

LES CATEGORIES SUBJACENTS A LA «BENEDICTUS DEUS»

per Josep GIL RIBAS

INTRODUCCIÓ

L'any 1336, el papa Benet XII publicava una constitució apostòlica amb la qual es posava fi a una enutjosa polèmica teològica. Joan XXII, el seu predecessor, havia defensat l'opinió de l'ajornament de la visió beatífica fins al dia del Judici Universal. Benet XII, en la *Benedictus Deus*, definia que els benaurats gaudeixen de la visió beatífica des del mateix moment de la seva mort¹.

L'anàlisi del document i de la polèmica que el va provocar suscita la qüestió prèvia sobre l'horitzó conceptual dins el qual es varen moure els partidaris i els adversaris de Joan XXII. Però, a més d'aquest rerafons, la *Benedictus Deus* conté una doctrina escatològica que mereix evidentment l'atenció del teòleg sistemàtic, doctrina que, en tant que referida a la retribució essencial dels benaurats, és formulada d'acord amb els esquemes representatius de l'època que no necessàriament s'han de considerar inclosos en la definició del document². En tot cas, la *Benedictus Deus* conté uns termes —els

1. El text, pel que fa a la matèria que ens ocupa, diu: «... animae sanctorum omnium... et aliorum fidelium defunctorum... mox post mortem suam et purgationem praefatam in illis, qui purgatione huiusmodi indigebant, etiam ante resurrectionem suorum corporum et iudicium generale..., viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali..., quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur, necnon quod ex tali visione et fruitione eorum animae, qui iam decesserunt, sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam, et etiam animae illorum, qui postea decedent, eandem divinam essentiam videbunt ipsaque perfruuntur ante iudicium generale» (D. 1000-1001).

2. Sobre aquest document vaig defensar el 4 de juny de 1982 la meua tesi doctoral (que es troba en premsa), en la Facultat de Teologia de Barcelona. La primera part de la tesi constata l'horitzó conceptual de la polèmica, horitzó que és l'*ordo rerum* i

mateixos de la doctrina escatològica tradicional— que han servit per a definir una qüestió que ha deixat de ser «lliure», en el terreny teològic, per a passar a pertànyer al contingut de les «veritats certes» del dipòsit de la fe catòlica i apostòlica.

En aquesta sèrie de tres articles em proposo d'analitzar els *termes* esmentats. El discurs teològic, com qualsevol altre, és constituït per *elements simbòlics*, que serveixen per a expressar lògicament el «pensament»: són necessaris, a nivell de llenguatge, i el seu «simbolisme», necessàriament, ha de ser universalment reconegut i acceptat. Són *termes* que s'han d'explicar, d'acord amb la trajectòria que han seguit, des que van nèixer en un determinat context cultural, passant per les diverses adherències que han sofert, no sempre legítimes, fins al moment actual, que sovint els presenta en una forma més o menys fossilitzada. En el discurs teològic, aquests *termes* —posem per cas: les «tres persones» de la Trinitat— «simbolitzen» el «pensament» teològic, però no s'identifiquen amb la «veritat amagada de Déu»: l'únic «símbol», en sentit fort, de la «veritat amagada de Déu» és el Verb, que s'expressa adequadament en Jesús de Natzaret, en tant que és *afirmació* i *acció* del Déu vivent o, millor, en tant que és *l'acció salvadora que anuncia la naturalesa del Déu vivent*³.

demonstra que la polèmica, pròpiament dita, i el document magisterial de Benet XII tenen un rerefons comú: el d'assegurar, des de diverses opcions eclesiològiques, l'*ordo rerum*. La segona part de la tesi, centrada en la investigació de la doctrina escatològica del document, formula una hipòtesi sobre l'«estat intermedi» de la *Benedictus Deus* que contempla l'instant de la mort com un espai obert per l'ἔσχατον, a l'interior del qual l'home just, sostingut per la temporalitat sacramental de l'Església, és conduït pel dinamisme escatològic, en un procés no cronològic, vers la plenitud de la resurrecció corporal.

El document, pel que fa a la retribució essencial dels benaurats, recull la doctrina escatològica tradicional: els benaurats ho són, de benaurats, perquè són al cel i veuen Déu cara a cara, situació que els benaurats assoleixen quan llurs ànimes, o bé immediatament després de la mort, o bé immediatament després de la purificació postmortal, i sempre abans de la resurrecció corporal, traspassen el líndar de l'*status viatorum* —el qual, en tot cas, coincideix amb el moment de la mort— i entren en l'*status comprehensorum*. La *Benedictus Deus*, amb el seu *mox post mortem*, desautoritza dogmàticament l'*opinió* de Joan XXII quant al moment en què es dona la retribució essencial dels benaurats.

3. De fet, la funció més important del «símbol» no és la d'expressar lògicament el «pensament», sinó la de *constituir la veritat* del «pensament», en tant que *element ontològic de la realitat de l'ésser*. K. RAHNER (*Para una teologia del símbol*, dins *Escritos de Teologia IV*, pp. 283-312) ha inspirat la reflexió que estic fent. El teòleg alemany parla del «símbol real constitutiu» —«enunciat» i «acció»—, en tant que ofereix a l'ésser la possibilitat, única i irrepètible, d'autorealitzar-se i, per tant, d'automanifestar-se.

Els *elements simbòlics* del discurs teològic, en el sentit fort que acabo d'esmentar, són aquells que, a més de servir, a nivell de llenguatge, per a expressar lògicament el «pensament», s'introdueixen en la fe per a constituir-la ontològicament.

La fe és constituïda ontològicament per l'acció salvadora de Déu i és tota ella el «símbol» del Déu vivent⁴. A més, però, d'aquest caràcter simbòlic —general— de la fe, hi ha el *simbolisme del llenguatge dogmàtic*. Els *credenda* de l'Església són «anterior» a la seva formulació temàtica en el llenguatge dogmàtic i, per això mateix, el sobrepassen. Però quan el Magisteri solemne de l'Església s'ocupa de formular temàticament els articles de la fe fa alguna cosa més que expressar lògicament la «veritat cristiana». La intervenció del Magisteri, en aquest cas, introdueix en la provisionalitat de la fe un *element simbòlic* que mediatitza l'obrar soteriològic de Déu.

De fet, l'obrar soteriològic de Déu resta sempre sobiranament lliure. Però és cert que la salvació de Déu es dona en Jesús de Natzaret: la salvació és essencialment *cristiana*. I això vol dir que la salvació *es realitza* en la dimensió escatològica del Jesús pasqual⁵, que congrega la comunitat creient i configura simbòlicament la fe d'aquesta comunitat. La fe cristiana —els *credenda* de l'Església— tot i referir-se a l'esdeveniment històric de Jesús de Natzaret, *manifesta* la situació o dimensió escatològica del Jesús pasqual, i aquest s'autorealitza i s'automanifesta en la comunitat dels creients i de retruc l'Església, tot conservant la seva condició de pelegrina, rep del caràcter simbòlic de la fe que la congrega la configuració anticipada d'allò que serà.

Doncs bé, la fe, que és simbòlica per naturalesa —en el sentit que indica la realitat de la salvació i l'anticipa—, s'autoexpressa d'una manera privilegiada en els *elements simbòlics* que empra el Magisteri per a formular aquesta mateixa fe.

Jo anomeno *categories teològiques* aquests elements simbòlics del llenguatge dogmàtic⁶. Rigorosament parlant, les úniques categories

4. Cf. RAHNER, *Para una teología* 312.

5. Tot i que la salvació *es realitza* en Jesús de Natzaret, des de l'encarnació a la mort, per la presència de l'ἔσχατον en els *mysteris* de la seva vida terrenal, en realitat la salvació cristiana fa referència a allò que Déu ha fet en Jesús de Natzaret, és a dir, l'acció de Déu que el va ressuscitar d'entre els morts, que consisteix a situar Jesús en el futur de Déu.

6. Les categories d'un determinat llenguatge teològic, com a realitats simbòliques de la fe, han de referir-se a la «veritat amagada de Déu». Són categories, doncs, aquells termes que volen expressar l'obrar soteriològic de Déu en les dues vessants del *fieri* i del *factum esse*. I no ho són aquells termes que, per exemple, volen

teològiques haurien de fer sempre referència a l'estadi de consumació escatològica de l'home i del món. I això és també vàlid per a la categoria teològica per excel·lència, que és l'esdeveniment Crist. L'anàlisi d'aquestes categories teològiques pertany innexorablement al treball teològic, per tal de destriar-les dels simples termes teològics. És el treball de l'hermenèutica, pròpiament dita. I aquest treball ha de consistir a verificar la legalitat d'aquestes suposades categories.

En el cas concret de la *Benedictus Deus*, els elements simbòlics de la definició dogmàtica serien els integrats en el següent enunciat: *existeix, ara mateix, el cel dels benaurats, per la visió de l'essència divina, de la qual gaudeixen, abans de la resurrecció corporal, les ànimes separades*.

L'enunciat sencer té el caràcter de «símbol», en tant que, segons el document, hi ha una «correspondència simbòlica» entre la situació, ara mateix, dels benaurats, i l'Església pelegrina, configurada pels *credenda*: en aquest sentit, el document és realment excepcional. Però a l'interior de l'enunciat són remarcables tres afirmacions que, al meu entendre, són autèntiques categories teològiques.

La primera fa referència al cel dels benaurats. El cel de la *Benedictus Deus* és el lloc celeste «ocupat» pel Crist ressuscitat, però és també el lloc de la benaurança de les ànimes separades. L'anàlisi d'aquesta afirmació ens permetrà de destriar d'entre els termes d'una determinada representació conceptual la presència d'una categoria teològica que formula l'estadi darrer de la fe del creient com a lloc utòpic de l'home.

La segona afirmació parla de la *visió de l'essència divina*. Aquesta afirmació exigeix un discerniment hermenèutic. El Déu que veuen els benaurats cara a cara és el Pare de nostre Senyor Jesucrist, del qual, per la fe, hem esdevingut veritables fills segons la «veritat amagada en Déu» (Cf. 1Jo 3,1-2), però el model de Déu emprat pel document pertany al context cultural hel·lenístic, legitimat per la tradició patristica i per l'escolàstica. Per això caldrà veure si és

expressar els continguts antropològics dels anunciats dogmàtics: en tot cas, es tractaria de categories frontereres, l'estudi de les quals suposaria refer la història de la teologia. Tanmateix, la distinció que faig aquí entre termes i categories s'hauria de matisar d'acord amb K. RAHNER, *Filosofia y Teología*, dins *Escritos de Teología VI*, pp. 89-100. Cf. del mateix autor l'article *Método y estructura del tratado De Deo Trino*, dins *Mysterium Salutis II/1*, p. 378. En un sentit molt diferent de l'emprat per Rahner, cf. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 1976, pp. 52-55.

possible de substituir aquest model pel model bíblic i assajar una nova lectura del document en allò que constitueix el nucli de la definició. Però al llarg de tota aquesta investigació hermenèutica apareixerà una segona categoria teològica: la *visio Dei* dels benaurats s'identifica amb Déu mateix, el qual, en Jesucrist, dona a l'home la possibilitat, radicalment humana i humanitzadora, de l'encontre personal amb Ell.

La tercera afirmació fa referència a l'«ara mateix» dels benaurats: al cel, els benaurats ho són, de benaurats, perquè ara mateix veuen Déu cara a cara. I aquesta afirmació sobre els *videntes* ens porta a analitzar la seva relació amb els *credentes*. La categoria teològica subjacent a aquesta afirmació haurà de ser la formulació de l'«ara mateix» dels benaurats com a «lloc utòpic» de la *fides Ecclesiae*.

