judío en el juicio final. Ese es un buen interrogante. Y, en general, las respuestas que se dió a sí mismo no estaban muy lejos de ser las normales: ¿Has sido honrado en los negocios? ¿Has procurado la sabiduría? Y así sucesivamente. Sólo una pregunta le sobrecogía, y era ésta: ¿Has esperado el mesías? Es un hecho evidente que la esperanza mesiánica es parte de la experiencia religiosa judía. Pero ¿existe algo parecido a un mandamiento a esperar? ¿Se nos puede ordenar que esperemos? Creo que eso es lo que llama la atención de la narración. Y la razón por la cual llama mi atención, es que me parece que la experiencia judía contemporánea es de tal modo, que la esperanza se ha convertido en un mandamiento. Es posible que la esperanza ^{no} se base en la evidencia; puede ser que la esperanza no se base en la predicción; pero la esperanza se ha convertido en un mandamiento. Eso es lo que voy a tratar de explicar ahora" (pp77).

(22) Necessàriament haig de donar per suposat que és prou sabut de quina manera Israel va arribar a la consciència de què el seu Déu era un Déu "universal". Cito el punt de vista de MOLTSMANN (o.c., pp. 167-170), particularment interessant: "Con la amenaza de que el juicio de Yavé sobre Israel vendrá de los pueblos que atacan a éste, se llega a conocer una universalización totalmente decisiva del obrar de Dios. La experiencia de quedar aplastado entre las grandes potencias del mundo es entendida como juicio de Yavé. Sin embargo, ya en Amós esta amenaza del juicio se torna universal: Dios condena toda injusticia, también la que se da en los pueblos que no conocen su ley. En consecuencia, el Dios que juzga mediante los pueblos a su pueblo apóstata, es también Señor de esos pueblos y será su juez... Mas aunque el mensaje de juicio de los profetas es tan amplio que abarca a todos los pueblos, y tan profundo que toca las raíces de la existencia terrena, alude, sin embargo, una vez más, a un futuro distinto, a un día de Yavé, el cual surgirá de la noche del juicio. Este juicio significa aniquilamiento del pueblo y de la historia, pero no significa aniquilamiento de la fidelidad de Yavé a sí mismo. Por ello, puede ser entendido como juicio que prepara algo nuevo final, y como aniquilamiento en razón de una mayor consumación... El juicio se ha vuelto universal, y por ello los pueblos -por lo pronto los que han participado en el juicio, y luego, pars pro toto, a través de ellos 'todos los pueblos'- quedan implicados en el nuevo y verdadero obrar de Dios... Sin ninguna duda estas visiones de salvación, que debemos llamar 'escatológicas' por el hecho de que, al liberarse de sus restricciones, hacen saltar todos los límites espaciales y nacionales y llegan hasta el límite de la realidad humana en 'todos los pueblos', son escatologías israelocéntricas... Pero a medida que el nuevo y ve-

Pacte s'acabí amb l'entrada en la Terra Promesa i amb l'edificació del Temple. I, tanmateix, en el sí mateix d'aquesta experiència es troba una tensió que condueix vers el futur escatològic. El poble farà mil vegades l'experiència que no n'hi ha prou amb l'horitzó immediat: cal esperar, i per esperar, cal sempre el FUTUR DARRER, el futur de l'ALIANÇA NOVA (Jer 31,35ss; 33,20ss; Os 2,20-24; Ez 6; 16; Is 54), on Déu es manifestarà plenament com és: "Jo sóc el que seré".

El Déu "futur" -i no pas el Déu "trascendent"- és el qui alimenta l'esperança d'Israel, esperança que es refereix al Poble, al seu futur històric, a la seva restauració; però també esperança que es refereix a tots els pobles, a la consumació de totes les coses, a la vinguda del "Regne de Déu".

Encara que l'ALIANÇA es refereixi a un poble "particular", ressona en la consciència del poble la convicció de que l'Aliança de pau, que Déu va segellar amb Noé després del diluvi (Gen 9,1-17), mai no serà suprimida. La seva existència de "poble escollit", que té els seus orígens en l'Aliança amb Abraham (Gen 15 i 17), es manifestarà plenament en els "últims temps"; el jueu pietós sap molt bé que la seva condició de "poble escollit" el col·loca en una actitud de testimoni, per a tots els pobles, d'un futur escatològic.

D'aquesta manera, allò que és "particular" va venir després d'allò que fou primer "universal"; i, després d'allò que és "particular", vindrà allò que és "universal".

Israel ho sap, tot això. I també sap que el seu Déu, és el "Déu creador de totes les coses" (23). La NOVA CREACIÓ, que espera, li proporciona tot el que necessita saber respecte a la PRIMER CREACIÓ, de la qual ell, Israel, com a "poble escollit", n'és la clau interpretativa (24).

nidero obrar salvífico de Dios destruye todas las analogías sacadas de la historia experimentada y transmitida de Israel con su su Dios, y a medida que el juicio, que comienza con Israel, se extiende a lo largo de la historia de los pueblos, tanto más se destacan las primeras huellas de una escatología universal de toda la humanidad".

(23) En un context de blasme contra els ídols de les nacions, Jeremias proclama Yahveh "Déu veritable, Déu vivent i rei etern, que ha fet la terra en la seva puixança, ha establert l'obra de la seva saviesa, i ha estès els cels en la seva intel·ligència": "Tothom és mancat de coneixement; tot escultor serà avergonyit per la seva estatua, perquè el seu idol és mentida i no té alè. Són vanitat i engany; en el temps del càstig seran destruïts. No així la riquesa de Jacob, que és el Creador de tota cosa, i Israel és la tribu de la seva herència" (10,10-16). En un context semblant, Is 40,12-26 exclama: "Alceu els ulls enlaire i mireu: Qui ha creat aquestes coses? El qui fa sortir en ordre el seu exèrcit i les crida totes pel seu nom" (cf. Is 44,9-28). Amós inivita el poble a encarar-se amb el seu Déu, "qui plasma les muntanyes i el qui crea el vent" (4,13); "el qui ha construït al cel els seus escalons i n'ha fonamentat sobre la terra la volta; és el qui dona veu a les aigües del mar i les rebat sobre la superfície de la terra; el seu nom és: Qui fa ésser" (9,6).

(24) "La conversión de Israel será una verdadera recreación: 'Yahveh crea algo nuevo en la tierra: la mujer va en busca de su marido' (Jer 31,22). Igualmente la futura liberación (Is 45,8), acompañada por los prodigios de un nuevo Exodo (Is 41,20); la nueva Jerusalén, en la que el pueblo nuevo hallará una felicidad paradisíaca (Is 65,18); y la estabilidad de las leyes establecidas por Dios, son una prenda segura de que este orden nuevo durará para siempre (Jer 31,35ss). Finalmente el mundo entero participará en la renovación de la faz de las cosas: Yahveh creará cielos nuevos y una tierra nueva (Is 65,17; 66,22s). Perspectiva gradiosa, en la que el término de los designios de Dios alcanza la perfección de los orígenes, después del largo paréntesis

L'estructura teològica
del "temps".

Si ens és lícit resumir allò més característic de l'estructura religiosa d'Israel des després de l'Exili, haurem de recórrer a l'expectació escatològica de la sobirania de Déu. Però, ¿de què es tracta exactament?; 1, sobretot, ¿com va arribar Israel a aquesta consciència col·lectiva?

La "història de la creació" és, ben cert, un element tardà (25). Només els "savis" (26) i, en certa manera, 2M 7,28 (27), fan una re-

que había abierto el pecado humano. Ezequiel, sin emplear explícitamente el verbo 'crear' se adaptaba ya a él cuando mostraba a Yahveh cambiando el los últimos tiempos el corazón del hombre para volverlo a introducir en el gozo del Edén (Ez 36,26-35; cf. 11,19). Por esto el salmista, apoyándose en tal promesa, puede suplicar a Dios que 'cree en él un corazón puro' (Sal 51,12): en esta renovación presente con toda razón una anticipación concreta de la nueva creación que tendrá lugar en Jesucristo" (Vocabulario de Teología Bíblica, p.197).

(25) "Al leer los primeros testigos de la literatura bíblica se tiene la sensación de que los antiguos israelitas propendían más a considerar a Dios como el salvador de Israel y el autor de la alianza que como el Creador del mundo y del hombre. Sin embargo, es cierto que la idea de la creación se remonta en Israel a la más remota antigüedad. Existía, en efecto, en el medio oriente en que se afirmó la revelación bíblica, mucho antes de la época de Abraham. En Egipto, el relato de la creación por Atum estaba grabado en las paredes de las pirámides. En Mesopotamia textos académicos, que dependen a su vez de tradiciones suméricas, contenían diversos relatos de la creación. En Ugarit el dios supremo El era llamado el 'creador de las criaturas'. Sin duda, en estos tres casos el origen del mundo estaba ligado con concepciones politeístas. En Mesopotamia se relacionaba orgánicamente con la guerra de los dioses que la mitología situaba en el tiempo primordial. A pesar de todo, los mitos mismos eran testimonio de preocupaciones que no podían ser extrañas a Israel. Se ha supuesto que el nombre divino, Yahveh, tenía primitivamente sentido factitivo: 'El que hace ser', por tanto, 'el creador'. Pero el Génesis nos proporciona un punto de referencia todavía más significativo. Melquisedec benedice a Abraham 'por el Dios altísimo que creó cielo y tierra' (Gen 14,19): la expresión se halla precisamente en textos fenicios. Ahora bien, Abraham toma también por testigo al 'Dios altísimo que creó cielo y tierra' (Gen 14,22). Así, en el Dios creador del rey de Salem reconocían los patriarcas a su propio Dios, aun cuando el politeísmo hubiera desfigurado un tanto sus rasgos" (Vocabulario de Teología bíblica, pp.194-195).

(26) Prov 3,19-20; 8,22-31; Ecle 7,13-14; 8,17; 11,5; Sa 1,14; 9,9; 16,24; ~~17,1-3; 33,10~~; Ecli 1,9; 17,1-3; 24,9; 33,10; 42,15-43,33; 50,22.