Heus aquí, doncs, els títols dels tres articles que em dispo a escriure: I. El cel dels benaurats, II. La *visio Dei* dels benaurats i III. La *fides Ecclesiae* i l'«ara mateix» dels benaurats.

I. EL CEL DELS BENAURATS

A. PROLEGÒMENS

Les professions de fe de l'Església parlen de Déu «creador del cel i de la terra» —*creatorem caeli et terrae, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς*—, en el sentit de «creador de les coses invisibles i de les visibles». El Lateranense IV identifica les unes i les altres amb les «espirituals i les corporals», és a dir, els àngels i el món; i hi afegeix la criatura humana: «ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu et corpore constitutam»⁷.

En aquest primer sentit, el cel és equivalent a aquella porció de la realitat creada que la teologia anomena «esperits purs».

En una nova fase, els documents del Magisteri parlen del cel com de la situació pròpia dels benaurats, que correspon a la de les ànimes dels infants batejats i a la dels adults que han mort sense pecat i sense necessitat de ser purificats⁸.

7. D. 800.

8. D. 839: «Animae vero parvulorum post baptismi lavacrum, et adultorum etiam in caritate decedentium, qui nec peccato, nec ad satisfactionem aliquam pro ipso tenentur, ad patriam protinus transvolant sempiternam». El text és de la *Instructio pro Graecis*, d'Innocenci IV, de l'any 1254.

1. L'angelologia cristiana

L'angelologia cristiana neix sota la influència de les fonts de l'Antic i del Nou Testament, però també de les idees jueves extrabíbliques i de les concepcions populars. Des del començament⁹ s'afirma la naturalesa espiritual dels àngels, tot i que no s'exclou una mena de cos espiritual per a ells¹⁰; o, com a mínim, es creu que els àngels assumeixen un cos espiritual en llurs aparicions¹¹.

Els Pares, sense excepció, interpreten la creació del cel com la dels àngels¹².

L'escolàstica cita sovint el *Ps.-Dionís* i *sant Gregori*. L'angelologia de *sant Tomàs*, no suficientment sòbria ni discreta, es mou en tres direccions: l'existència dels àngels, llur naturalesa i missió i la temporalitat pròpia de les criatures angèliques.

Sant Tomàs parla de la «multitud» dels àngels i raona la seva conveniència¹³. Els àngels són «esperits purs»¹⁴ en el sentit que no poden estar units substancialment a un cos, tot i que poden tenir una certa corporalitat¹⁵. Quant a la temporalitat pròpia dels àngels, l'Angèlic parla de l'«aevum»¹⁶, segons la tradició neoplàtonica, en tant que mesura de l'existència d'un ésser que no té ni *abans* ni *després*, però que, a diferència de l'ésser etern, posseïx una mena de *mutabilitat* accidental¹⁷.

La missió dels àngels consisteix en l'ajut que proporcionen als homes¹⁸.

9. Cf. IRENEU, *Adv haer* II 30.

10. Cf. TERTULLIÀ, *De carne Christi* 6,9; AGUSTÍ, *De gen* III 10. També es parla d'un cos fet d'aire o de foc: cf. BASILI, *De Spir Sancto* 38; FULGENCI, *De Trin* 9.

11. Cf. GREGORI EL GRAN, *Mor* 28,3; AGUSTÍ, *De Trin* III 5, accepta la possibilitat d'un cos material: noteu que la influència de l'angeologia del bisbe d'Hipona va durar fins a l'edat d'or de l'escolàstica.

12. Cf. AGUSTÍ, *Conf* 12, 13, que interpreta Gn 1,1 en aquest sentit.

13. L'angeologia de la *Summa* es troba en I, qq. 10, 50-64, 106-114. En la *Summa c. Gent* estableix «quod sunt aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae» (II, c. 91; i cita el c. IV del *De Div Nom*), «multitudo substantiarum separatarum excedit multitudinem materialium corporum» (c. 92; i cita el c. XIV del *Cael Hier*), etc. fins al c. 102 del mateix llibre; en el llibre III estableix «quod executio divinae providentiae fit mediantibus causis secundis» (c. 77), «quod mediantibus creaturis intellectualibus aliae creaturae reguntur a Deo» (c. 78) i «quod substantiae intellectivae inferiores reguntur per superiores» (c. 79); i els àngels, que són esperits superiors, tenen un ordenament entre ells (c. 80; i cita novament el *Ps.-Dionís*), de la mateixa manera que hi ha un ordenament entre els «corpora inferiora» i els «corpora caelestia» (c. 82).

14. Cf. *Summ theol* I, qq. 50-64.

15. Cf. *De malo* q. 16, a. 1.

16. Cf. *Summ theol* I, q. 10.

17. Cf. F. BEEBELMANS, *Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino*, citat per G. LOHFINK, *Zur Möglichkeit christlicher Naherwartung*, dins *Naherwartung, Auferstehung und Unsterblichkeit*, Freiburg im Br. 1975, pp. 64-67.

18. Cf. *Summ theol* I, q. 113, a. 2.

Si els àngels són *el cel*, també és veritat que els àngels són *al cel*. De fet, com a mínim des de sant Agustí¹⁹, el cel és concebut com el «lloc» on els àngels gaudeixen de la benaurada comunió amb Déu. A més, la influència creixent del *Ps.- Dionís* en la teologia de l'Edat Mitjana²⁰ va donar consistència a l'opinió d'un cel jerarquitzat per grups d'àngels.

2. La companyia dels àngels

L'Església, tot i haver defensat l'existència del cel com una estança reservada als benaurats, no ha definit mai la naturalesa del cel ni ha dit mai on es troba. Sant Agustí pensa que els benaurats *pugen* al cel²¹, però afirma clarament que el cel és Déu mateix que, després d'aquesta vida, serà la llar de les nostres ànimes²². Sant Basili va situar el cel fora d'aquest món, en tant que no té res a veure amb el cel sideral²³.

Sant Tomàs distingeix tres tipus de cel: en un sentit propi i natural, el cel és el «*corpus quod sursum est*», incorruptible, i que comprén el «*caelum empireum*», el «*caelum aquaeiforme*» i el «*caelum siderum*»; en un segon sentit, el cel és tot allò que participa de les propietats celestes, tot allò que és lluminós i elevat; en tercer lloc, d'una manera metafòrica, s'anomena cel la mateixa Trinitat i els béns reservats als sants. En aquest darrer sentit, el cel ha existit des del començament del món, per a esdevenir l'estança lluminosa i plena de glòria dels benaurats: estança real, en un lloc real que, a més de la «glòria espiritual» (la benaurança dels àngels), és la «glòria corporal», que servirà per a la glorificació dels cossos dels homes i per a la renovació de l'univers²⁴.

Els documents més pròxims a la *Benedictus Deus* entenen el cel com el «lloc» on els benaurats —«les ànimes purificades separades del cos»— gaudeixen de la comunió amb el Crist i de la companyia dels àngels²⁵.

19. Cf. *De civ Dei* 10,26.

20. *Cael hier* 6,2; 7,10; *Eccl hier* 1,2.

21. *De gen* 12,35.

22. *Enarr in Ps* 30,3

23. *Hom I in Mt* 5

24. *Summ theol* I, q. 68, a. 4.

25. «*in caelo, caelorum regno et paradiso et cum Christo in consortio angelorum congregatae*», *Ne super his*, D. 991.

L'opinió de Joan XXII afirmava també l'existència d'aquest cel dels benaurats: únicament negava que, en aquest cel, els benaurats gaudissin, abans de la resurrecció corporal, de la visió intuitiva de Déu.

La *Benedictus Deus* entén el cel dels benaurats com a «consortium angelorum». Sense oblidar una llarga tradició eclesiològica, que contempla la benaurança dels homes com una mena d'ocupació dels «llocs celestes», abandonats pels àngels caiguts²⁶, el document, en afirmar l'actualitat de la visió beatífica dels benaurats, presenta el cel com la participació actual de la intel·lectualitat humana —les ànimes separades— en la situació de benaurança dels àngels. D'altra banda, l'horitzó conceptual de l'època —la preocupació per l'*ordo rerum*— facilitava la comprensió del cel, en tant que estança jerarquitzada dels àngels, sobre la base de l'*aeternus rerum ordo*.

Tenint en compte totes aquestes dades, analitzarem els continguts del cel de la *Benedictus Deus* i el seu valor categorial.

B. EL CEL COM A LLOC CELESTE

La *Benedictus Deus* afirma que els benaurats «són al cel». És evident, doncs, que la fórmula emprada —«són al cel»— respon a una representació localista, endinsada en la tradició bíblica. Caldrà, doncs, resseguir aquesta tradició, incorporada i matisada en el Nou Testament. Després veurem l'ús que en fa la *Benedictus Deus*.

1. Segons l'Antic Testament

L'home bíblic imagina el cel des d'una perspectiva cosmològica. Vacil·la a l'hora de concretar el lloc precís on es troba, però està convençut que és un «lloc» dins el nostre món, encara que diferenciat del nostre món.

Hi ha un cel físic, que és el *firmament* (Gn 1,1; 14,19-22; Jl 3,3), dividit en diversos estrats (Dt 10,14; 1R 8,27), ple de llum (Ex 24,10), sòlidament afermat (Gn 1,18; Jb 26,11; 2S 22,8) i tens (Is 40,22; Jr 10,12), perfectament ordenat pel nombre incalculable de les estrelles (Gn 15,5; 1,14; Is 40,26; Jb 38,31), que conté els diversos «elements celestials» (Gn 7,11; 2R 7,2; Jb

26. Cf. AGUSTÍ, *Ench* 29; *De civ Dei* 22,1.

38,22; Mt 3,10; Sal 33,7). També és anomenat cel *l'espai de l'aire* entre el firmament i la terra (Gn 1,26).

Aquest cel físic té significació religiosa, en tant que lloc inassolible per l'home (Dt 30,12) i, per tant, capaç de provocar el sentiment religiós i la recerca del misteri de Déu i de la seva obra²⁷.

El cel és el *lloc* on Déu habita, des d'on regeix la terra, vers on s'encaminen les pregàries dels fidels (1R 8,30-36; Is 18,15; Sa 18,15; Jb 1,6-12; Sal 15; 16; 23; 65...). Déu i cel s'identifiquen (Gn 24,7; 2Cr 36,23; Dn 4,23; 1M 3,18; 2M 7,11). El *cel esquinçat* vol dir la proximitat de Déu (Is 63,19), que esdevé màxima en les expectatives messiàniques²⁸.

El cel és el *lloc* on s'assoleix la màxima intimitat i familiaritat amb Déu (Gn 5,24; 2R 2,11), representada pels àngels en tant que esperits celestials²⁹. Tanmateix el cel no és el lloc on van els justos que moren en l'àmbit de la fidelitat a l'Aliança³⁰.

2. Segons el Nou Testament

El Nou Testament segueix, en gran part, aquesta concepció del cel, certament mitològica: un cel preexistent, com una mena d'espai buit —ple, però, d'àngels—, on Jesús ressuscitat entra i on són acollits els justos a l'hora de la seva mort³¹.

a) Localització del poder i de la santedat de Déu

L'Evangeli de Mateu, en dues ocasions, considera el cel com el tron de Déu (5,34 i 23,22); Déu és el Pare dels cels (5,16; 6,1.14.26; 7,11; 10,32-33; 12,5). Allí on els altres sinòptics parlen del «Regne de Déu», Mt parla del «Regne dels cels»: una expressió que demostra el grau d'espiritualització del primer evangeli.

27. Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario de Teología bíblica*, Barcelona 1972, p. 160.

28. Cf. LÉON-DUFOUR, *Vocabulario* 161-162.

29. Cal no oblidar un dels temes que des d'AGUSTÍ, *Ench* 9 i 62; *De civ Dei* 22,1, va circular amb més èxit: els àngels són els ciutadans celestes de l'Església pelegrina.

30. No cal dir que el *sheol* de l'Antic Testament —el *lloc* dels difunts— necessita un tractament més aprofundit. Hi ha en aquesta matèria un autèntic progrés en la fe veterotestamentària, que va des de la consideració del *sheol* com a lloc indiscriminat on hi fan estada els difunts i on la mort actua realment fins a l'alliberament escatològic (cf. Sa 4,7; Is 25,8).

31. Cf. KASPER, *Jesús* 186.

Mt remarca el simbolisme del cel per a significar la situació de familiaritat amb Déu, sobretot quan és comparat amb la terra (6,9-10.20; 16.19; 18,18), situació que ja és possible a la terra.

Aquesta actualització de la situació familiar amb Déu, expressada amb el símbol del cel, suposa que Déu s'ha fet totalment obert i comunicable, la qual cosa queda més palesa si hom compara el cel de Mt amb la majoria dels àngels del primer evangelista³².

Els àngels de Mt 1,20.24 i 2,13.19 —igualment que els de la redacció lucana de 1,11-20.26 i 2,9.13— manifesten la tradició sinòptica que conserva l'herència bíblica dels àngels com a enviats de Déu. Els àngels, però, que serveixen Jesús al terme de les temptacions al desert (4,11; cf. Mc 1,13), volen significar la presència de Déu a la terra. Més encara, els àngels de Mt 18,10 no són els «àngels de Déu»³³ sinó els «àngels dels infants»; és a dir, el disseny de Déu sobre els infants que, com a petits, són més estimats, o els mateixos infants en tant que actitud valorada per Déu com a indispensable per a obtenir el Regne (cf. Mt 18,1-6).

En altres textos del Nou Testament no és infreqüent l'ús del cel com a localització del poder i de la santedat de Déu (Jm 5,12; 1Jo 5,7; 2Cor 12,3). Tampoc no es pot oblidar la referència que Pau fa del cel com el lloc des d'on Déu dirigeix la seva ira contra els homes que no han volgut creure (Rm 1,18) i des d'on fa el bé (Ac 14,7)³⁴.

b) *Localització escatològica*

Des d'una altra perspectiva, el cel també és emprat com a símbol del terme d'un procés en el qual l'home entra en la infinitud de Déu i, com a conseqüència, de la profunditat de l'home mateix en tant que és cridat a la plenitud escatològica.

Seguint el mateix paral·lelisme entre àngels i cel, els àngels són presentats com a acompanyants de la glòria escatològica del Fill de l'Home (Mc 8,38 i Lc 9,26; el mateix tema es repeteix en Mc 13,28 i en el seu paral·lel Mt 24,31; Mt 25,31 presenta la pàrusia del Fill de l'Home «amb tots els àngels»³⁵).

32. Hi ha, per exemple, els àngels que serveixen Jesús al terme de les temptacions al desert (Mt 4,11).

33. La tradició sinòptica tendeix a no presentar els àngels com a habitants del cel. Són al cel, però no són del cel sinó de Déu.

34. Altres vegades, el Nou Testament empra el cel per a descriure una part de la realitat creada, diferent de la terra o del sota la terra (1Cor 8,5; Ef 3,15; Fl 2,10; Col 1,16.20.23; 2P 3,7.10.13; Ap 5,3.13). L'Apocalipsi distingeix entre el cel de les manifestacions de Déu (Ap 4,2; 8,1; 11,12.14.19; 12,1.3.10.12; 13,13; 14,2.13; 15,1) i el cel nou del futur escatològic (21,1).

35. En les cartes paulines, els àngels, a més d'acompanyar la Parusia de nostre Senyor Jesucrist (1Te 4,16; 2Te 1,7), són emprats com a punt de comparació amb la

Un text comú als tres sinòptics (Mt 22,30; Mc 12,26; Lc 20,36) presenta els «àngels de Déu al cel»: però aquests àngels serveixen per a explicar la situació escatològica dels ressuscitats, i cal notar que Lc afegeix un paral·lisme significatiu entre «són iguals als àngels» i «són fills de Déu, perquè són fills de la resurrecció», amb una referència explícita al «no podran morir».

Àngels i cel arriben a ser pràcticament sinònims³⁶. Àngels i cel es troben, seguint una coneguda tradició bíblica, significat la presència escatològica del Déu vivent, en Jo 1,51³⁷. Els àngels són el símbol que expressa la situació escatològica, que correspon en primer lloc a Jesucrist, però que també afecta tots els homes i la creació sencera.

Els sinòptics potencien el símbol del cel per a significar la presència escatològica. Em refereixo concretament a la presentació teofànica de Jesús com a Messies en Mt 3,16-17 i paral·lels i a la presentació del caràcter escatològic del baptisme de Joan (Mt 21,25 i paral·lels). Lc 6,23, d'altra banda, repeteix Mt 5,12, on el cel s'identifica amb el lloc de la recompensa escatològica.

Però el cel del Nou Testament és, fonamentalment, el lloc del Ressuscitat.

Els textos prínceps són Mc 16,19; Lc 24,51; Ac 1,1ss; Ef 1,3.20; 2,6; 4,10; 6,9.12; He 4,14; 7,27; 8,1; 9,24; 1P 3,22. El cel cristià pertany a la fe pasqual: així ho expressen les catequesis del llibre dels Fets (2,33-36; 3,21) en el sentit que el resum de la fe cristiana és l'afirmació de la sobirania escatològica (7,56). L'equivalent a aquesta professió de fe seria l'expressió del cel obert o esquinçat (Mc 1,10; Lc 3,21; Jo 1,51; Ap 4,1; 19,11). La fe cristiana veu el «pujar al cel» de Jesús com un retorn al lloc des d'on havia vingut (Jo 3,13; 6,31-51), un retorn, però, que segons Ef 4,7-13 obre un camí per a tots els homes³⁸.

El cel del Nou Testament és sinònim de Jesucrist ressuscitat. El Nou Testament està convençut que, si Jesucrist¹habita corporalment la divinitat (Col 2,9), en ell la creació sencera adquireix la seva realitat més profunda. D'una banda, la resurrecció de Jesucrist vol

Nova Aliança (1Cor 6,3; 13,1; Ga 1,8; 3,19; 4,14; Col 2,18; cf. He 1,4ss). Com és natural, l'Apocalipsi omple el cel d'àngels, que o bé es troben en actitud extàtica davant el tron de Déu i de l'Anyell, o bé són enviats. La referència a la història dels àngels, vegeu-la en 2Cor 11,14; 1Tm 5,21; 2P 2,4.11; Jd 6-9; Ap 12,7-10.

36. Cf. Lc 15,7.10 on els dos termes són emprats per a expressar la novetat escatològica de la reconciliació, que anticipa eclesialment els béns futurs.

37. Cf. KASPER, *Jesús* 187.

38. L'Ascensió no s'esdevé des de la terra, sinó des de la profunditat teològica del *sheol*: el Nou Testament ho expressa amb la fórmula «Déu l'ha ressuscitat d'entre els morts». Aquest tema, sovint oblidat, ha estat recuperat, entre altres, per H. U. von BALTHASAR (cf. *Pneuma und Institution* IV, Einsiedeln 1974, pp. 390ss).

dir que Jesús es troba amb nosaltres d'una manera nova, divina; i, de l'altra, per la resurrecció de Jesús un tros de món ha arribat definitivament a Déu, i el cel s'endinsa en el temps i en el món. El títol de Κύριος, que sant Pau dona a Jesucrist (2Cor 3,17, etc.) hauria de ser entès en aquest sentit³⁹.

Per això mateix, els cristians tenim en el cel la nostra esperança (Col 1,5), és allí on tenim estada eterna (2Cor 5,1-3), l'home celestial (1Cor 15,47-49), i per això mateix allí tenim la nostra pàtria (Fl 3,20; He 11,16), d'on esperem el Senyor Jesús (Fl 3,20; 1Te 1,10; 4,16; 2Te 1,7).

3. Segons la «Benedictus Deus»

L'Ascensió *obre* el cel, i no sols per a la benaurança postmortal dels justos. L'Ascensió *obre* el cel a la terra, *obre*, en aquest món, l'espai celeste de l'Església, estructurat sobre la base dels ministeris. D'aquest cel com a lloc utòpic, en parlarem més endavant.

De totes maneres, el cel de la *Benedictus Deus*, *obert* per l'Ascensió de nostre Senyor Jesucrist, és el cel dels benaurats, és a dir, el cel postmortal dels justos, morts abans i després de la passió i mort de Jesucrist. Això és evident. El cel queda inaugurat per l'Ascensió, moment en el qual *entren en el cel* les ànimes dels justos de l'Antic Testament⁴⁰.

El document recull la perspectiva cristològica i soteriològica del pensament escolàstic. Hom hi troba a faltar, però, la referència explícita al *cos glorificat* de Jesucrist.

a) L'herència del tomisme

En analitzar la categoria de la *visio Dei* dels benaurats veurem fins a quin punt la teologia de l'època s'havia allunyat de les intuïcions teològiques de l'Angèlic. Tanmateix sembla que el document faci gravitar la possibilitat de la visió intuïtiva de Déu sobre el moment en què l'*ànima del Crist*, que posseeix la «scientia beata»⁴¹, en tant

39. Cf. KASPER, *Jesús* 185-187.

40. Noteu que, des de la passió i mort de Jesucrist, els justos de l'Antic Testament «viderunt et vident divinam essentiam».

41. Cf. GALTIER, *De incarnatione ac redemptione*, París 1945, pp. 254-256.

que separada del cos, va merèixer la glorificació del seu propi cos i la visió intuïtiva de Déu per a tots els benaurats.

Aquest és, en el fons, el pensament de sant Tomàs⁴².

Sant Tomàs afirma, d'acord amb la seva convicció que la benaurança «principaliter et proprie consistat in anima secundum mentem», que el Crist va posseir des del primer instant de l'encarnació la visió plena de Déu i la benaurança conseqüent; benaurança, per tant, que no podia merèixer. El Crist, però, va merèixer, entre altres coses, la glorificació del seu cos⁴³.

Quant a allò que el Crist va merèixer a favor nostre, sant Tomàs, d'acord amb el principi que les accions del Crist són salvífiques en tant que causen la gràcia «per meritum» i «per efficientiam quandam»⁴⁴, afirma que la passió del Crist va causar eficaçment la salvació dels homes de dues maneres: «per modum efficientiae», atesa la seva divinitat, i «per modum meriti», atesa la voluntat de la seva ànima⁴⁵.

El pensament de sant Tomàs és aquest: l'ànima del Crist, en virtut de la il·luminació de què gaudeix per la «scientia beata», produeix una mena d'*unió moral*, de la qual participen els benaurats i els justos d'aquest món, i també els àngels⁴⁶. Allò, però, que, a l'interior d'aquesta *unió moral*, constitueix el *contacte espiritual* entre els homes i Crist és l'eficàcia de la seva passió, que dona contingut salvífic a la fe i als sacraments de la fe⁴⁷. D'aquesta justificació «per fidem passionis Christi», en varen participar els «antiqui patres» com en participem nosaltres⁴⁸.

Sembla, doncs, que el document, quan vincula la visió intuïtiva de Déu a la passió i mort de nostre Senyor Jesucrist, recull l'herència tomista segons la qual el Crist ressuscitat és l'origen de la visió beatífica *en tant que mort* i, per tant, que la *situació escatològica* dels benaurats és una situació dependent de la de l'ànima del Crist.

Sant Tomàs no oblidava evidentment l'eficàcia causal de la resurrecció

42. Cf. *Summ theol* III, qq. 9 i 10.

43. Cf. *Summ theol* III, q. 15, a. 10 i q. 19, aa. 3 i 4.

44. Cf. *Summ theol* III, q. 82, a. 1.

45. Cf. *Summ theol* III, q. 48, a. 6.

46. *Summ theol* III, q. 8, a. 3. Quant als àngels, sant Tomàs (a. 4) diu: «manifestum est quod ad unum finem, qui est gloria divinae fruitionis, ordinantur homines et angeli»; i afegeix: «Totius autem huius multitudinis Christus est caput, quia propinquius se habet ad Deum et perfectius participat dona ipsius, non solum quam homines sed etiam quam angeli. Et de eius influencia non solum homines sed etiam angeli recipiunt».

47. Cf. *Summ theol* III, q. 48, a. 6, ad 2um.

48. Cf. *Summ theol* III, q. 62, a. 5.

ció de Jesucrist respecte a la nostra⁴⁹. En tot cas, el pas de la «resurrectio Christi» o del «Christus resurgens» al «Christus resurrectus»⁵⁰ situava la funció mitjancera del Crist glorificat, no pas al cel, sinó a la Parusia i, en aquest sentit, la *Benedictus Deus* recolliria la tradició tomista quan situa la resurrecció corporal al dia del Judici Universal.

Segons sant Tomàs, el Crist, en tant que Saviesa divina, assegura la comunió dels *credentes* amb els *videntes*⁵¹. La referència al Crist, quan parla de «ea quae videntur in Verbo»⁵², respon segurament a la seva teoria del coneixement, que considera que l'objecte de l'enteneïment és l'*universalis*⁵³, i a la necessitat de distingir el coneixement dels benaurats dels altres tipus de coneixement⁵⁴.

Tanmateix, l'*absència cristiana* en el cel dels benaurats és alarmanant, com també ho és en la *Benedictus Deus*. Una absència que, al meu entendre, cal explicar, no sols per causa de la incidència dels esquemes antropològics que permetien la configuració d'una escatologia des de l'ànima separada⁵⁵, sinó sobretot per causa de les

49. Tal com hem vist abans, sant Tomàs tracta aquest tema de la mediació del Crist a l'interior de la seva teologia sobre la *gratia Capitis*, en tant que la Humanitat del Crist, per l'acció divina que l'assumeix, produeix la unió de tots els homes (cf. J. LE GUILLOU, *Le Christ et l'Église*, París 1963, p. 223). El raonament del sant es fonamenta en el principi: «Humanitas Christi est divinitatis instrumentum», en la línia del Calcedonense, recollit en la *Tertia Pars* de la *Summa*, qq. 16-26, 46-59 i 69-89, i en el *Compendium*, c. 239. En el *In IV Sent* d. 43, q. 1, a. 2, després d'afirmar que «resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis corporalis», fa aquestes precisions: «In Christo ipso inchoata est resurrectio»; «causa quasi aequivoca inquantum est Deus», «causa proxima et quasi univoca inquantum est Deus et homo resurgens», «non solum est causa efficiens, sed etiam exemplaris». Cf. *Suppl* q. 77, a. 1; *Summ c. Gent* c. 79. Val a dir que l'escolàstica, a partir de l'exegesi de Rm 4,25, havia accentuat la causalitat de la Resurrecció de Jesucrist respecte a la nostra, però el problema de la relació causal havia obtingut diverses respostes (cf. *Summ Hal*, n. 176; Sant BONAVENTURA, *In IV Sent* d. 43, a. 1, q. 6). Per cert que el tema de la «vox», del «in iussu» i de la «tuba» va servir per a especificar el caràcter quasi-sacramental d'aquesta causalitat (cf. RICARD DE MEDIÁVILLA, *In IV Sent* d. 43, a. 3, q. 3).

50. La formulació es troba eminentment en Agostino TRIONFO, *De resurrectione theor* 32, segons el manuscrit de Praga, f. 193rb. Cf. Sant ALBERT, *In IV Sent* d. 43, a. 5, ad 1.

51. Cf. LE GUILLOU, *Le Christ* 153-184. Segons l'autor, sant Tomàs hauria emprat el terme *sacra doctrina* en el context sapiencial del coneixement de Déu comunicat als homes per ell mateix (pp. 192-193).

52. *Summ theol* I, q. 12, a. 10.

53. *Ib.*, a. 8, ad 4.

54. *Ib.*, a. 9.

55. Vegeu més endavant. La configuració d'aquest tipus d'escatologia no fou fàcil ni uniforme: consulteu, per exemple, la qüestió de l'*appetitus naturalis* de l'ànima que sobreviu a la mort. GIL DE ROMA, *Quaestiones septem de resurrectione*, q. 2, ad 2, seguirà el principi tomista anunciat en *In IV Sent* d. 43, q. 1, a. 1; Sant BONAVENTURA —comparteixen la seva opinió Enric de Gant, Guillem de Ware i Agostino Trionfo— opina altrament (*In IV Sent* d. 43, a. 1, q. 5).

implicacions eclesiològiques de la cristologia, que centraven l'atenció en el caràcter mitjancer de l'Església, com a realitat crística.

Segons Sant Tomàs, l'Església és la «congregatio fidelium» en tant que suscitada per Déu i en tant que el Crist, *autor de la salvació*, li comunica la seva *ciència transformadora*⁵⁶. La mediació eclesial del Crist és formulada des del «*bonum gratiae*» —el «*bonum commune spirituale*» de l'Església—, que és concebut com a comunió deïficant: aquest *bonum* es troba plenament en el Crist, del qual deriva, com a Cap, a l'Església, la qual, per això mateix, és el seu Cos⁵⁷.

Al centre, doncs, de totes les concepcions eclesiològiques, hi ha la convicció que la Humanitat del Fill de Déu constitueix la veritable *corporeïtat* de l'Església. Sant Tomàs arriba a les mateixes conclusions, tot i que concep la mediació del Crist en categories de *coneixement* i de *glòria*: una mediació que, des de la seva situació imperfecta a la terra, reclama la seva perfecció al cel.

L'Església, com a Cos, és l'autèntic *lloc* de la mediació del Crist. La tradició tomista insisteix en la *fides*. L'Església és *communitas* o *communio fidelium*, és a dir, un organisme viu —corporalment viu— la vida del qual és la fe. En aquesta concepció eclesiològica, la mediació de la Humanitat del Crist, en tant que glorificat, produeix la *corporeïtat sacramental* de la *fides*, en tant que *Deus creditus*; però la *fides Ecclesiae*, a la qual serveix la *ciència teològica*, té la suprema garantia en la *visio Dei*, en tant que *summa principiorum* de la *sacra doctrina*, entesa com a *ciència de la fe*. La *vida eterna* és confessada com a comunió beatificant amb Déu, i el cel mateix és cregut com a *societas sanctorum*⁵⁸, però la *visio Dei* dels benaurats és concebuda independentment de la resurrecció corporal, i només

56. Cf. LE GUILLOU, *Le Christ* 252. Com he demostrat en la primera part de la meua tesi, en el cas de sant Tomàs la mediació eclesial del Crist s'explica simultàniament *des de la terra i des del cel*, en tant que el cel, *com a lloc de la visió beatífica*, ocupa el lloc de la *ciència subalternant* vers la qual tendeix la teologia com a *ciència subalternant* o subalternada (cf. *Summ theol* I, q. 1, a. 1 i a. 3, ad 2; a. 7; i també el pròleg del *Compendium*). Però fora d'aquesta manera d'entendre la mediació del Crist, és molt difícil que al cel hi hagi lloc —el cel com a situació escatològica dels benaurats— per a l'activitat mitjancera del ressuscitat: com a mínim ara mateix, és a dir, *abans* de la resurrecció corporal.

57. Cf. *In IV Sent* d. 49, q. 4, a. 3; *De ver* q. 29, a. 5; *Summ theol* III, q. 7, a. 9 i q. 24, a. 3.- Cf. LE GUILLOU, *Le Christ* 177-178, 187, 215-216, 237.

58. Recordem que sant Tomàs defensa el caràcter social de la visió dels benaurats (*Summa c. Gent* c. 50), en tant que els benaurats constitueixen l'Església triomfant (*Summ theol* III, q. 8, aa. 3 i 4); els benaurats, tot contemplant Déu (*Summ theol* I/III, q. 26, a. 4; *Summa c. Gent* cc. 101-102), posseeixen una certa esperança, per la qual desitgen l'acabament del Cos del Crist (*Summ theol* II/II, q. 18, a. 2) i ajuden a la seva edificació (q. 52, a. 3).

és contemplada com el grau suprem del *bonum gratiae* del Crist i en tant que realització plenària de la realitat crística de l'Església.

b) *Perspectiva cristològica del document*

Per raons òbvies —era la gran raó que recolzava l'*opinió* de Joan XXII— la *Benedictus Deus* no fa esment de la mediació eclesial de la Humanitat del Crist. Tampoc no fa esment de l'activitat mitjançera del Ressuscitat al cel, probablement perquè era afirmada, en un altre sentit, per l'*opinió* de Joan XXII.

Però això no vol dir que no hi hagi cap referència cristològica en el document.

La *Benedictus Deus* podia haver triat, d'entre els models cristològics, el de l'escola franciscana. És sabut com l'*exemplarisme* d'aquesta escola accentuava el caràcter incoatiu de la resurrecció del Crist, però, al mateix temps, afavoria la imatge de Jesucrist ressuscitat, al cel, com a *capdavanter* de la nova humanitat, i no pas com a *mitjançer*, al cel, de la situació escatològica dels benaurats⁵⁹.

Sant Tomàs, que parteix de la finalitat de l'assumpció de la naturalesa humana pel Verb, en tant que salvació i reparació de la *naturalia humana*⁶⁰, pensa que el Fill de Déu encarnat ha assumit la naturalesa humana en el sentit de donar a cada home la possibilitat de merèixer l'adopció de fills i d'assolir la benaurança celeste i la resurrecció⁶¹. Sant Tomàs, veuria, doncs, com a rerafons de l'encarnació, el dinamisme del Misteri del Crist que ens recapitula en ell i ens condueix a la seva glòria.

La perspectiva cristològica del document, sense renunciar a les valuoses aportacions dels grans mestres de l'escolàstica i responent al context de les preocupacions eclesiològiques de l'època⁶², contempla els dos moments salvífics del Crist pasqual: el moment de la seva mort i el moment de la seva Ascensió.

El document vol explicar el cel cristià, és a dir, la situació dels benaurats des del moment de la seva mort com a visió intuïtiva de

59. Cf. Sant BONAVENTURA, *In IV Sent d.* 43, a. 1, q. 6.

60. *Summ theol* III, q. 2, a. 6. La *naturalia humana* és encara un *universal*, però hi afegeix una precisió important: «Filius Dei incarnatus est communis omnium salvator, non communitate generis vel speciei, quae attribuitur naturae ab individuis separatae, sed communitate causae, prout Filius Dei incarnatus est universalis causa salutis humanae» (*Summ theol* III, q. 4, a. 4, ad 1).