(27) "Per bé que la idea de la creació partint del no-res, ja es trobi continguda implícitament en Gn 1,1 i en altres indrets, aquí és el primer lloc on ve formalment expressada. En la cosmogonia bíblica, no es parla de l'existència d'una matèria preexistent i eterna, i els passatges en què ho sembla, com Sa 11,17, s'han d'entendre de l'anomenada creació segona, és a dir, de l'ordre posat per Déu en el caos inicial de la matèria informe (prèviament creada per ell), per tal de donar un món organitzat o cosmos. En el nostre text, cal sobreentendre aquestes dues fases de l'obra creadora de Déu, perquè tot el context fa referència al naixement d'homes en particular, que pressuposen altres homes com a matèria preexistent. En el principi, però, Déu ho va crear tot del no-res" (Nota de la Bíblia de la Fundació Bíblica Catalana, p.719).

ferència a la "creació" com a res creata, que ho compren tot i que inclou l'home: la res creata conté una profunditat, que es correspon a l'acció creadora de Déu, que és inabastable.

Doncs, bé, la "creació" té una "història", és a dir, està estructurada en forma de procés, que va de l'acabament al començament, a causa de l'estructura mateixa del "temps creat": en forma, doncs, d'un allunyament progressiu, que és condició prèvia al procés d'aproximació de les diverses aliances, respecte sempre a l'Acte Creador.

1.- El "primer instant".

La Bíblia concep el "temps" com la "primera criatura" de Déu. Segons l'escola sacerdotal (Ge 1,31-2,4a), Déu dóna origen a totes les coses i a l'ordre mateix de l'univers, que deixa de ser caos, un cop Déu personalment ha establert una periodicitat exemplar. Més enllà, doncs, dels interessos didàctics del document, s'intueix l'afirmació: "Déu és l'autor del començament de totes les coses i de l'ordre de l'univers".

Per a nosaltres, això és el mateix que dir que l'"objecte" de l'Acte Creador és la temporalitat de la criatura; que no hi ha "temps abans de la "creació", i que Déu trascendeix la temporalitat pròpiament dita.

a) l'Acte Creador:

Israel mai no va considerar que la "creació" fos una cosa, sinó el lloc on Déu actua. L'escola yahvista (28) presenta l'activitat creadora de Déu en la "creació". Podríem dir, doncs, que la realitat "creada" és real, perquè es troba en una situació permanent i progressiva de començ. Es a dir, per la força del mateix Acte Creador, la res creata se situa enfront de Déu, en una llunyania progressiva, autònomament.

b) la temporalitat de la criatura:

Afirmar que la res creata té el seu origen en Déu és afirmar que el "primer instant" ha rebut de Déu la seva pròpia virtualitat de ser "primer" ("germinalitat" i "irreversibilitat"). Si la "creació" es troba en situació de començ -s'està fent-, d'alguna manera aquest "primer instant" es repeteix ell mateix: però no pas com una "repetició d'allò mateix", sinó com a una realitat sempre nova, sempre "creada" (29).

(28) WOLFF (o.c., pp.117-118) parlant del yahvista, diu: "Teòricament el problema del tiempo no le preocupa todavía. Por eso es aún más llamativo lo que realmente nos dice sobre la vida del hombre. Antes de narrar, al comenzar su obra, la creación del hombre (2,7), fija el punto en que tiene lugar (2,4b): 'El día en que Yahvé creó tierra y cielo'. El 'día' no es el tiempo del calendario. No se trata, pues, de un concepto físico. Se toma únicamente como período de un acontecimiento, en realidad, del acontecimiento de una acción divina... Según esto el tiempo se concibe como una etapa para la acción, en la que sucesos obrados por Dios y los hombres operan cambios. Es, por tanto, con la creación y vivificación del hombre (2,7) como comienzan los tiempos, en los que varían las relaciones. Con un minimum de conceptualización y un maximum de intuición nos dice el yahvista cómo concibe el hombre primordialmente el tiempo".

(29) Perquè Déu és l'autor del "temps", per això el coneixement i el canvi dels "temps" és un privilegi diví: "Ell és qui fa alternar els temps i els moments" (An 2,21); i la "quarta bèstia" de Dabiel és la pitjor de totes, perquè intentarà canviar el temps" (Dn 7,23-25). Ni tan sols el pecat, segons el yahvista, pot alterar el "temps" (cf. WOLFF, o.c., p.118; l'autor suggereix el caràcter cíclic del yahvista, superat per la presència d'allò que és nou).

c) creaturitat i temporalitat:

Afirmant la Bíblia la llibertat creadora de Déu, estableix "allò divers" com a divers, és a dir, la "creaturitat"; afirmant la continuitat creadora de Déu, estableix "allò divers" com a successió, és a dir, la "temporalitat". Es així com s'estableix la naturalesa mateixa del "temps", que té la seva unitat en Déu, i que, essent successió, és també continuitat en el ser.

2.- El "darrer instant".

L'afirmació més seriosa que fa la Bíblia del "temps", és que és l'àmbit on es produeix l'autocomunicació de Déu.

L'expressió "la fi dels dies", que trobem a Is 2,2 -i que es repeteix a Gn 49,1; Nm 24,14; Dt 4,30; 31,29; Jer 23,20; 30,24...-, vol dir el final d'un període. Tanmateix, l'home bíblic creix en el coneixement de l'existència d'un "darrer instant", que posa límit a la successió temporal: és la "revelació" de la "plenitud", de l'existència acabada d'una realitat, que ja fou donada al començament d'una manera "germinal", com a quelcom que havia de madurar.

a) una nova acció de Déu:

La Bíblia afirma que, des de la seva pròpia llunyania, la res creada "rep" una nova acció de Déu, que l'apropa a Ell (30). Perquè és així, el "temps" en el qual Déu hi ve, hi irromp, deixa de ser un "chronos", per a esdevenir un "kairós".

b) la plenitud dialèctica:

La Bíblia presenta aquest kairós com una realitat dialèctica, que experimenta la fi, "que ve" des de fora (l'acció de Déu que posa final o acabament), en la fi realitzada des de dins (l'acció evolutiva de la mateixa res creada) (31).

(30) Els profetes parlen de "temps a venir" (Is 27,6), "dies que venen" (Is 39,6). Es un "temps" qualitativament diferent de la successió temporal. Es un "temps" en el qual Déu hi ve.

Volem dir que la Bíblia presenta la successió temporal, no pas des del "primer instant", sinó des d'aquesta "nova" acció de Déu, que produeix en la res creada un procés d'aproximació temporal progressiva. Així, doncs, la "creació" camina, no des del començament vers la fi, sinó des de la fi vers el començament. Però la res creada "experimenta" la diversitat dels "dos" Actes divinals: i per això és ella mateixa "llunyania" i "aproximació".

(31) Aquest seria el mèrit i l'aportació substantiva de l'apocalíptica. La plenitud com a realitat dialèctica, es fa des de la seva pròpia negació: el "món present" ha d'experimentar la seva destrucció, perquè des d'aquesta situació "vella" arribi a la plenitud que ve de Déu. Es aquesta la "nova novetat darrera": un món nou, construït des del moment dialèctic de la seva destrucció. Així, la res creada arriba al terme de la seva llunyania per a rebre el do gratuit de l'aproximació absoluta (l'"autocomunicació de Déu en el temps temps").

Es cert que aquest "darrer instant" s'estén poderós i lliure sobre la totalitat del temps creat: i la Bíblia coneix diversos "moments" d'aquest kairós en la "història sagrada". Però, per ara, aquest kairós no pot produir el moment de la plenitud, perquè la res creada encara no ha arribat a la seva pròpia plenitud. I és que aquest kairós exigeix l'evolució plena de la res creada: es tracta, la "nova creació", d'una creatio ex nihilo sui, sed non subiecti. Qualsevol "moment temporal" és igualment pròxim a aquest kairós en quan al "sui", però no ho és en quan al "subiecti".

c) el "Déu Creador":

La Bíblia afirma que Déu és "el qui viu eternament i ha creat totes les coses juntes" (Eccli 18,1; cf. 16,26-17,24) (32). Però Déu és el Déu que ve de lluny (Is 30,27), "seu allà dalt" (Is 33,5), però és també el qui camina davant del seu poble, ho ha creat tot i continua essent el "Déu ocult" (Is 45,2-18). I ell és el "darrer" (Is 41,4), el qui anuncia, al principi, el final (Is 46,10), és el primer i el darrer (Is 48,12), aquell qui fa "una cosa nova" (Is 43,18-19).

L'estructura teològica de la "història".

Donat que la revelació cristiana de l'éschaton inclou l'experiència d'un "temps" que ha arribat a la seva "plenitud", per una acció especial de Déu, és important que vegem ara com pensa la "història" l'home bíblic (33).

(32) Els "savis" insisteixen en la idea de la "conservació" (Sa 11, 21ss; 15,1) i en la sobirania sobre la vida i la mort (Sa 16,13-14). A En 6,27 llegim: "Perquè ell és el Déu vivent que subsisteix per sempre més, el seu regne no serà destruït i la seva dominació no tindrà fi". Isaïas insisteix en l'eternitat de Déu: 43,13; 40,28.

El terme hebreu 'olam (temps amagat, eternitat) caracteritza eminentment l'existència de Déu, en quan és superior a l'home i a la seva existència, però també s'aplica a altres realitats diverses de Déu, i aleshores pren la significació de "duració temporal inabastable".

La reflexió sobre l'heterogeneïtat de l'eternitat enfront del "temps" es va fer en el judaisme tardà. Es el concepte d'una realitat que, per un costat, s'obté en l'experiència del temps del món i d'allò que eixteix històricament i lliure, i per l'altre, es contraposa a aquest temps. Es tracta d'un concepte que serveix alhora per a caracteritzar el fonament suprahumà i ahistòric de tota la realitat temporal, i per a definir la seva consumació (cf. Conceptos fundamentales de la Teología II, p.55). Allò que per BOECI és "interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio", la Bíblia ho expressa en forma d'una duració ml. limitada. Tanmateix, ni bíblicament ni teològicament l'eternitat no és un "concepte", sinó el "Déu etern", és a dir, el Déu que és, perquè fou i serà. L'eternitat és, doncs, present en el temps. El temps és per aquesta presència: el temps sense l'eternitat és com si no fos (cf. sobre tota aquesta matèria, El misterio del tiempo, de JEAN MOUROUX, Barcelona 1965, principalment les pp.11-60). La mútua relació positiva entre temps i eternitat troba el seu coronament en el fet que el Logos etern de Déu assumeix el temps, creat per Ell, com a temps de la història de la seva pròpia autocomunicació: però això ja pertany a la revelació cristiana...

(33) Israel concep la "història" com una "unitat", i el curs dels esdeveniments com un "camí vers la fi". Diu BUOTMANN (cito la traducció francesa de Geschichte und Eschatologie, Neuchâtel 1959, pp.32-35; hi ha traducció castellana): "Cette compréhension de l'histoire se développe au cours de l'histoire même d'Israël... La pensée dominante du recueil jahviste est celle de l'unité nationale du peuple, sous la direction de Juda. Cette unité s'exprime par le fait que le début et la fin du récit sont reliés par la promesse divine... La tradition élohiste présente aussi l'histoire d'Israël comme unité significative. L'histoire se déroule selon les promesses divines, dont le dessein est d'établir le règne de David sur Israël. Le récit élohiste a sa source chez les grands prophètes du huitième et du

La "història" comença amb la "creació de l'home" (34). Es cert que l'home té les seves arrels a la terra (Ge 2,7-9; 3,19; Sal 104, 29), però també és veritat que és l'únic ésser de la "creació" que està cridat a reduir totes les coses a la unitat original: l'home és "consciència provident" (35).

septième siècle; d'après lui, l'histoire montre l'alternance de la grâce divine et du péché de la nation, du jugement divin, de la pénitence humaine et du pardon divin... Aussi, l'élohiste termine-t-il son récit par la destruction de Jérusalem et par la chute de Juda. Cette catastrophe est pour lui un châtement divin, mais en même temps elle ouvre une porte à l'espérance, car la dynastie de David ne sera pas exterminée. La rédaction deutéronomique de l'histoire d'Israël est aussi influencée par les prophètes. Toute l'histoire révèle le règne de Dieu, de ce que Dieu a choisi Israël comme son peuple. La réflexion sur le passé met en lumière un cycle permanent, menant de l'apostasie à l'idolâtrie et à la punition divine, à la défaite et à la soumission du peuple à des rois étrangers, à la conversion à Dieu et à la délivrance. En ce sens, ce récit est un exposé critique du passé et une exhortation en vue du présent. A l'exhortation est liée en outre la promesse d'un avenir, d'un salut pour le peuple puni, s'il accepte d'obéir à la volonté de Dieu. De même, le récit sacerdotal met en évidence le règne de Dieu dans l'histoire du passé et proclame ses promesses pour l'avenir. Pourtant, il ne s'intéresse pas tant à critiquer le passé qu'à montrer que Dieu s'est révélé en lui... Son but est de montrer la fin de l'exil, le retour du peuple en Palestine et sa ~~ex~~ récréation en tant que communauté culturelle placée sous la loi. D'après ces conceptions, l'histoire forme une unité lourde de signification dont le cours se développe conformément au plan de Dieu... Concluons. Pour l'Ancien Testament, l'histoire est une unité, mais il n'y a aucune analogie entre elle et la nature. De cet fait elle n'est pas soumise à des lois immanentes que l'on pourrait connaître grâce à une recherche psychologique. C'est sa signification qui fonde son unité, c'est-à-dire le gouvernement ou l'éducation du peuple par Dieu. Le plan divin donne une direction au cours de l'histoire, à travers le conflit permanent dû à l'homme. Mais ce conflit pose lui-même une question: s'il dépend de l'obéissance de l'homme que le but de l'histoire soit atteint, comment la promesse divine peut-elle se réaliser? On ne peut pas répondre à cette question, car, pour l'Ancien Testament, la prospérité qui caractérisera l'étape future ne concerne que ce monde. Seule l'eschatologie tardive de l'apocalyptique juive nous en donne une réponse, mais celle-ci n'apparaît que rarement dans l'Ancien Testament... D'autre part, c'est le peuple ou la nation qui est le sujet de l'histoire. Les individus n'ont d'importance qu'en tant que membres du peuple. Si la promesse s'accomplit, le bien-être futur sera celui du peuple, et naturellement des individus membres de ce peuple, mais seulement de ceux qui vivront à cette époque. Qu'en sera-t-il alors des autres, de ceux qui sont déjà morts? A cette question aussi, seule l'eschatologie apocalyptique donne une réponse".

(34) Cf. WOLFF, o.c., pp.129-135.

(35) Cf. MOUROUX, o.c., pp.61-82. L'autor diu: "Es propio del hombre, por ser un espíritu encarnado hacer brotar el tiempo. El alma humana, efectivamente, es creada en los confines del tiempo y de la eternidad - quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis (Santo Tomás, Contr.Gent. 1.2, c.81)... Esa paradoja del espíritu encarnado se manifiesta necesariamente en su actividad; y todas sus actividades espirituales... estarán afectadas por ello. De un lado, y como consecuencia de esta misma perfección, ellas se realizan en una actualidad y una instantaneidad que trasciende el tiempo continuo del cuerpo animado, siguiendo un movimiento propiamente espiritual, con una plenitud que hace de ellas unas especies de 'fragmentos de eternidad'. Pero quien dice eternidad dice unidad. Esos 'fragmentos' no adquieren

L'home s'afirma ell mateix enfront de Déu: és aquesta la seva peculiar llunyania respecte al Dpeu Creador. Però l'home no coneix aquesta existència seva fins que intueix en la seva consciència la "crida" que Déu li fa, l'Aliança. Es aleshores quan reconeix el seu "pecat original". L'home no és "imatge" de Déu fins que respón a la crida amb la fidelitat a l'Aliança. Al llarg de ~~meta~~ la història religiosa d'Israel, aquest home fidel encara no ha existit del tot, i el "pecat original" perdura.

La "immortalitat" (36) de l'home bíblic és quelcom que esdevé en

existencia y significación más que por su relación a la unidad que los funda, de la que se originan y en la que se consumen. Forman así, poco a poco, esta unidad progresante, esta duración espiritual que es propia del hombre y en la que se conjugan indisolublemente la permanencia y el devenir, porque el alma participa de la eternidad e imita la unidad de ésta, unificando sus actos en un sentido, en un valor, en su mismo ser. Pero, por otra parte, esas operaciones se temporalizan, y el tiempo les es 'adjunto' en la medida en que ellas implican la actividad del cuerpo animado, la presencia de realidades materiales y el desarrollo de una actividad discursiva. Unión paradójica, sobre la que volveremos, de lo temporal y de lo supratemporal, donde se explica el misterio del espíritu encarnado. Pero la conciencia encarnada es, por el mismo hecho, una conciencia en el mundo... El tiempo no aparece plenamente sino con la conciencia, porque ella sola puede convertir el futuro en pasado a través del presente, y computar así el caminar del universo creado... Como conciencia en el mundo, el hombre inicia el tiempo cósmico, con todos sus niveles" (pp.64-68).

(36) La Bíblia la "immortalitat" de Déu com a sinònim de la seva eternitat. No és, doncs, un concepte nou. La "immortalitat", com a concepte típic, es troba al llarg de la història del pensament humà: en el pensament metafísic i religiós de l'Índia, en l'actic pensament grec, en el hermetisme (doctrina continguda en els escrits anomenats d'aquesta manera pel nom de Hermes Trismegistos), en la gnosi i en el maniqueisme. Però no es troba en la Bíblia. El judaisme exclou la "porció de la substància divina" com a ésser vivent, exclou la pre-existència de les ànimes i la seva caiguda, la transmigració i el dualisme entre ànima i cos.

Diu RUIZ DE LA PEÑA (La otra dimensión, pp.97-100): "El Libro de la Sabiduría introduce en el canon veterotestamentario una terminología nueva: ya desde el comienzo se utiliza como referencia antropológica el binomio sôma-psyché (1,4) o, excepcionalmente, su homólogo sôma-pneûma (2,3). Dentro de este esquema conceptual, aparece en el libro la idea de inmortalidad-incorruptibilidad (athanasia-aphtharsia), dos términos que se usan prácticamente como sinónimos, desconocidos en la Biblia hebrea e inusitados en el griego de los LXX: 'la justicia es inmortal' (1,15); 'Dios creó al hombre incorruptible' (2,23); la esperanza de los justos 'estaba llena de inmortalidad' (3,4); 'la inmortalidad acompaña el recuerdo de la virtud' (4,1); etc. (cf. 6,18-19; 8,13.17; 15,3). Como se puede comprobar por los textos apenas citados, esta inmortalidad nada tiene que ver con las tesis filosóficas del alma naturalmente inmortal. En nuestro libro, ella es el fruto de la justicia, o de la sabiduría (cf. el sorites de 6,17-19), es decir, de la santidad. Aunque el autor conoce una supervivencia de los impíos (y no sólo de los justos), jamás aplica a tal supervivencia los términos athanasia-aphtharsia. En lógica correspondencia, la noción de muerte (thanatos) no se emplea para significar única o principalmente la muerte física (a no ser en contados lugares, sin interés teológico); allí donde el autor quiere precisar el contenido ideológico del término 'muerte', ésta aparece como una realidad ético-religiosa: ella es lo que se buscan los impíos con la mentira (1,11), con su vida extraviada (1,12). No fue Dios quien la hizo (1,13); son los pecadores los que la llaman (1,16) y há en-

el futur. L'home serà immortal, perquè Déu li ha promès de ser-ho. Però d'aquesta immortalitat ja en comença a participar ara mateix, en la mesura en què participa dels esdeveniments de la "història de la salvació".

1.- La "història de la salvació".