61. Cf. LE GUILLOU, *Le Christ* 226-227.

62. En la meua tesi he dedicat molt d'espai a l'estudi de les noves eclesiologies que sorgeixen a començaments del s. XIV, i que demostren un grau important de desescatologització.

Déu, sense negar l'aspecte cristològic de la comunió amb Crist. El document atribueix la visió de Déu a la capacitat mitjancera del Crist *en tant que mort*, és a dir, a la capacitat il·luminadora «de la visita que ve de dalt»⁶³. I allò que «ve de dalt» és l'ànima del Crist, concebuda com a separada del cos —*in triduum mortis*— però perfectament unida a la divinitat. El Crist, *en tant que mort*, és el Crist *humanament despullat*, endinsat en les profunditats del *sheol*, l'ànima del qual posseeix la *visio beata* en situació de ser comunicada a tots aquells que també es troben en situació de *despullats*.

Però el cel dels benaurats és més que la situació escatològica provocada per la mort del Crist. El cel dels benaurats s'inaugura, no pas en el moment de la mort del Crist, sinó en el moment en el qual Crist «puja al cel». I el cel *obert* per l'Ascensió és el mateix *Cos glorificat* del Crist.

La *Benedictus Deus*, al meu entendre, té molt en compte aquest rerafons de l'Esriptura que, d'altra banda, suposa la necessària presència del cos humà a nivell de salvació escatològica.

El Nou Testament contempla l'estadi incoatiu de la salvació escatològica amb la presència del cos humà⁶⁴. Però, a diferència del document —que quan parla de *cos*os pensa en el conjunt anatòmic humà que, per la mort, esdevé cadàver—, bíblicament el *cos humà* no és una part de l'home, sinó l'home sencer en la seva relació amb Déu i amb els altres homes, el *lloc* de l'encontre amb Déu i amb els altres, la possibilitat i la realitat de la comunicació⁶⁵. L'estadi incoatiu de la salvació escatològica inclou, d'alguna manera, *aquest* cos humà: un cos que encara no és *glorificat*, i que ho serà quan *aquest* cos es trobi en la dimensió de Déu, quan, després de la crisi de la mort, l'home, que abans era «cos animal», esdevingui «cos espiritual» (cf. 1Cor 15,44).

Bíblicament, doncs, la *glorificació del cos* seria una fórmula que significaria la comunicació del *kabot Jahveh* —la familiaritat amb Déu, pròpia de la simbologia angèlica— en l'estadi de la definitivitat escatològica que, des del *cos humà*, arribaria a la intimitat de la persona i a tot l'univers.

La *Benedictus Deus* es mou, en aquest sentit, en una perspectiva

63. Segons la interpretació dels Pares, la «visita que ve de dalt», de Lc 1, 78-79, es correspon al «descendit ad inferos» del Credo Apostòlic.

64. Pau exhorta els romans «a oferir els vostres cosos com a víctima vivent, santa, agradable a Déu» (Rm 12,1) i recorda als corintis: «¿No sabeu que el vostre cos és temple de l'Esperit Sant que, rebut de Déu, habita en vosaltres, i no sou vostres, ja que heu estat comprats pagant un preu? Glorifiqueu Déu, doncs, en el vostre cos» (1Cor 6,19-20). Els cristians «formen un sol cos» (10,17): «efectivament, tots nosaltres hem estat batejats en un sol Esperit per formar un sol cos» (12,13).

65. Cf. KASPER, *Jesús* 184.

arcaïtzant. Desconeix evidentment la fórmula de la *glorificació del cos*, però l'afirmació que fa del cel *obert* per l'Ascensió suggereix que la categoria *les ànimes santes són al cel* ha de ser equivalent a l'afirmació que les ànimes santes han entrat en comunió amb Jesucrist ressuscitat.

c) *Presència de l'element corporal al cel*

L'equivalència suara esmentada planteja la qüestió sobre la necessària presència de l'element corporal en l'estadi definitiu de la salvació escatològica⁶⁶.

La *Benedictus Deus*, per tal de condemnar l'ajornament de la visió beatífica dels benaurats, es pronuncia a favor d'un distanciament cronològic entre la situació *mox post mortem* dels benaurats i la glorificació de llurs cossos. L'esquema conceptual del document és molt clar: des del mateix moment de la mort —o després d'haver-se acabat la purificació postmortal— els justos gaudeixen de la visió intuïtiva de Déu, en tant que ànimes separades; després, en el dia del Judici, els justos continuaran gaudint de la mateixa visió, però aleshores ho faran *amb els seus cossos*.

Però al meu entendre, la referència que fa el document a aquest segon moment *antropològic* obeeix fonamentalment a una preocupació cristològica: la de proclamar com a moment més important de la influència salvífica del Crist ressuscitat en el més-enllà de la mort el del Judici Universal. Val a dir que la reflexió teològica de l'època, tot i haver perdut, fins a cert punt, l'enfocament cristològic de la patristica, continuava preocupada pels esdeveniments que configuren *la fi del món*. Jo diria que la *Benedictus Deus* manifesta la mateixa preocupació quan recorda l'existència d'aquest darrer moment, en el qual es produirà com una mena de presència simultània, davant el Tribunal del Crist, de tots els homes i de la totalitat de cada home, moment en el qual es produirà la definitiva victòria del Crist ressuscitat.

D'acord amb aquesta preocupació, la *Benedictus Deus* de cap manera no hauria volgut presentar una mena de cel dels benaurats sense cossos. Hauria estat una incoherència. El cel dels benaurats és un cel on els justos són en comunió amb Crist ressuscitat, comunió que exigeix, d'alguna manera, la presència en aquest cel del cos

66. Cf. RAHNER, *Escritos de Teología I*, pp. 243-244.

humà dels justos, sense que aquesta presència s'hagi d'identificar simplement amb l'esdeveniment cronològicament darrer que s'expressa amb l'enunciat teològic de la resurrecció corporal.

Caldrà, doncs, veure el valor categorial de les ànimes separades.

C. EL CEL COM A LLOC DE LES ÀNIMES SEPARADES

La *Benedictus Deus*, recollint la doctrina del Concili de Lió, afirma amb un «nihilominus» l'existència del moment escatològic final, sense aclarir què passarà *en* el benaurat i en ordre a la visió beatífica al Dia del Judici.

Sabem a què és degut aquest silenci: el document no vol dirimir la qüestió sobre l'augment de la benaurança a l'hora de la resurrecció corporal⁶⁷. Més encara, la *Benedictus Deus* no nega pas que la visió beatífica, abans de la resurrecció corporal, pugui ser considerada, d'alguna manera, incompleta.

L'escolàstica justificava la independència de l'ànima respecte al cos i, per tant, la capacitat de perfeccionament pròpia de l'ànima. El principi invocat era *l'operari sequitur esse*, i l'ànima posseeix un *esse* —no parlen de l'essència de l'home!— independent del cos, és a dir, l'*intellectus*, que li dóna una capacitat —un *habitus*!— de perfeccionament i de benaurança, independent del cos⁶⁸.

Tanmateix, els nivells més seriosos de la reflexió escolàstica no van poder negar mai que la perfecció vertaderament humana no existeix amb l'absència del cos. La persona humana no es confon amb l'ànima separada: per això mateix caldrà dir que la visió beatífica, abans de la resurrecció corporal, no és encara plenament humana⁶⁹.

67. El document només afirma que «*eadem visio et fruitio sine aliqua intermissione (intermissione) seu evacuatione praedictae visionis et fruitionis continuata exstitit et continuabitur usque ad finale iudicium et ex tunc usque in sempiternum*» (D. 1001).

68. La benaurança celestial, diu sant TOMÁS, *Summ theol* I/II, q. 4, a. 5, ad 3, és «*in visione divinae essentiae*», i per això afegeix: «*Beatitudo est hominis secundum intellectum: et ideo, remanente intellectu, potest inesse et beatitudo*»; o, amb altres paraules, «*sine corpore potest anima esse beata*». L'explicació del *Supplementum* per a justificar l'activitat de l'ànima separada es fonamenta en un raonament de tipus cosmològic: les ànimes, segons llur estat al moment de la separació del cos, *són fixades al seu lloc* «*sicut corpus per gravitatem vel levitatem statim fertur in locum suum*» (q. 69, a. 2).

69. Els *Quodlibeta* dels darrers vint anys del s. XIII es mouen en aquest terreny. Cf. *Quodl* VI, q. 5, d'ENRIC DE GANT; *Quodl* IX, q. 8, de GODOFREU D'AQUASPARTA. Ramon LLULL escrivia en la q. 136 de la seva *Disputatio*: «*Homo est persona, anima non... Unde sequitur, quod essentialis beatitudo augmentetur intensive in beatis per resurrectionem corporum.*»

La *Benedictus Deus* empra —encara que només implícitament— l'expressió *ánimes separades* en el sentit en què ho feia la teologia de l'època, que comptava, com a rerafons, amb l'ensenyament tradicional de l'Església sobre la *mort* com a separació de l'ànima i del cos i com a final de l'*status viatorum*. Vull dir, doncs, que l'anàlisi de l'expressió no pot allunyar-se gaire del sentit que li donen els documents del magisteri que parlen «de sorte defunctorum», sense oblidar les qüestions plantejades per la reflexió escolàstica⁷⁰, qüestions que poden ajudar a desxifrar l'esquema antropològic implícit de la *Benedictus Deus*⁷¹ i la perspectiva escatològica que

70. Els grans mestres de l'escolàstica es feien quatre preguntes. La primera, «Utrum anima separata possit perfecte beatificari sine corpore»; la segona, «Utrum resumpto corpore augebitur gloria animarum beatarum intensive»; la tercera, «Utrum anima separata non impedita suo corpori omnino disposito propria virtute posset reuniri», i la quarta, «Utrum glorificatis iam corporibus cum sit in beatis visio Dei et immortalitas, utrum natura prior sit ipsa visio Dei vel ipsa immortalitas corporum». Cal remarcar que en totes aquestes preguntes l'expressió *ànima separada* és una expressió perfectament admesa. Tanmateix, en la majoria de les respostes té molta força el convenciment que l'*appetitus corporis* suposa un cert retard per a aconseguir la *perfecta beatitudo*, entesa no com a *habitus*, que mai no es nega, sinó com a *actus gloriae*.

La segona qüestió té com a punt de partença la d. 49, del Llibre Quart del Lombard, que afirmava —*credendum est*— que «post iudicium» els sants tindran més glòria, perquè tindran més goig i més coneixement; i recolzava la seva opinió en un text de Sant AGUSTÍ, *De gen XII* 35, que parla de l'«appetitus corpus administrandi», text que era constantment citat per a invocar la futura «quietatio animae» (cf. Sant ALBERT, *In IV Sent* d. 49, q. 11; Sant BONAVENTURA, *In haec VII* 5, i *In IV Sent* d. 49, p. 2, a. 1) i per a qualificar d'accidental el «gaudium ex resurrectione» (cf. Sant BONAVENTURA, *In IV Sent* d. 45, dub 1).