Déu mateix, segons la Bíblia, estableix el moviment de l'univers. Però és l'home el qui fa sorgir el temps històric i el defineix: medeix l'univers, que es mou, i construeix l'estructura específica del temps. I això ho fa, perquè és consciència encarnada, "consciència en el món". Tanmateix, la significació i la densitat espiritual que l'home dóna al temps, depen de la seva capacitat per a donar una resposta al Déu Etern, present en el temps, i de la resposta mateixa que dóna. La irrupció de Déu en el temps creat és, alhora, el presupost i l'explicació del "diàleg de salvació" entre Déu i l'home.

a) la irrupció de Déu en el temps creat:

La Bíblia ensenya que, en la història, Déu hi intervé. Es tracta d'un quelcom més (37): Déu crea l'esdeveniment,

trado en el mundo 'por envidia del diablo' (2,24; alusión a Gn 3). En consecuencia, el fin terreno de la vida del justo es descrito, no con el término thánatos -que resta circunscrito a los pecadores-, sino como un 'ser trasladado' por Dios (4,10.11.14; se conjeturaría aquí el verbo lagaj), como una 'salida' (3,2.3) de este mundo, o (más aún) como una simple aparición de muerte (3,2). La inmortalidad que esperan los justos es un 'estar en las manos de Dios' (3,1), una vida eterna que tiene al mismo Señor por recompensa (5,15), que es descanso (4,7), coronado por el honor y la belleza (5,16), en la gracia y la misericordia divinas (3,9). A los pecadores, en cambio, les aguarda una postexistencia trágica, que se describe detalladamente en una larga sección (4,18-5,23), en la que se acumulan los trazos más sombríos. Nuestro libro, en suma, no hace más que explicitar, al término de un secular proceso de reflexión, la rica médula ideológica implicada en la concepción bíblica de la vida y la muerte. La vida es vida don Dios; el pecado es ya un comienzo de muerte. La intuición latente en los salmos místicos aflora ahora en su adecuada expresión: quien vive de y para Dios, quien experimenta durante su existencia temporal la presencia vivificante de Yahvé, ve confortada su esperanza con la certidumbre de una vida inmortal. Basta comparar Sb 3,1.9 y 5,15-16 con Sal 16,9-11 y Sal 73,23.25-26; Sb 4, 10-11 con Sal 49,16 y Sal 73,24; el parentesco de ideas, pese a la distancia que separa a los autores en el tiempo y en el vocabulario, es demasiado obvio para que pase desapercibido... Es a través del dolor de su silencio (Job), la decepción de su lejanía (Qohelet) o el gozo de su presencia (salmos místicos) es Dios quien se va abriendo camino en el alma de Israel. Todo gira alrededor de la relación vital con él. Porque esa relación no es, no ha sido nunca para los israelitas fieles, una realidad exclusivamente futura, sino más bien algo experimentado en el tiempo de la existencia terrena, ha sobrevivido una esperanza capaz de estimular el desarrollo doctrinal, superador de sucesivas y dolorosas crisis sobre la base de las vivencias de cada momento histórico".

(37) Pels grecs, per exemple, aquest "quelcom més" és el logos, l'element etern, que subsisteix en els mateixos esdeveniments: tan sols en la mesura en què l'home comprèn aquest "ordre lògic" i s'hi situa, el mateix "ordre lògic" esdevé "mesura humana". Només així la història és feta pels actes humans. Per l'AT, no és l'"ordre lògic", sinó Déu el qui crea i dirigeix el procés històric vers un terme. En tot cas, segons la Bíblia, el "temps històric" no té res a veure amb el "determinisme històric": l'accent es posa en l'acte lliure, en l'opció, que dóna significació total al temps.

que, pel seu compte, genera l'específica historicitat de la salvació. Però l'esdeveniment, creat per Déu, és sempre una paraula que Déu dirigeix a l'home, perquè l'home, abeint-la, esdevingui existència veritable. Es el començament d'un diàleg de salvació.

Aquest diàleg s'inicia, segons la Bíblia, al començament del temps: la "vocació a ser" és el primer moment. D'això en té experiència Israel, que a poc a poc va descobrint que el Déu-que-salva és el Déu Creador, i que el temps de la creació és un temps de salvació. Hi ha un començ del món, començ de la "història de la salvació", començ del temps còsmic i alhora salvífic: és el fet paradoxal del començ absolut, més enllà del qual no hi ha res, fora del Creador, que fa existir la res creada, sense identificar-s'hi, i que "revela" el que fa dirigint la seva paraula salvadora als homes.

b) la promesa de Déu i l'esdevenir històric:

Si bé la resposta de l'home és part integrant de la "història de la salvació" (38), la resposta humana no esgota la paraula que Déu li ha dirigit, i, per això mateix, l'esdeveniment salvífic mai no és concebut com un "diàleg acabat" entre Déu i l'home.

Allò que fa que la paraula no s'esgoti en el "diàleg de salvació" és, principalment, el caràcter de promesa (39) d'aquesta matei-

(38) Així, doncs, amb Jaspers, podem descriure la "historicitat" bíblica, com la "possibilitat que té l'existència humana de realitzar en un instant la fusió del temps i de l'eternitat" (cf. MOUROUX, o.c. pp.77-78, on cita el text de Jaspers a Lettre à Bultmann, a La Table Ronde, p.144). Segons la Bíblia, l'home és essencialment un "ésser històric", no perquè es trobi mogut per la història, sinó perquè fa la història. (Cf., més endavant, nota 43).

(39) Cf. MOLTSMANN, Teología de la esperanza, pp.132-137 i 163-173. L'autor descriu les característiques de la "paraula de promesa" d'aquesta manera: "Una promesa es una oferta que anuncia una realidad que todavía no existe... Cuando se trata de una promesa divina, queda con ello indicado que el futuro que se aguarda no tiene necesariamente que originarse en el marco de posibilidades que están dadas en el presente, sino que surge de aquello que le es posible al Dios de la promesa" (p.133); "La promesa vincula al hombre al futuro y le otorga el sentido para captar la historia... su propia historia. El futuro de la promesa no es la trayectoria vacía de un cambio posible, y la esperanza que la promesa despierta no es la apertura a lo futuro en general. El futuro suyo, que ella misma inaugura, se halla posibilitado y determinado por el cumplimiento prometido" (pp.133-134); "La historia que viene definida e inaugurada por la promesa no consiste en el retorno de lo mismo, sino que posee una determinada inclinación hacia el cumplimiento prometido, que está por alagar... Qué es el pasado y qué es el futuro es algo que se hace manifiesto en la palabra de promesa" (p.134); "Cuando la palabra es una palabra de promesa, esto significa que esa palabra no ha encontrado aún su garantía en la realidad, sino que, más bien, se encuentra en contradicción con la realidad experimentable ahora y antes" (p.134); "La palabra de promesa crea siempre por ello un espacio intermedio cargado de tensiones, espacio situado entre el otorgamiento t la amortización de la promesa" (pp.134-135); "Cuando la promesa no es abratraída del Dios que la hace, sino que su cumplimiento se confía precisamente a la libre fidelidad de Dios, entonces no existe ningún interés urgente por poseer un sistematismo jurídico fijo de obligaciones históricas, expresado en un esquema de promesa-cumplimiento, ni hay tampoco interés por mostrar el funcionamiento de tal esquema en el pasado y en los cálculos del futuro. Antes bien, los cumplimientos pueden perfectamente encerrar en sí el factor de lo sorprendente y de lo nuevo con respecto a la promesa recibida. Por ello la promesa no caduca tampoco cuan-

xa paraula. Israel sap (40) que la paraula que Déu li dirigeix és una invitació constant i progressiva a no deixar-se empresonar per la seva fe (41): i la mateixa resposta humana, sense deixar de ser totalment fidel, ha d'acceptar la provisionalitat del camí. I, per això mateix, concep la "història de la salvació" no pas com la projecció cap endavant d'uns esdeveniments salvífics, sinó com la realització prèvia i parcial de l'acompliment de la promesa (42).

do caducan las circunstancias históricas y el material de ideas históricas en que fue percibida... Cuando se trata de promesas de Dios entonces también Dios debe ser considerado como el sujeto de los cumplimientos" (pp135); "El carácter especial de las promesas veterotestamentarias podemos verlo en la circunstancia de que las promesas no fueron liquidadas por la historia de Israel, ni por desengaños ni por los cumplimientos, sino que, más bien, experimentaron interpretaciones siempre nuevas y más amplias mediante la historia experimentada de Israel... Si queremos utilizar esto para entender la 'historia de la promesa, que se dilata y se multiplica', y si nos preguntamos cuál es la razón de la constante plusvalía de la promesa frente a la historia, tenemos que abandonar de nuevo el esquema abstracto promesa-cumplimiento. Es preciso recurrir entonces a la interpretación teológica de ese proceso: la razón de la constante plusvalía de la promesa y de su permanente exceso por encima de la historia reside en el carácter inexaurible del Dios de la promesa; éste no se agota en ninguna realidad histórica, sino que sólo se 'aquieta' en una realidad que esté en total concordancia con él" (pp.135-137).

(40) Diu RUIZ DE LA PEÑA (La otra dimensión, pp.50-55): "A la luz de la promesa implicada en la alianza, Israel comprende su historia como un todo unitario, en el que se van cumpliendo gradualmente los contenidos de aquélla. Incluso al margen de la historificación sistemática obrada por los movimientos proféticos al interpretar el devenir del pueblo israelita teológicamente, los hagiógrafos veterotestamentarios contemplan los hechos como ensartados en el hilo conductor del designio divino, que arranca de Abraham y la historia de los patriarcas para llegar, a través de Moisés y los sucesos del éxodo, la alianza y la entrada en Canaán, hasta la promesa mesiánica hecha a David... Así, pues, la promesa, aunque subordinada teológicamente a la alianza (los autores inspirados sitúan aquélla en función de ésta), la precede cronológicamente, puesto que se remonta a la vocación de Abraham: Gn 12,1-3; 13,14-17. Estos textos marcan su primera etapa; la conexión con la alianza es visible en Gn 15, donde la promesa se renueva solemnemente con el ceremonial de un pacto (vv.17-18) que anticipa la alianza sináutica. En el estadio subsiguiente, la misma promesa es reiterada, incluso más detalladamente, en el marco de la alianza propiamente dicha... Por último, y en una tercera etapa, conquistado el país de Canaán y afirmada la posteridad de las tribus, la promesa se alarga con un elemento nuevo: el anuncio de un rey mesías que llevará a su culminación la oferta salvífica de Yahvé a su pueblo... Es innegable, por consiguiente, que la promesa ha funcionado en Israel como dispositivo de apertura al futuro. El creyente capta en ella (si bien oscuramente, en una intuición que va más allá de su tematización concreta) una trascendencia 'que no permite contentarse con un presente que no está lleno'. Sólo así se explica que los cumplimientos, antes aludidos, no la hayan liquidado en la conciencia de los creyentes, sino que la van reinterpretando y ampliando".

(41) Cf. l'article citat d'en MOLTSMANN a El futuro de la esperanza.

(42) Aquesta és la fi de la "història de la salvació". Parlem de la història "de la salvació", perquè la Bíblia desconeix la història "profana". O, millor, la Bíblia entén la història "profana" com a sacramentalitzada en la història "de la salvació". Ja hi tornarem més endavant.

2.- La "historicitat" de l'home.

Des de la perspectiva d'una reflexió filosòfico-teològica de tipus existencial-personalista, no seria massa difícil de veure com l'home, per la seva opció és capaç d'arrencar un instant qualsevol de la seva existència temporal, i donar-li una "consistència de futur". Si és aquest el pensament de la Bíblia, no ho sé (43). En tot cas, caldria dir dues coses: que, segons la Bíblia, el futur d'aquesta opció és incapaç de traspassar el límit de la mort, i, segon, que l'opció humana, a la Bíblia és més col·lectiva que individual; és el Poble el qui es juga el seu futur, i el dels seus membres, en les grans opcions col·lectives.

En efecte, segons l'antropologia bíblica (44), l'home és una uni-

(43) BUIJMAN (o.c., pp.126-129) vol fer veure la diferència entre les concepcions bíblica i grega sobre Déu i l'home: "Pour la Bible, l'homme est en relation avec Dieu. C'est pourquoi nous devons tout d'abord examiner les différences entre les conceptions bibliques et grecques de Dieu. La Bible ne parle pas de la transcendance de Dieu comme de la transcendance de l'esprit par rapport au monde matériel et sensible, ou de l'éternité par rapport à l'histoire. Elle en parle comme d'une autorité absolue... Si la question de la nature de Dieu se pose, la Bible y répond en disant qu'elle est volonté. Tout ce que l'homme voit et expérimente est fondé sur la volonté de Dieu. De ce fait, Dieu est le Dieu de l'histoire et par conséquent il est toujours quelqu'un de nouveau, toujours le Dieu qui s'approche de l'homme au cours de rencontres historiques. Il est le Dieu qui conduit l'histoire à une fin, la fin eschatologique pour les juifs et les chrétiens. Il va sans dire que la doctrine de l'homme s'accorde avec cette conception de Dieu... La nature de l'homme, c'est sa volonté et cette volonté peut être bonne ou mauvaise. Elle est bonne lorsqu'elle obéit aux ordres de Dieu, elle est mauvaise lorsqu'elle désobéit à sa volonté et se révolte contre elle. La bonne ou la mauvaise volonté de l'homme se manifeste dans son attitude envers le gouvernement de Dieu dans l'histoire... Il faut noter que les commandements éthiques n'intéressent pas une image idéale de l'individu, mais la vie concrète de la communauté... L'autorité des commandements provient de celle de Dieu qui, étant volonté, veut la communauté. C'est Dieu qui crée la communauté et qui la réclame des hommes, il veut qu'elle se réalise dans et par l'histoire et lui-même s'engage dans cette communauté. La dialectique particulière qui oppose la liberté et la loi, la Bible ne la connaît pas. Le concept de liberté est totalement inconnu dans l'Ancien Testament... Dans la Bible, il est devenu pour ainsi dire un concept historique; il signifie la liberté de l'homme par rapport à son péché, au passé qui pèse sur lui et à lui-même. Cette liberté n'appartient pas à la nature temporelle de l'homme, elle ne peut se manifester que comme événement".

(44) WOLFF (o.c., pp.25-85) parla del nephes (l'home necessitat), del basar (l'home efímer), del ruah (l'home enfortit) i del leb o lebab (l'home raonant). Nephes, en el sentit de gola, el trobem a Is 5,14; Hab 2,5; Sal 107,5.7; Ecl 6,7.9; Prov 10,3: "El modo de hablar muestra nuevamente que se piensa en la garganta, pero, al mismo tiempo, que el término se pone en lugar del hombre necesitado en persona... no sólo como órgano para tomar alimento, sino también de respiración (Jer 2,24)... Únicamente como órgano de la respiración hace comprensible el uso de la raíz nphs (nif.) usada como verbo tres veces"; en el sentit de coll... "es normalmente el anhelo no saciado que arrastra a la acción"; "Un pequeño pasp lleva del nephes como órgano específico y como acto del anhelo a la significación más amplia según la cual es sede y acto de otras impresiones y situaciones anímicas (Ex 23,9). Aquí es donde por primera vez se puede traducir por 'alma'. 1. Por mucho que con ello se ha ampliado el contenido del significado de nephes, no va más allá del campo de movimientos emocio-

tat, que viu per l'esperit que Déu li comunica. Però si l'home viu per l'esperit, la vida vertadera i plena no es dóna més que en aquest món i en relació amb la comunitat: la vida de l'individu no s'entén sinó és com a membre del Poble de l'Aliança.

a) l'home, ésser històric:

L'arrelament de l'individu en la comunitat (45) ens permet de dibuixar les característiques de l'autocomprensió

nales psíquicos"; en el sentit de vida: "Si nephes designa el òrgano de necessitats vitales sin cuya satisfacció no puede vivir el hombre, para el modo de pensar sintético es claro sin más que nephes significa ante todo la vida misma... Al tratar de este uso tan variado de nephes en el sentido de vida hay que tener en cuenta que el nephes tiene la acepción de algo indestructible a diferencia de la vida corporal, algo que separado de ésta podría existir (Gen 35,18; Lam 1,11; Sal 30,4; 86,13...). Con gran patetismo pide Abigail por David en 1 Sam 25,29: 'Que la vida (n.) de mi señor sea guardada en la bolsa de los vivos junto a Yahvé, tu Dios'... En la bolsa se guardaban objetos preciosos como plata (Gen 42,35; Prov 7,20). La 'bolsa de la vida' preserva de perder el n."; en el sentit de persona, "N. se refiere en general a la persona, al individuo, por contraposición a la comunidad... En el relato yahvístico de creación (Gen 2,7) vimos que se define al hombre expresamente como n.hayya. No lo es por razón de su formación del polvo de la tierra, sino porque Yahvé sopla en su nariz el aliento de vida. Sólo la respiración causada por el creador lo hace n. viva, un ser vivo, una persona viva, un individuo vivo"; en el sentit pronominal, és equivalent al jo. Basar inclou els conceptes de carn (o una porció de la carn o del cos), família o parentiu i feblesa. Ruah, quan és aplicat a l'home, vol dir fortalesa: "Ruah se atribuye, por otra parte, más a Dios (136 veces) que a hombres, animales e ídolos (129 veces), es decir, en un 35 por ciento del uso total... Con razón habrá que designar a ruah como concepto teo-antropológico".

(45) Diu WOLFF (o.c., pp.281-290): "En el antiguo Israel el individuo vive fuertemente anclado en la asociación familiar y, por tanto, en la del pueblo. Si se le separa o se le aísla, es porque ocurre algo desacostumbrado o hasta amenazador, también quizá algo necesario para la humanización del hombre... En cada uno de los períodos de la historia de Israel como en los grandes cambios del tiempo monárquico antes de ser estado, así como durante el exilio babilónico y después de él, la suerte de cada israelí era esencialmente la de su pueblo... Para defender a toda la comunidad, hay que descubrir y separar al individuo que con su mala acción la pone en peligro... De esta manera el antiguo testamento muestra la soledad como aislamiento debido a acusaciones justas o falsas, a persecuciones o enfermedades. La soledad significa siempre angustia. Pero Yahvé es alcanzable también para los desterrados, separados, aislados. Con él se puede sobrellevar y superar la soledad. La elección puede conducir igualmente a la soledad. Entonces aparece Yahvé como autor de la separación... Ante la palabra de Yahvé se hace individuo no sólo el profeta, sino también sus oyentes... Al hablar a los individuos los predicadores deuteronomícos están trabajando por una comunidad reformada. ¿Pero se realiza la comunidad verdaderamente nueva de otro modo que no sea por la fuerza de la promesa? Un cierto excepticismo en comparación con el optimismo reformista deuteronomíco parece haberse introducido en Jer 31,33ss... Es así como el antiguo y compacto pueblo de la alianza se convierte en una nueva comunidad por el camino del cambio total. Con ello se realiza ya en el antiguo testamento algo así como 'la liberación del individuo de la sugestión del colectivo, de la polis, de la gens, mediante su confrontación con la voluntad de Dios: el amor de Dios que se le dirige, la exigencia que se le hace y la invitación a la fe. Si omnes, ego non - aunque todos, yo no - dirá con valentía".

de l'home com a ésser històric, tot fent referència al començ i a la fi.

Es cert que l'home bíblic fa referència sempre al passat, als seus orígens; però allò que realment interessa és el futur. Tanmateix l'home bíblic no desprecia el "temps present". Sap molt bé que la salvació que espera es dóna ja d'alguna manera en el "moment present", en tan que projecció anticipada del futur.

L'home s'obre personalment a la "crida" de Déu, des de la realitat d'un esdeveniment concret: i, fent-ho així, "redimeix" la mateixa història de la seva tendència a desaparèixer. En la consciència de fe, il·luminada per l'esperança, el "temps històric" supera la llei de la mort, i esdevé "temps de salvació".

b) l'home, salvat històricament.

L'home bíblic, en cada una de les situacions concretes que li toca viure, s'entén ell mateix com a essència de la "històrica de la salvació", i concep aquesta història com la realització de la seva pròpia essència. I això, de tal manera, que l'home emergeix com a persona, en la mesura que Déu li dirigeix la seva "crida" i hi respon.

Es a dir, l'home, situat entre un passat que se li fa present sempre com a dada prèvia, que ell posseeix però que no domina (el començ), i un futur que el crida, que s'apropa, però que encara ha de venir (la fi), posseeix la seva essència concreta en el diàleg entre llibertat i disponibilitat -la de Déu i la seva-, i la posseeix no estàticament, com a quelcom ja acabat, sinó assumint els condicionaments de la seva "intramundanitat". Es així com l'home es comprén ell mateix com a "ésser que esdevé" i com a "comunió de futur"; en el Déu "futur" que crea la seva pròpia història.