Sant TOMÀS havia defensat en el *In IV Sent* d. 49, q. 1, a. 4, l'*augment intensiu*: «Quia omnis pars imperfecta est, et completur in suo toto... unde et 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... Unde cum beatitudo in operatione consistat, perfectior erit beatitudo animae post resurrectionem corporis quam ante.» I és sabut que, en la *Prima Secundae*, q. 4, a. 5, ad 5, es retractava dient: «Corpore resumpto, beatitudo crescit, non intensive, sed extensive.» Si abans de sant Tomàs (cf. *Summa Halensis IV*, n. 65 i ALEXANDRE D'HALLÈS, *Quaest disp II*, q. 3) es deia que la «plena gloria animae» suposa la «caro glorificata unita animae glorificatae», la majoria dels teòlegs més o menys contemporanis a la *Benedictus Deus*, que defensaven l'*augment intensiu*, ho feien atenant o bé «ex parte potentiae naturalis elicentis» (*Bernat de Trilla*), o bé «ex parte subiecti, et sic est intensior in quantum magis prompte et facilius operatur cum habent perfectius esse et per consequens operationem perfectiorem» (*Gil de Roma*), o bé «perfectiori modo, quia est operatio perfectioris, scilicet compositi, quod est perfectius qualibet parte» (*Durand de Saint-Pourçain, Olliu i Duns Scotus*).

71. La polèmica suscitada per l'*opinió* de Joan XXII s'havia centrat en la *imperfecció* de l'ànima separada *in esse suo naturali*, imperfecció que, segons el text de sant Tomàs de *In IV Sent*, fa que l'*operatio* sigui també imperfecta. Aquest és l'argument que empra Mateu d'Aquasparta, i també l'*Olliu* —«impossibile est hominem secundum aliquam sui partem esse perfecte beatum» (*In IV Sent* d. 49, q. 1)—, per a dir: «Quidam dicunt quod animae separatae possunt esse perfecte beatae, corporibus non resumtis, perfectioni scilicet essentiali, non accidentali... Ista opinio non videtur multum probabilis» (*De anima beata*, q. 2). RICARD DE MEDIÀVILLA, *In IV Sent* d. 49, a. 3, q. 7, ofereix un raonament més acurat: «Beatitudo animae erit maior

ofereix el document⁷².

En tot cas, el valor categorial de les *ànimes separades* només podrà ser constatat a partir de la consciència de fe de l'Església, que creu en la *vida eterna* dels justos i espera la *resurrecció dels morts*.

1. La situació postmortal de l'ésser humà

És evident que l'expressió *ànimes separades* suposa una visió de la mort, segons la qual la *separació* de l'ànima i el cos seria la descripció més aproximada d'allò que passa quan un home mor. De fet, recolzant-se en diversos textos de l'Escl'riptura⁷³ i de la Tradició⁷⁴, l'Església ha inclòs aquesta descripció de la mort en el seu Magisteri ordinari.

Però què vol dir, exactament, aquesta *separació*? Una antropologia de signe dualístic entendria aquesta separació com un *apartar-se sense conflictes* de l'ànima respecte al seu cos, sense *tocar* la zona

etiam intensive..., non quod anima sit receptura maiorem gloriae habitum: sed quia augebitur perfectio suae naturalis virtutis... Anima autem creata est hominis pars: et ideo cum anima separata a suo corpore iterum constituetur hominis essentia, perfectionem habebit naturalem virtutem quam modo»; però afirma: «... et quia sine corpore vere beata est: beatitudo corporis pertinet ad praemium animae accidentale, non essentiale» (cf. pràcticament en el mateix sentit, PERE DE TRABIBUS, *In IV Sent* d. 49, a. 3, q. 2).

En tot cas, el document sembla que conté implícitament aquest esquema antropològic: l'ànima, que és «pars hominis», posseeix un «esse naturale», que és «perfectior in toto quam cum est per se separata», la qual cosa justifica l'afirmació que l'ànima separada «non habet perfectam operationem» (fins aquí, cf. Sant TOMAS, *Summ theol* I/II, q. 4, a. 5 ad 2 i *Summ c. Gent* II, c. 81). Sembla, doncs, que el document concedeixi que l'ànima separada no és l'home i que aquest només existeix com a unitat substancial cos-ànima (cf. més endavant n. 103).

72. El document sembla que reconeix que la *disposició* del cos per a la resurrecció —«corpori omnino disposito»— no pertany a l'activitat de l'ànima glorificada, tot i que la *re-unió* del cos i de l'ànima sigui confiada a l'«anima separata non impedita», l'activitat de la qual consisteix en la «resumptio corporis» (a més dels textos citats, convindria recollir el pensament de la gran escolàstica que parla de la *naturalitat* de la unió de l'ànima amb el cos ressuscitat).

73. Sant Pau descriu la mort com el «temps de partença» (2Tm 4,6). Ell mateix (Fl 1,21-24) contempla la seva pròxima mort com l'alternativa a «viure en la carn», «romandre en la carn»: «morir» és, doncs, «partir» (ἀναλύσασθαι); però val a dir que aquest «partir» és deixar una situació «de vida mortal» (cf. 2Cor 5,8-10) per a iniciar una altra situació, que és l'escatològica de l'«ésser amb Crist».

74. Quant a la doctrina dels Pares, convindria consultar l'article de J. DANIELOU, *La doctrine de la mort chez les Pères de l'Eglise*, dins *Le mystère de la mort et sa célébration*, Lyon 1965, pp. 134-156. Explícitament trobem aquesta descripció en la *Segona carta de Sant Climent* 8,2-3 i en la *Carta de Sant Ignasi als Romans* 6,1. El mateix diuen Sant HILARI, *Tract super Ps* 2,49 i Sant GREGORI NISSÉ, *De Meletio episcopo*. DANIELOU, *La doctrine* 141-153, estudia especialment el pensament de *Sant Ambrós*, en el *De bono mortis*.

més profunda de l'existència de l'home⁷⁵. És aquest el sentit que va donar l'escolàstica a la descripció de la mort com a *separació* de l'ànima i el cos?

L'escolàstica va precisar molt satisfactòriament aquesta qüestió. Ho fa, sense oblidar l'aspecte de *mal* que la mort representa per a l'home, en tant que l'esdeveniment del morir és l'últim acte de la vida d'una persona.

a) *La mort com a separació de l'ànima i el cos*

Hi ha, certament, en l'escolàstica, un acord fonamental: la mort produeix aquesta separació⁷⁶; més encara: amb la mort, l'ànima aconsegueix un cert alliberament del cos, en tant que presó de l'ànima⁷⁷.

Tanmateix, els mestres de l'escolàstica pensen que la situació d'*anima coniuncta* és la natural i que la situació d'*anima separata* és conseqüència del pecat.

Naturalment, l'esperit o la ment no haurien de *separar-se* del cos⁷⁸; i si l'ànima se separa del cos, això és per culpa del pecat.

Sant Tomàs qualifica la situació de l'*anima separata* com a «contra naturam»⁷⁹. I és que, des de la perspectiva aristotèlico-tomista, el dualisme antropològic és impossible⁸⁰.

75. C. POZO, *Teología del más allá*, Madrid 1968, pp. 57-68, pot ser un bon exponent del grup de teòlegs que creuen que és necessari retenir un cert *dualisme*, present, segons ell, en tota l'Esclatúra, i, a partir d'aquest, concebre la mort a nivell d'un cert *alliberament*. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La otra dimensión*, Madrid 1975, pp. 309-310, reacciona vigorosament contra aquesta opinió. J. RATZINGER, *Escatología*, Barcelona 1980, pp. 77-79, critica allò que ell anomena «la perspectiva dominant» que identifica la fe en la immortalitat de l'ànima amb el pensament platònic de tipus idealista, dualista i enemic del cos; critica, doncs, la posició del grup de teòlegs que, d'una banda, refusa la idea de la immortalitat de l'ànima com a extrabíblica i, de l'altra, considera que la mort devora l'home completament com a home.

76. Sant TOMÀS, *Summa c. Gent II c. 57*, diu: «Mors... consistit in separatione animae et corporis.» Cf. també *Summ Hal III*, n. 213.

77. L'escolàstica afirma que el cos, en la situació actual, és com una presó, si es compara amb el cos glorificat (cf. Sant BONAVENTURA, *In IV Sent d. 44*, p. 2, a. 3, q. 2; MATEU D'AQUASPARTA, *De anima beata* q. 2, ad 3).

78. Cf. Sant BONAVENTURA, *In II Sent d. 18*, a. 2, q. 2, ad 5; Sant TOMÀS, *Summ theol II/II* q. 164, a. 1.

79. Cf. *Summ c. Gent IV*, c. 79. Tanmateix, en la *Summ theol II/II*, q. 164, a. 1, ad 1, diu: «Materia autem hominis est corpus tale, quod est ex contrariis compositum, ad quod sequitur ex necessitate corruptibilitas; et quantum ad hoc, mors est homini naturalis.» Sant BONAVENTURA, *In II Sent d. 18*, a. 2, q. 2, ad 5, diu: «Spiritus enim, qui naturaliter coniungitur corpori, numquam natus est a corpore separari nisi propter poenam peccati.»

80. Cf. H. J. WEBER, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der Scholastischen Theologie*, Freiburg im Br. 1973, pp. 145-146.

L'Angèlic defensa la *unitat* de l'home pel fet que en l'home no hi ha més que una *forma substancial*, que és l'ànima⁸¹. La suposada *forma* del cos deixa d'existir quan l'ànima es fa present en el cos⁸² i esdevé «forma corporeitatis»⁸³.

b) *La mort com a esdeveniment final de la vida*

Sant Tomàs —i amb ell tota l'escolàstica— dirà que la mort és quelcom antinatural i violent⁸⁴, en tant que per ella la vida de l'home és arrencada⁸⁵.

Des d'aquesta perspectiva, la mort afecta l'home sencer, en el sentit que, sense destruir l'ànima, produeix la «*corruptio hominis*»⁸⁶.

Pertany a la fe de l'Església l'afirmació de la mort com a final de l'*status viatorum*⁸⁷. Per la mort, l'existència vital de l'home arriba al seu terme. Avui ho diríem així: la mort biològica, amb l'enderrocament de la totalitat de l'organisme viu, esdevé per a l'home la culminació d'un procés que té com a finalitat la construcció, al llarg de tot el cicle vital, d'una *unitat interior* de l'home, en forma de consciència progressiva de tot allò que ha viscut, procés en el qual l'home ha anat incorporant temps i món; l'home, per la mort, perd l'espai de temps i de món, com a lloc de les experiències humanes, i entra en comunió, d'alguna manera, amb el temps còsmic que la seva consciència ha proveït de dimensió humana.

81. La doctrina de l'Angèlic sobre la unitat de la *forma substancial* en l'home es troba, entre altres llocs, en *De anima* 2, lec. 1, en la *Summ theol* I, q. 76, aa. 4-7 i en *In III Sent* d. 22, q. 1, a. 1. Abans de sant Tomàs era freqüent la referència a una certa pluralitat de *formes* (cf. Sant ALBERT, *De anima* III, tr. 2, c. 12; Sant BONAVENTURA, *In II Sent* d. 17, a. 1, q. 2, ad 6). Després de sant Tomàs, ENRIC DE GANT afirmava: «Cum enim intentionis nostrae sit non ponere plures formas in homine, quam duas, unam eductam de potentia materiae, alteram vero infusam ab extra...» (*Quodl* III, q. 6) i GODOFREU afegia: «... in homine tantum unam formam... videtur mihi posse per modum probabiliter sustineri, licet non asseram» (*Quodl* III, q. 5).

82. Cf. *De spir creat* a. 3.

83. Sant Tomàs distingeix dos tipus de *corporeitas*: la primera és la «forma substantialis corporis, prout in genere substantiae collocatur» —i això és l'ànima—; l'altra, «forma accidentalis... in genere quantitatis» (*Summ c. Gent* IV, c. 81).