Així, la història de la salvació expressa, d'una manera dialèctica, el caràcter històric de l'autocomunicació de Déu? Déu mateix, comunicant-se als homes en la història particular de cadascú i en les relacions amb el Poble, supera la mateixa història, conduint-la a una plenitud en la qual la mateixa història deixarà de ser "mediació" (46).

(46) Es el moment de citar aquí l'extraordinària aportació de CULLMANN, sobretot el pensament cullmannià de Heil als Geschichte, de 1965, publicada primerament a Alemania i que conté una discussió detallada de les afirmacions de Bultmann i els seus deixebles. Cullmann diu: Bultmann rebutja, per un cantó, la totalitat de la història de la salvació en tan que història, i, per l'altre, accepta la totalitat d'aquesta història com a mite; la desvalorització de l'element històric, ¿no és una nova forma de docetisme? CULLMANN, en el llibre Comprender a Bultmann (Madrid 1971, pp.18-26), escriu: "Bultmann... insiste vigorosamente en un hecho histórico por lo menos: la muerte de Cristo. Es el único acontecimiento histórico al cual reconoce un valor fundamental para la salvación del hombre. ¿En qué consiste? La cruz nos hace pasar de la falsa seguridad de una vida sincronizada con los principios del mundo visible a la fe que nos hace vivir según los principios de lo que 'no está disponible'... Pero ¿se trata realmente de la cruz de la que habla el apóstol Pablo?... Para Bultmann, el hecho en sí mismo, fuera del llamamiento que nos dirige, no significa nada para nuestra salvación; no es más que un testigo como cualquier otro. La salvación no estriba, pues, aquí en un acto único, sino en un acontecimiento incesantemente repetido en cierto individuo, cada vez que el mensaje de la muerte de Cristo llega hasta él... Así, pues, incluso el único hecho histórico que Bultmann deja en pie como elemento salvífico, en realidad está privado de su carácter de acontecimiento único... El elemento histórico y temporal distingue al judaísmo y al cristianismo de las otras religiones; por eso no se puede prescindir

3.- L'escatologització de la història.

Heus, aquí, doncs, la "historicitat" de la salvació. L'home bíblic percep la seva existència personal lligada a uns fets històrics i al seu dinamisme, que són portadors de salvació. Però, al mateix temps, l'home bíblic no es pot comprendre ell mateix si no és en la salvació que encara no s'ha realitzat: més encara, només es comprén en la salvació que es realitzarà "més enllà" de la mateixa història.

El cert és que, des de la perspectiva de l'AT, hi ha, sobretot per la predicació profètica (47), una esperança escatològica, hi ha

dir de él sin alterar la sustancia misma del cristianismo. En efecto, en el cristianismo ese elemento es todavía más importante que en el judaísmo, ya que los cristianos parten de la idea de que se han cumplido los tiempos, que el tiempo ha alcanzado ya en la muerte de Cristo su punto central, el cual divide de forma decisiva en dos partes: la era antigua y la era nueva. El que un acontecimiento histórico insertado en la historia trivial tenga una importancia decisiva para la historia del mundo, a eso le llama el apóstol Pablo la 'locura' de la cruz. Despojar a la fe del Nuevo Testamento de la fe en el acontecimiento único, ¿no es despojarla de la 'locura', y, por tanto, de su médula misma? ¿No es una 'cruz vacía', como dice el apóstol Pablo en 1Cor 1,17? Porque hay que darse cuenta de que esa 'locura' no es, como piensa Bultmann, la fe 'en lo que no está disponible'. Esa fe hubieran podido aceptarla muchos griegos y formularla con ayuda de verdaderos mitos. En cambio, que la salvación sea una historia, he ahí la 'locura' para el pensamiento griego, lo mismo que para el pensamiento moderno... No tenemos inconveniente en admitir que la historia de la salvación no coincide con la historia profana.

Se trata de una historia interpretada; en consecuencia, hemos de interpretarla también nosotros. Por eso no le reprocharemos a Bultmann haber buscado los principios y los motivos subyacentes a las afirmaciones del Nuevo Testamento; pero sí insistimos en que los motivos de una historia de la salvación no son los mismos que los motivos del mito, y en que es inherente a aquéllos el carácter temporal... La base de la salvación la constituyen la muerte de Jesús y, sobre todo, los acontecimientos consecutivos a esa muerte en su unidad temporal. Para interpretarlos en ese sentido, los cristianos han yuxtapuesto elementos controlables por la Historia y otros que no lo son, y que podemos denominar 'míticos'... En otras palabras: al incorporar mitos a la historia de la salvación, los primeros cristianos en el fondo los 'desmitologizaron'; pero no para destacar la verdad atemporal que constituyen su base, sino para relacionarlos con los acontecimientos de la historia de Cristo; por así decirlo, los han 'historizado', con lo cual dejan de ser mitos en el Nuevo Testamento... La mayoría de los mitos del Nuevo Testamento tienen una función distinta del mito puro, del cual se han ocupado en estos últimos tiempos en sus estudios profundos los etnólogos, los historiadores de las religiones, los psicólogos y metafísicos. Los mitos del Nuevo Testamento está despojados de su carácter y enteramente subordinados a una historia salvífica con una estructura diferente de la del mito".

Segons el comentari que en fa RATZINGER (Escatologia, pp.62-63), en el llibre citat Cullmann "precisa, en primer lugar, el esquema anterior, llamando ahora a la 'línea' movimiento ondulatorio, dando espacio en la continuidad a los altibajos, a la discontinuidad. Sobre todo, intenta presentar más claramente el contenido 'existencial' que conlleva la 'historia de la salvación'... Historia de la salvación no es mero pasado, sino también presente y futuro, manteniniéndose hasta la vuelta del Señor. Es cierto que los vientos que soplan hoy en la teología no son favorables a la 'historia de la salvación', pero hay que decir que aquí se habla de un modo más concreto y acomodado a la Escritura de lo que hace en los esbozos que hemos analizado hasta

una mirada vers el "futur darrer", que posarà terme a la història.

Diguem-ho una vegada més: el pensament cíclic, a-històric, mai no va poder infiltrar-se en el judaisme. La història té un futur autènticament cronològic; i aquest futur produeix la continuïtat lineal de la història i el sentit concatenat dels esdeveniments salvífics des del començament: la mateixa creació és contemplada des d'aquesta perspectiva.

a) l'escatologia dels profetes:

↳

La idea de "Regne de Déu" centra totes les esperances i les especulacions pròpies de l'escatologia jueva. En temps de Jesús, l'anunci de que el "regne és a prop", posa en moviment a tot el poble i a les autoritats. De l'arribada d'aquest "regne", en parlava abundantment l'apocalíptica (48), amb imatges molt

ahora. La contribución de Cullmann para traducir y asimilar la palabra es mayor que la de los otros. Con todo, la relación de tiempo y eternidad, que aquí se toma de la Biblia, sigue siendo problemática desde el punto de vista del pensamiento y exegeticamente no convence. La cuestión de la interpretación (el problema hermenéutico) se ha descuidado demasiado en esa explicación, con lo que también se ignora el límite de los datos bíblicos, que de ningún modo intentan dar una solución sobre conceptos filosóficos tales como tiempo y eternidad".

El mateix RATZINGER, en el llibre Teología e historia (Salamanca 1972, pp.26-27), després de presentar la "història de la salvació" com antítesis de l'ontologia, acaba dient: "Hay muchas formas de estudiar la historia de la salvación, con frecuencia opuestas entre sí, pero todas las que se plantean esta historia de la salvación en oposición radical a la metafísica, tienen que seguir este camino. Sea el primer Barth, que describe la fe como la acción de Dios en y para el hombre sin punto de contacto humano alguno; sea Oscar Cullmann, que niega el concepto de eternidad y piensa en Dios como tiempo omnipresente y en la fe como un insertarse en la línea histórica de los hechos salvíficos; sea Rudolf Bultmann, que niega la continuidad lineal y describe la fe ~~que~~ como el 'ahora' de la decisión que sólo acaece en el punto actual del momento; sea a la inversa, la teología de la esperanza de Moltmann que eleva a las dimensiones colectivas, teología que significó el preludio de la teología política y de la teología de la revolución. Todo no son más que variaciones en el esfuerzo por describir de forma puramente histórica la fe como salvación, una vez negadas las categorías de ser; intentos de resolver el problema de la mediación de la historia al ser suprimiendo éste y considerando que sólo existe y es esencial la historia".

(47) RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.56-58), després de descriure les tres fases de la història d'Israel, acaba dient: "Esta visión de la historia, dominada por la fe en la promesa, ¿tiene algo que ver con la escatología? Hasta el momento no hemos encontrado ninguna afirmación rigurosamente escatológica. Sin embargo, parece claro que cuanto hemos visto atañe de algún modo a la escatología. Pues nos hallamos ante una concepción indiscutiblemente teleológica del devenir que, en cuanto tal, postula un fin, al menos en sentido de finalidad, si no en el de término. De ahí que pueda hablarse de 'escatología embrionaria'; i continua dient: "Con el profetismo, la teología israelita de la promesa conoce una nueva etapa. Desde el libro de Amós, se introduce en la literatura inspirada el elemento explícitamente escatológico. Es menester advertir, con todo, que lo 'escatológico' no tiene que ser concebido aquí, necesariamente, como lo situado más allá de la historia. En efecto, que el fin sea intrahistórico o metahistórico es accidental en este momento de la evolución de las ideas. El acento reposa sobre la índole de cumplimiento definitivo de la promesa: he ahí lo que el profetismo proclama. Algo que es realmen-

vives. Però l'anunci d'aquest "regne" escatològic es troba sobretot en els profetes (49).

Cal distingir entre "profecia escatològica" (50) i "profecia

te lo último, el éschaton, porque consume el curso de los tiempos, al tratarse de la intervención definitiva e irrevocable de Dios sobre la historia, sea dentro, sea fuera de ella... Es lícito, pues, hablar de una escatologización de la promesa en los profetas sin reclamar un anuncio del término temporal de la historia, y sin entrar en la discusión de si el profetismo clásico conoció o no tal término. Pues a la noción de télos es esencial la idea de objetivo alcanzado, de promesa cumplida -y eso es lo que leemos en los profetas-, mientras que el dato de la supratemporalidad no bastaría, por sí solo, para definir el fin".

(48) "Finalmente, a la hora de la persecución de Antíoco Epífanes, el apocalipsis de Daniel viene a renovar solemnemente promesas proféticas. El reinado trascendente de Dios va a instaurarse sobre las ruinas de los imperios humanos (Dan 2,44...). El símbolo del Hijo del hombre viniendo sobre las nubes del cielo sirve para evocarlo, por contraste con las bestias que representan a los poderes políticos de acá abajo (Dan 7). Su venida irá acompañada de un juicio, después de lo cual la realeza será dada para siempre al Hijo del Hombre y al pueblo de los santos del Altísimo (7,14.27). El reinado de Yahvé tomará, pues, todavía la forma concreta de un reino, cuyo depositario será este pueblo (cf. Ex 19,6); pero el reino no será ya de 'este mundo'. A tal promesa hace eco el libro de la Sabiduría: después del juicio los justos 'mandarán a las naciones y dominarán a los pueblos, y el Señor reinará sobre ellos para siempre' (Sab 3,8)", diu el Vocabulario de Teología bíblica, p.764.

(49) "En el momento en que se derrumba la realeza israelita, los guías religiosos de la nación miran, más allá de la época monárquica, hacia la teocracia original que quieren restaurar (cf. Ex 19,6), y los profetas anuncian que Israel, en los últimos tiempos, volverá a recobrar sus rasgos. Ciertamente que en sus promesas reservan un lugar al rey futuro, el Mesías, Hijo de David. Pero el tema de la realeza de Yahvé reviste en ellos una importancia mucho mayor, sobre todo a partir del fin del exilio. Yahvé, como un pastor, va a ocuparse en persona de su rebaño para salvarlo, para reunirlo y devolverlo a su tierra (Miq 2,13; Ez 34,11...; Is 40,9ss). La buena nueva por excelencia que se anuncia a Jerusalén es: 'Tu Dios reina' (Is 52,7; cf. Sof 3,14ss). Y se prevé una extensión progresiva de este reinado a la tierra entera: de todas partes vendrán gentes a Jerusalén a adorar al rey Yahvé (Zac 14,9; Is 24,23)", diu el Vocabulario, ib.

(50) Segons BULTMANN (Histoire et eschatologie, pp.42-44), fora de Daniel, no hi ha en els profetes res d'escatologia, "au sens propre du mot, c'est-à-dire de doctrine de la fin du monde et d'un temps du salut qu'il lui ferait suite. Cette conception dualiste s'oppose à l'idée du Dieu créateur affirmée par l'Ancien Testament. Il est vrai que les prophéties de l'Ancien Testament contiennent des prédictions concernant le salut et le jugement, mais ces prédictions visent seulement Israël ou ses ennemis. Il est également vrai que les prophéties de l'Ancien Testament annoncent un jugement divin, mais ce jugement ne concerne pas le monde entier: il aura lieu au sein de l'histoire. Certes, il est souvent décrit au moyen de traits mythologiques: on parle de catastrophes cosmiques, de tremblements de terre, de conflagrations, etc. Mais ces traits ne sont qu'ornementaux; ils ne montrent qu'une chose, c'est que la cosmologie a été historicisée. La conception du Dieu créateur ne permet pas à Israël d'accepter l'idée du mouvement cyclique des âges du monde, bien qu'il adoptât jusqu'à un certain point les images de cette mythologie... De même, les images qui concernent le temps du salut, comme par exemple la des-

històrica". Aquesta se situa en l'horitzó temporal, verificable i, per tant, capaç de ser utilitzada pel profeta com a signe de la seva missió. Es la "revelació" d'allò que és conegut com a futur. Es allò que alimenta les esperances històriques d'Israel, però també alimenta la seva fe, que és la fe d'un poble en constant situació de desert, sempre en camí vers la Terra Promesa...

Tanmateix, des de l'exili, creix la consciència que el Poble no està cridat a una vocació purament temporal. Es aleshores quan sorgeix la profecia escatològica, que és "revelació" d'allò que és desconegut com a futur i, per tant, d'allò que se'n pot disposar. I també sorgeix l'esperança escatològica en l'acció de Déu -i no en el futur del poble- que crearà el futur.

La profecia escatològica situa el Poble en la proximitat immediata del do escatològic, que engendra una esperança que passa, en contradicció, en i per les esperances històriques. D'aquesta profecia caldrà remarcar dos aspectes: els profetes parlen de les "responsabilitats col·lectives" d'Israel en quant al futur escatològic; i de l'altre cantó, la profecia escatològica considera el món no-jueu, no com a vençut, sinó com a guanyat: Israel és com una llavor o també el material amb el qual Déu mateix construirà el futur d'aquest món, passant per la destrucció de la història.

b) l'escatologia de l'apocalíptica (51):

cription de la paix entre les hommes et les animaux (Es 11,6s), la transformation du désert en paradis, les nouveaux cieux et la nouvelle terre, peuvent aussi avoir été influencées par l'idée mythologique de l'âge d'or qui revient. Mais ces images aussi sont historicisées, car c'est le bonheur du peuple d'Israel qu'elles décrivent. L'espérance messianique en particulier peut dériver de la mythologie cosmique, pour laquelle chaque période du monde est soumise à un nouveau chef, c'est-à-dire à une nouvelle étoile. Mais il est clair que cette espérance est historicisée, car le chef attendu pour le temps du salut doit être un roi de la maison de David. Même la poésie des Psaumes reprit certains thèmes de cette cosmologie. C'est le cas par exemple pour la fête du nouvel an qui est en même temps la fête de l'intronisation de Dieu. Or cette fête, d'origine cosmologique, avait été historicisée à Babylone: le renouveau du monde et le début du monde étaient tous deux célébrés comme l'intronisation du roi".

(51) BULTMANN (o.c., pp.44-46) afegeix: "Le judaïsme tardif historicisa la cosmologie en substituant à la destinée du monde celle de l'humanité; la fin de l'ancien monde est la conséquence du jugement de Dieu. Une conception véritable apparut à cette époque et la conception des deux éons remplaça celle des périodes cycliques. Mais comme on comprit alors l'histoire à partir de l'eschatologie, un changement décisif se manifesta par rapport à la conception de l'Ancien Testament. Maintenant, on ne comprend plus le jugement divin, mettant fin à l'ancien éon, comme une crise historique, suscitée par Dieu, mais comme un événement purement supranaturel, se réalisant par une catastrophe cosmique. Les sujets cosmiques, purement ornementaux dans les prophéties de l'Ancien Testament, deviennent importants en eux-mêmes. Tous les signes de dégénérescence, autrefois caractéristiques de la dernière période du monde, sont maintenant des signes de la fin définitive de ce monde. La littérature apocalyptique les recherche et elle interprète les événements terrifiants de la nature, la guerre, la famine, et les épidémies comme les signes de la fin... Dans l'eschatologie juive, les points de vue cosmologiques et historiques se rejoignent, mais le fait que la fin sera réellement la fin du monde et de son histoire prouve la prédominance de l'élément cosmique... Certes, ce jugement atteint aussi le monde entier, le bonheur futur est aussi celui de la communauté, mais cette communauté groupe seulement les élus, les saints, cette communauté n'est pas formée par un peuple ou par une nation, elle est seulement une communauté d'individus".

L'éschaton no pot ser considerat com el terme o la fi d'una història, per molt "salvada" que sigui. Es més, la història de la salvació sofreix la tensió vers el "moment escatològic". El futur darrer s'ofereix a l'home com a incert i insegur en el seu contingut, però com a quelcom definitiu.

Es natural, doncs, que l'home bíblic es preguntí sobre aquest futur darrer. Les dades profètiques són insuficients. I el desig de saber en detall el que passarà dona lloc a l'apocalíptica.

L'aparició d'aquest gènere literari coincideix amb els darrers passos de la revelació de l'AT. Ens trobem davant d'una perspectiva més personalista en tot allò que fa referència a la salvació. Hi ha com una reducció a l'individu de tot allò que, primer, és afirmat del poble.

Així, doncs, l'apocalíptica vol explicar "la fi del món": un món que segueix la seva existència perversa, i corre vers la seva perdició. I, en aquest context, l'atenció es fixa en el destí dels individus més enllà de la mort.

La descripció dels "esdeveniments escatològics" és molt rica i variada: fenòmens còsmics, retorn dels exiliats, purificació de Jerusalem, resurrecció dels morts, retorn d'Elias, aparició del Messias, la lluita del Mal contra el Messias, la seva victòria com a Príncep de la Pau i, finalment, el Judici.

Cal advertir, però, que, més enllà d'aquestes imatges, s'expressa la convicció que l'éschaton vindrà en forma de discontinuïtat respecte al "món present", i -això és molt més important- s'insinua la revelació del més-enllà de l'home-individu.

El problema de la retribució post-mortal.