84. *Summ c. Gent* IV, c. 79. Cf. GUILLEM DE WARE, *Quaest ad Sent* IV, q. 226. L'escola franciscana tendeix a accentuar el caràcter violent de la mort (cf. MATEU D'AQUASPARTA, *De anima separata*, q. 1).

85. «tollitur vita humana» (*Comp* c. 227).

86. «Homines vero corrumpuntur et secundum totum et secundum partes; sed hoc ex parte materiae, non ex parte formae» (*In IV Sent* d. 48, q. 2, a. 5). Aquesta *corruptio hominis* és més clara en SCOTUS que, com és sabut, introdueix una *entitas hominis* diferent de la matèria i de la forma: la mort és «*corruptio totalis entitatis hominis*» (*Ord* IV, d. 43, q. 1). En aquest mateix sentit, ENRIC DE GANT, que entén l'ànima com a «substantia secundum reductionem», parla de l'*anima separata* «*quae habet rationem partis et reducenda est ad speciem hominis compositi*» (*Quodl* III, q. 15).

87. Cf. POZO, *Teologia* 24, 209, 218.

En principi, l'afirmació de la mort com a final de l'*status viatorum* no vol dir directament tot això: vol dir únicament que l'home, quan mor, deixa de ser *viator*, un caminant, i que, per tant, ja no té cap mena de possibilitats per a posteriors decisions que modifiquin la seva situació a l'hora de la mort⁸⁸.

La mort inclou, doncs, una certa *definitivitat*, en tant que darrer instant d'una vida, definitivitat a la qual l'home accedeix *des de l'exercici de la seva llibertat*⁸⁹.

c) *La llibertat postmortal de l'home*

La reflexió filosòfico-teològica⁹⁰ reclama per a l'últim instant de la vida d'una persona una *estructura oberta*, en la qual la llibertat de l'home assoleix el grau de *consumació* que li és propi⁹¹. De fet, segons el pensament de l'Angèlic⁹², la *separació* que es produeix en la mort no significa la pèrdua de l'*esse substantiale hominis*.

La qüestió planejada en la *d. 44 del Llibre IV de les Sentències* es pregunta sobre l'exercici de les activitats intel·lectual i volitiva de l'ànima separada. L'escolàstica presenta una mena d'acord: les funcions que l'ànima exerceix «*tamquam anima sensibilis*», les conser-

88. En principi, l'expressió exclou la possibilitat de noves decisions *després* de la mort: no exclou la teoria de la decisió final *en el moment* de la mort. Tanmateix, aquesta teoria sembla que introdueixi en el moment de la mort, com a moment final de la temporalitat humana, la presència d'un *element postmortal*, en tant que suposa que la il·luminació divina, a partir de la qual l'home fa la seva darrera decisió, es dona a l'ànima separada (si és que jo he entès correctament el pensament d'alguns dels patrocinadors d'aquesta teoria). La teologia defensa que a l'hora de la mort es decideix la definitiva veritat de l'home concret. L'escolàstica deia: la mort és per a l'home allò que la caiguda fou per als àngels. Sembla, doncs, que l'home, en el moment de la mort, hauria de gaudir d'un grau especial de llibertat, si és que l'home, en el moment de la mort, es juga l'eternitat.

89. L'*acte de morir* és l'últim acte que l'home fa. No en pot fer cap més ni, tot morint, pot fer res més que morir. Aleshores, la pregunta sobre l'acció de morir i la constitució definitiva de l'home a l'hora de la mort, es transforma en la pregunta sobre la *llibertat de morir*, una pregunta que constitueix un dels nuclis de la filosofia existencialista. En Heidegger, aquesta pregunta s'inscriu en la gran pregunta sobre l'ésser i la seva relació amb el temps (cf. J. PELEGRÍ, *Ruptura o continuïtat*, dins *RTC I* (1976) 453-487; cal constatar l'arrel luterana de l'existencialisme heideggerià i també del de Jaspers: E. MOUNIER, *Introduction aux existentialismes*, París 1962, i A. DE WAELENS, *La philosophie de M. Heidegger*, Louvain 1942).

90. En aquesta matèria el recurs a la filosofia és inevitable. Diu RAHNER, *La vida de los muertos*, dins *Escritos de Teología IV*, p. 441: «La doctrina de fe de la Iglesia católica y de 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.»

91. Cf. RAHNER, *La vida* 442.

92. Cf. *In IV Sent d. 44, q. 1, a. 1, ad 1.*

va, un cop separada del cos, «in radice», però no «in actu»; les funcions intel·lectual i volitiva les conserva plenament.

Val a dir, que *sant Tomàs* sembla que postula per a l'ànima separada una mena d'«influxus» sobrenatural o preternatural⁹³. *Sant Tomàs*, pel fet d'haver introduït l'esquema aristotèlic de l'*anima forma corporis*, sembla més aviat poc entusiasta a l'hora de concedir a l'ànima separada la perfecció de les activitats superiors⁹⁴.

Amb tot, els mestres de l'escolàstica insisteixen en l'«appetitus naturalis ad corpus» que fa que l'ànima separada desitgi la recuperació del seu cos⁹⁵, una raó que matisa l'afirmació anterior. En tot cas, seria molt difícil d'afirmar que els grans mestres de l'escolàstica imaginessin la supervivència de l'ànima, com si aquesta ànima, més enllà de la mort, tingués una existència *igual* a la d'abans de la mort, i molt menys encara que tingués una existència *alliberada*⁹⁶.

d) *La definició de la unitat substancial de l'home*

Sant Tomàs, com hem dit abans, defensava la unitat substancial de l'home a partir del concepte de l'ànima com a *forma corporis*⁹⁷: l'ànima *actualitza* immediatament el cos i en virtut d'aquesta actualització existeix l'home⁹⁸.

La posició aristotèlica de l'Angèlic va provocar una polèmica⁹⁹, en la qual va incidir la posterior posició de *Peire Joan Oliu*¹⁰⁰ que va provocar la formulació dogmàtica de la fe de l'Església en el Concili de Viena del Delfinat¹⁰¹.

93. *Q de anima* a. 15

94. I realment es pot dir que es queda gairebé sol en aquest punt, contra les opinions de Sant ALBERT (*Summ de creaturis* II, tr. 1, q. 3, a. 2), de GIL DE ROMA (*Quodl* IV, q. 17), de SCOTUS (*Ord* IV, d. 45, q. 2), d'Agostino TRIONFO (*De res theor* I) i del mateix Sant BONAVENTURA (*In IV Sent* d. 50, p. 2, a. 1, q. 1).

95. Cf. Sant TOMÀS, *Comp* c. 151; Sant ALBERT, *In II Sent* d. 7, a. 5, ad 1.

96. Cf. WEBER, *Die Lehre* 171-172.

97. Segons Sant Tomàs, l'home «ad hoc quod sit homo, oportet quod sint anima et corpus coniuncta ad constituendam naturam unam; quod fit per hoc quod informat anima» (*In III Sent* d. 22, q. 1, a. 1; cf. *Summ theol* I, q. 75, a. 4).

98. L'ànima és la «forma» que «per seipsam facit rem esse in actu, cum per essentiam sit actus, nec dat esse per aliquod medium» (*Summ theol* I, q. 76, a. 7; cf. *Summ c. Gent* II, c. 43). Sant Tomàs, d'acord amb Avicenna, afirma: «Essentia est id quod per definitionem rei significatur. Definitio autem substantiarum naturalium non tantum formam continet sed etiam materiam» (*De ente* 2; cf. *Summ theol* I, q. 75, a. 4).

99. Cf. WEBER, *Die Lehre* 150-154.

100. Cf. WEBER, *Die Lehre* 155-156.

101. Cf. WEBER, *Die Lehre* 157.

Sant Tomàs no sols pretenia assegurar la *unicitat* de l'ànima humana sinó que volia mantenir la *permanència idèntica* de l'home al llarg de la seva vida, malgrat les mutacions pròpies de la naturalesa corporal de l'home.

L'ànima, aleshores, és concebuda com una *realitat permanent* que fins i tot produeix en el cos una certa possibilitat d'incorrupció¹⁰². Però, des d'aquesta perspectiva, n'hi hauria prou de postular per a l'ànima una *immortalitat fins a la mort*.

Tanmateix, les exigències cristològiques del *Triduum mortis*¹⁰³ obligaven a allargar aquesta permanència de l'ànima més enllà de la mort. Aleshores sant Tomàs, situant-se, com era habitual en ell, a la frontera del pensament, va emprar, tot acceptant-ne el risc, el bastiment conceptual de la teoria hilemòrfica per a construir un nou concepte d'ànima autènticament cristiana¹⁰⁴: l'ànima racional posseeix un *esse* que, havent estat adquirit *in corpore*, reté *post corpus*¹⁰⁵.

El Concili de Viena defensa una visió unitària de l'home, que inclou el concepte d'ànima de la tradició tomista, però sense interferir-se en les qüestions d'escola. Viena ve a dir: l'ànima pertany al cos com a *forma*, però és *esperit* i converteix l'home en *persona*, obrint-li les portes de la *immortalitat*¹⁰⁶. Realment es podria dir que la *mentalitat* d'aquell concili suposa que l'home —aquest tros de realitat humana—, a l'hora de la mort, *deixa d'existir* en tant que home precisament perquè l'ànima deixa de ser *in actu* l'actualització vitalitzadora del subjecte humà; sembla clar, doncs, que de cap manera no suposa que la *separació* produïda per la mort sigui una *separació sense conseqüències* per a l'*esse substantiale hominis* que perdura després de la mort.

102. Ja Sant ALBERT, *In IV Sent* d. 44, a. 11, comentant la qüestió del Lombard sobre la identitat dels ressuscitats, deia: «hoc intelligitur de his quae omnino habent substantiam corruptibilem. Sed tale quid non est homo, quia anima est perpetua et ab illa potentiam quandam ad incorruptionem acquirit corpus.»

103. Sant TOMÀS parlava d'un «homo aequivoce» o «homo secundum quid» (*In III Sent* d. 22, q. 1, a. 1; en el *Quodl* II, q. 1: «Christus non fuit homo in triduo mortis quantum ad totam naturam, quae humanitas dicitur»), i Sant BONAVENTURA deia: «Nihil enim facit hominem esse actu nisi actualis coniunctio animae cum carne» (*In III Sent* d. 22, a. un., q. 1; i en la d. 5, a. 2, q. 2, afegia: «Quamvis autem in anima separata sit reperire singularitatem et dignitatem, non est tamen reperire incommunicabilitatem, quia appetitum et aptitudinem habet ut uniatu corpori ad constitutionem tertii. Et ideo necesse est ipsam carere distinctione personalitatis»): Ja HUG DE SANT VÍCTOR sostenia que no és correcte afirmar que «sola anima est homo aut quod sola caro est homo» (*De sacra* II, p. 1, c. 11). Tanmateix, sant TOMÀS adverteix (*Summ theol* III, q. 50, a. 4, ad 2): «Homo dicitur esse suus intellectus, non quia intellectus sit totus homo, sed quia intellectus est principalior pars hominis, in quo virtualiter existit tota dispositio hominis.» Recordem finalment que el LOMBARD deia (*Sent* III, d. 5, c. 3): «persona enim est substantiae rationalis individuae naturae; hoc autem est anima».

104. Cf. RATZINGER, *Escatologia* 167-170.

105. *In IV Sent* d. 44, q. 1, a. 1, ad 1.