Per a l'home bíblic, la mort és la fi de la vida humana (52); no

(52) WOLFF (o.c., pp.291-293) diu: "No pocos textos del antiguo testamento se ocupan de la cuestión del destino propio del hombre. Las respuestas decisivas van en la misma dirección... El de dónde del destino humano es incuestionable bíblicamente, aunque pueda discutirse en otros sitios si decide sobre ello una lucha entre dioses, el ciego destino o el propio yo. Las distintas formas de pensamiento teológico no dejan lugar a duda de que es Yahvé, el Dios de Israel, el que determina. 'Yahvé, nuestro Dios, Yahvé únicamente' (Dt 6,4). Es esta una idea constante desde los antiguos himnos, ordenaciones jurídicas y relatos del hombre primitivo, pasando por la profecía, el estadio deuteronomico y la gran historiografía hasta las tentaciones de Job, el escepticismo de Qohélet y la escatología apocalíptica. Yahvé, como salvador y juez de Israel, como creador y protector del hombre no ha dejado oscuro mediante sus mensajeros humanos, a qué está destinado el hombre. Su destino es vivir y no caer en la muerte. Claramente ve la historia primitiva yahvista la amenaza de la muerte, pero es indudable que presenta a Yahvé, que ha creado al hombre como 'ser vivo' (Gen 2,7), ocupado incansablemente en salvar al hombre de una muerte temprana mediante advertencias (2,17), señales protectoras (4,15), conservándolo misericordiosamente (6,8) y excluye para siempre una repetición del diluvio, aunque el hombre sigue invariablemente malo (8,21ss). El hombre está destinado a vivir... Dt 30, 15-20 resume la tendencia de todos los preceptos de Yahvé... La literatura sapiencial, tan distinta por el interés predominante y el modo de argumentación, apunta en último término a la misma meta, al proclamar su intento con esta frase final de suma precisión: 'La doctrina

s'espera una "vida" ultraterrenal, però tampoc no s'exclou una existència d'ultratomba en el "regne dels morts": la tomba individual està relacionada amb el SHEOL (que és la "tomba principal", a la qual hi baixa; és l'habitable dels qui es troben lluny de Yahvé). Només en el post-exili sorgeix l'esperança que els morts seran salvats del SHEOL per una intervenció extraordinària de Yahvé: és la fe en la "resurrecció dels morts", que trobem reflectida en els llibres del Nou Testament.

1.- La mort, i la vida més enllà de la mort.

La mort és, en primer lloc, "anar-se'n pel camí de tota la terra" (Js 23,14), "anar-se'n pel camí per on va tothom" (1Re 2,2)(53): és un fet "normal", tot i que significa la gran pèrdua de la vida (54). És un fet, contra el qual no hi ha res a fer (55).

del sabio es fuente de vida, para que escape a los lazos de la muerte' (Prov 13,14). O en 15,24: 'La senda de la vida encamina hacia arriba al cuerdo, para que escape al mundo de los muertos de abajo'. En la profecía se echa de ver ya en el más tétrico anunciador del juicio, Amós, que en medio de su mensaje sobre el fin de Israel resplandece esta sentencia de Yahvé: 'Buscadme para que viváis' (5,4)... Ezequiel no propone a sus oyentes con indiferencia muerte y vida. Yahvé declara que no le agrada la muerte, sino que lo que quiere es la vida: 'Convertíos y viviréis' (18,32)... La confianza se abre paso: 'Tú no abandonas mi vida al mundo de los muertos, ni permites que tu fiel vea la fosa' (Sal 16,10). Es cierto que en el antiguo testamento el problema de la muerte queda fundamentalmente insoluble, pero no es menos clara por ello la tendencia que presenta como destino del hombre el vivir... ¿Más para qué vivir? Del antiguo testamento no hay que esperar más respuestas que las referentes a la mundanidad de esta vida".

(53) WOLFF (o.c., pp.137-139) escriu: "Observamos en primer lugar la conciencia del hombre veterotestamentario, en el sentido de que en la muerte no le ocurre en absoluto nada extraordinario... La muerte mete incluso a los más grandes de Israel en una comunidad universal que corre la misma suerte. Sin embargo, la voz de los moribundos es importante para los vivos (cf. Gen 48,1ss)... El que muere de debilidad vislumbra los cambios futuros. Al experimentar la propia limitación es testigo de la promesa de Dios... Dt 31,1-6 presenta a Moisés animando a Israel, después de la gran exhortación, con bendiciones y maldiciones a no tener miedo... Cuando Josué hace 'el camino de todo el mundo', recuerda aún con más fuerza el conjunto de las experiencias (Jos 23,14)... La obra histórica deuteronomica muestra también con las palabras de Samuel moribundo (1Sam 12) y de David agonizante (1Re 2,1ss) cómo el hombre, débil en sí, a las puertas de la muerte se convierte en testigo de peso. Esta gran obra histórica ha surgido en el lecho de muerte de Israel en tiempos de exilio babilónico. ¿Qué otro futuro iba a tener ante los ojos si no el de la muerte? En esta situación conoce el portavoz de Israel la verdad de lo futuro. Desde la perspectiva de la agonía de Israel es desde donde hay que interpretar las palabras de los grandes moribundos: Moisés, Samuel y David".

(54) Diu RUIZ DE LA PEÑA (o.c., pp.65-69): "Yahvé es 'el viviente' por antonomasia (Dt 5,26; Sal 42,3; 84,3; Jr 10,10; etc.), hasta el punto de que la expresión se ha convertido en fórmula de juramento... Estando así las cosas, se comprende que la noción de vida, lejos de ser religiosamente neutra o puramente fisicista, sea un concepto teológico que desborda los límites estrictamente biológicos... De cuanto antecede es claro que la vida se concibe aquí como una realidad dinámica (como lo es toda relación interpersonal), susceptible de variaciones que van de un máximo a un mínimo, según se viva más o menos en la fidelidad a Yahvé. El punto máximo de vitalidad se alcanza cuando la relación hombre-Dios es actuada como comunión... Por el otro extremo, la vida se reduce a un mínimo cuando el hombre ha roto su relación con Yahvé... La muerte, negación de la vida, es a la vez exco-

Hi ha quelcom de positiu en la mort: "anar-se'n amb els pares" (Gen 15,15). "Isaac visqué cent vuitanta anys, i Isaac expirà. Morí i fou reunit al seu poble" (Gen 35,28-29); Jacob, abans de morir, digué: "Jo em vaig a reunir amb el meu poble... i fou reunit al seu poble" (Gen 49,29.33).

Però, en el fons, no hi ha dubte de què Israel va confiar sempre amb el poder vitalitzador de Yahvé (56).

munión, expropiación del ámbito de relación con el Dios vivo... La vida es don de Dios, impartido por la comunicación del ruah, es decir, del espíritu vivificante que Yahvé ha infundido en la criatura para que ésta sea un ser viviente (Gn 2,7; cf. Sb 15,11). Cuando Dios retira su ruah, la carne vuelve al polvo: Jb 34,14-15; Qo 12,7; Sal 104,29. El mismo dinamismo que es propio de la realidad 'vida' lo es también de la realidad 'muerte'. Esta puede penetrar en aquélla, de suerte que la frontera entre ambas no resulta de una neutra objetivación biológica; vida y muerte son situaciones existenciales fundidas, en las que se da una graduación... Al igual que la vida, la muerte es para Israel un concepto teológico, no meramente físico o biológico, una realidad que comienza a hacer su aparición en la existencia del hombre cuando la relación teologal se debilita; de esta suerte se la transfiere, en el pensamiento bíblico, del reino impersonal de la naturaleza al reino de la libertad histórica y del diálogo interpersonal hombre-Dios. Cuando el autor sagrado asevera con firmeza que 'Dios no hizo la muerte', sino que 'todo lo creó para que subsistiera' (Sb 1,13-14), está asentando la premisa de otra afirmación ('la muerte entró en el mundo por envidia del diablo': Sb 2,24) que conecta en la tradición bíblica la muerte con el pecado".

(55) Diu WOLFF (o.c., pp.158-159): "La sabiduría posterior incorpora esta perspectiva y la desarrolla. En Job 20,23 se llama a la muerte 'la casa de reunión de toda vida'... Qoh 3,19s acentúa que en eso el hombre es igual que el animal... En este pasaje resuena claramente la historia yahvística del paraíso, mientras que el predicador sobrepasa en otro lugar las antiguas ideas bíblicas e incluso las de la sabiduría. Se niega a plantear la cuestión de la culpabilidad (9,2-4) ... Ahora aparece como únicamente importante la contraposición de muerte y vida, desapareciendo, por el contrario, completamente la diferencia entre culpa e inocencia. Qoh 7,15-18 refuerza su punto de vista con observaciones propias... Es cierto que también para este predicador guardan relación en general el tiempo de Dios y la duración de la vida, pero no faltan excepciones. Por esa razón se rechaza todo intento de alargar la vida por propio esfuerzo y toda amenaza culpable contra ella. Esencialmente la finitud de toda vida se presenta como algo propio de la creación. Por lo mismo hay que apurar el regalo de la existencia creada durante el tiempo de que se dispone (9,7ss)".

(56) Diu WOLFF (o.c., pp.148-151): "¿Cómo superan los testigos de la fe de Yahvé este raro vacío teológico? En lo referente a este asunto observamos un ir tanteando en la oscuridad. El primer paso lo dan todos los orantes del antiguo testamento en conjunto... Una certeza elemental del orante es que, por lo menos, únicamente Yahvé es quien puede disponer o impedir la entrada en la muerte. Lo mismo que fue Yahvé quien al principio de la historia de Israel decidió que siguiera viviendo el niño abandonado que se revolcaba en sangre, así también es él quien en cada caso dispone sobre la muerte de un hombre. Esta seguridad está en el fondo de la escena descrita en Am 6,9ss... Un progreso en este sentido significa la palabra de Dios en la quinta visión, Am 9,2, donde se habla de quienes quieren escapar al juicio: 'Aunque se escondan en el mundo de los muertos, mi mano los sacará de allí'. Aquí Yahvé no es el que entrega a los hombres al reino de los muertos. Más bien se presupone que son los hombres quienes se refugian allí por propia iniciativa, para estar fuera de la interven-

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 resurrecció, 'para la vida eterna' y 'para el horror eterno'? ¿O la resurrecció es sólo 'para la vida'?... En cualquier hipótesis, la resurrecció 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 resurrecció 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: immdiatament 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 ex-catològics, 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 estado 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 explanaciones 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 expectación judía, o corregir una expectación cristiana?). Separa la expectación 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 expectación 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 es 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 universal" 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, concep 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'ga 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 consuma 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 si 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 ^{que} 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) expres- sen 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 reviu. 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, dónafms 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 al 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 penjàda, 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 apōytrōsesos- realitzada en Jesucrist, que Déu va posar als ulls del món -proētheto- 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 reviure 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 jueu, 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 gloriificat" 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 koiméthéntas: 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 desfai, 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 traèr duir-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 subsiste. 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 syn 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 omplenat 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 la 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, estàn, 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 sonda 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-mortal" 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 resurrecció 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 estas 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 últimos 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".