106. Cf. RATZINGER, *Escatologia* 141-144.

e) *Les ànimes separades de la «Benedictus Deus»*

La *Benedictus Deus* atribueix a les ànimes separades l'activitat pròpia de la retribució essencial dels benaurats: la visió intuïtiva de Déu, però no defineix l'estructura interna d'aquestes ànimes.

La intenció del document és molt clara: definir que la visió beatífica es dona «mox post mortem» i sempre *abans* de la resurrecció corporal. Des d'aquesta perspectiva, les *ànimes separades* de la *Benedictus Deus* són una categoria teològica —i només això— per a expressar una convicció de la fe cristiana que creu dues coses: primer, que l'home, a l'hora de la mort, *no és com abans*; i segon, que la situació en la qual l'home és *re-construït*, en tota la seva dimensió humana, és una situació dependent d'allò que anomenem *resurrecció corporal*.

Des d'aquesta perspectiva, allò que vol dir la *Benedictus Deus* és que l'existència postmortal de l'home no pot ser concebuda des de la capacitat vitalitzadora de l'ànima. Amb el seu ensenyament de la mort com a final de l'*status viatorum*, considera la mort —i no pas el moment del Judici Final— com el moment en què comença la *vida eterna* de l'home que mor; suposa, doncs, que l'existència postmortal de l'home, àdhuc en el cas de la purificació postmortal, és una existència lliurement realitzada i plenament oberta a l'acció transformadora de l'ἔσχατον, acció que, situada al final de la història, conduiria l'home vers aquella recuperació de l'*esse substantiale hominis* que anomenem *resurrecció corporal*.

I, certament, des d'aquesta perspectiva, la *Benedictus Deus* hauria de ser considerada un document important quant al seu contingut escatològic.

2. *La vida eterna de les ànimes separades*

No hi ha dubte de què la fe cristiana suposa un progrés respecte a la *vida més enllà de la mort*, progrés que no analitzarem ara, però que significa que la convicció cristiana de la supervivència postmortal és radicalment diferent de la convicció de la fe bíblica pre-cristiana; diferència vinculada a l'experiència del Ressuscitat.

D'una manera general, podríem dir que la supervivència postmortal és pensada, a nivell de fe cristiana, amb la fórmula: l'home, amb la mort, aconsegueix l'eternitat. És a dir, l'home, quan mor, i malgrat l'aspecte catastròfic de la mort, aconsegueix la *vida eterna*.

Aquest és l'ensenyament de la *Benedictus Deus*. Però la reflexió teològica medieval configurava aquesta convicció de fe a partir de dues categories filosòfiques: la *immortalitat de l'ànima* i l'*eternitat participada*.

a) *La immortalitat de l'ànima*

L'escolàstica comença la seva reflexió sobre la immortalitat a partir de l'anàlisi de la possibilitat d'esdevenir immortal, que inclou la possibilitat de l'anorreament. *Gil de Roma*, per exemple, ho planteja així: Totes les criatures són *mortals*, no sols perquè han començat a ser del no-res i del no-ser, sinó perquè arribarien a ser no-res si Déu no les conservés¹⁰⁷. És a dir, la immortalitat és entesa com a sinònim de la permanència en l'ésser. Però el concepte d'immortalitat s'eixampla i comprèn altres situacions.

Un dels textos més significatius és el d'*Enric de Gant*¹⁰⁸, que estableix tres tipus d'immortalitat: la primera, la que correspon a l'estat d'innocència de l'home «*qua potuit non mori*»; la segona, que és la pròpia dels cossos glorificats després de la resurrecció; la tercera, és la immortalitat pròpia de Déu, davant de la qual tots els altres éssers són mortals.

La immortalitat de l'ànima naixia d'altres pressupòsits. La influència de l'aristotelisme obligava a formular un estatut diferent per a l'ànima, en tant que *forma corporis*, diferent, dic, de la *mortalitat* comuna a totes les *formes* actualitzadores de la *matèria*. *Sant Tomàs* no en dubta pas: les ànimes dels homes són immortals¹⁰⁹, és a dir, l'home posseeix, per raó de l'ànima, una immortalitat que és més que la possibilitat de no morir, inscrita en tots els éssers, una immortalitat que, atès que l'home mor, sembla exigir la resurrecció futura¹¹⁰.

107. *In II Sent* d. 19, q. 1, a. 1. Pere de Trabibus, en el mateix comentari, afegeix: «*Sic nulla creatura est immortalis; eo enim quod habet esse de nihilo, habet potentiam reductibilitatis in nihilum.*»

108. *Quodl* IX, q. 16.

109. *Summa c. Gent* IV, c. 79, i afegeix: «*Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram.*»

110. El principi de què es parteix és sempre d'ordre antropològic: «*Relinquitur igitur quod anima est hoc aliquid ut per se potens subsistere; non quasi habens in se completam speciem, sed quasi perficiens speciem humanam ut forma corporis*» (*De anima* q. 1, a. 1). L'ànima sola no fa la persona de l'home: «*non tantum ab anima habet homo quod sit persona, sed ab ea et corpore, cum ex utraque subsistat*» (*In III Sent* d. 5, q. 3, a. 2).

És sabut com l'aristotelisme exagerat arribava a negar la immortalitat de l'ànima en cada individu, traslladant-la a l'intel·lecte universal, i ho feia per raons filosòfiques: el Concili V del Laterà va condemnar aquesta posició filosòfica en tant que negava una veritat de fe, és a dir, la supervivència de l'home. L'escotisme mai no va negar la supervivència del principi espiritual de l'home, tot i que deia que la immortalitat natural de l'ànima no podia ser pròpiament demostrada amb arguments filosòfics¹¹¹.

L'Església creu en la supervivència de l'home i ensenya la immortalitat de l'ànima. Són dues coses diferents. Cal dir, però, que quan l'Església ensenya la immortalitat de l'ànima té sempre en compte la veritat revelada de la resurrecció dels morts¹¹². En tot cas, és clar que quan amb raons filosòfiques s'afirma la immortalitat de l'home es vol afirmar més que quan es parla del «posse non mori»: d'una banda, es tracta d'una immortalitat que l'home posseeix per raó de l'ànima —així, doncs, una immortalitat *natural*—, però de l'altra, es tracta d'una immortalitat que és exigida per la fe en la resurrecció corporal.

Jo gosaria dir que l'explicació que dona l'escolàstica sobre la immortalitat de l'ànima és una explicació purament funcional, i mai no va ser objecte d'una reflexió teològica pròpiament dita. I si ho va ser, allò que l'escolàstica pretenia d'explicar era l'*appetitus* de l'ànima per a reunir-se amb el propi cos en tant que glorificat —*omnino disposito*—. Això és l'important; i no ho és, d'important, que la teologia hagi revestit aquesta explicació amb un llenguatge filosòfic, com és ara el llenguatge hilemòrfic.

b) *L'eternitat participada*

La mort, tant si és entesa en quant separació de l'ànima i el cos com si és entesa en quant terme o final de l'*status viatorum*, no significa la pèrdua de la temporalitat específica de l'home —que exigeix la referència al cos, al temps i al món—, sense la qual l'home deixaria de ser criatura¹¹³. D'altra banda, la *vida eterna* que l'home aconsegueix amb la mort, tot i excloure l'experiència del temps d'abans de la mort, no pot deixar de significar que l'home és *actiu* en el més-enllà de la mort.

111. Cf. WEBER, *Die Lehre* 162, 176-177. La immortalitat de l'ànima seria més aviat una exigència de la resurrecció: «Unde sicut ex immortalitate animae concluditur resurrectio, ita probabiliter concluditur ex eadem immortalitas hominis» (*Ord IV*, d. 49, q. 13).

112. Cf. RAHNER, *La vida* 447-448.

113. Cf. RATZINGER, *Escatologia* 170 ss, on anomena aquesta «temporalitat específica» de l'ànima «temps de la memòria».

L'escolàstica va plantejar-se evidentment aquest problema, i ho va fer seguint la doctrina de sant Agustí, que descriu la benaurança postmortal com una *contemplació* que produeix en l'ànima el dinamisme postmortal¹¹⁴.

Sant Tomàs, tot recollint aquest pensament del d'Hipona, formula la tesi de l'*eternitat participada*, segons ho exigeix la naturalesa mateixa de la visió de Déu, per la qual Déu comunica la seva eternitat i la seva immutabilitat¹¹⁵.

Heus aquí la seva tesi: en la visió de Déu no hi ha cap mena de successió i, per tant, ha de consistir en una certa participació de l'eternitat, en tant que l'acció humana de veure Déu no es realitza *in tempore*; atès que l'objecte de la visió és l'essència divina i el subjecte de la visió és l'intel·lecte que per naturalesa és incorruptible. Aleshores, la visió de Déu ha de consistir en una participació de l'eternitat que transcendeix el temps. De fet, l'ànima intel·lectiva és creada en la frontera de l'eternitat i del temps, en tant que és la darrera de les substàncies intel·lectives, i tanmateix, és elevada per damunt de la matèria corporal i no en depèn: la seva activitat, quan es refereix a les realitats inferiors, és temporal, però quan es refereix —*coniungitur*— a les realitats superiors, intemporals, participa de l'eternitat; la qual cosa esdevé principalment en la visió de l'essència divina¹¹⁶. D'aquesta manera, quan la substància intel·lectual veu Déu, és elevada per damunt de qualsevol mena de mutació¹¹⁷.

Es parteix, doncs, de la base que la temporalitat de l'ànima —de l'*intellectus*— ha de ser diferent de la temporalitat dels éssers materials, atès que el seu ésser no està sotmès al temps —«*cuius esse non subiacet tempori*»—. Per un cantó, és evident que l'ànima, en tant que criatura, ha de ser necessàriament temporal; però allò que dóna consistència a la temporalitat de l'ànima separada és la visió de Déu¹¹⁸.

Això, d'una banda. De l'altra, l'ànima que sobreviu a la catàstrofe de la mort resta realment separada del cos: és a dir, com a *forma corporis* perd la possibilitat *actual* d'*informar* el seu cos. En aquest

114. Cf. *Conf XII*, c. 11, n. 12. Sant Agustí parla evidentment de la «intellectualis natura scilicet, quae contemplatione luminis lumen est» (c. 12, n. 20); i afegeix: «Unde ita est abs te, Deo nostro, ut aliud sit plane quam te, et non id ipsum. Et non solum ante illam, sed nec in illa invenimus tempus, quia est idonea faciem tuam semper videre nec uspiam deflectitur ab ea, quo fit, ut nulla mutatione varietur. Inest et tamen ipsa mutabilitas; unde tenebresceret et frigeresceret, nisi amore grandi tibi cohaerens tamquam semper meridies lucere et ferveret ex te» (n. 22).

115. *Summ theol* I, q. 10, a. 2, ad 1; cf. a, 3.

116. *Summ c. Gent* III, c. 61.

117. *Summ c. Gent* III, c. 62.

118. Cf. RATZINGER, *Escatologia* 149-150.

sentit, l'escolàstica afirma que l'ànima no és *persona*. Però, per la visió de Déu, l'ànima aconsegueix el dinamisme necessari —sense que per això mateix experimenti cap mena de mutació o canvi— per a anar a l'encontre del seu propi cos —*omnino disposito*— i acomplir, d'aquesta manera, la seva vocació essencial de *forma corporis*.

En aquest sentit, la participació en l'eternitat de Déu no és cap mena d'absorció de la temporalitat específica de l'home: en tant que visió intuïtiva de Déu, assegura aquesta temporalitat *immutabile*; en tant que ànima separada, defineix l'estructura íntima de la temporalitat i de la supervivència postmortal de l'home.

c) *La benaurança de les ànimes separades*

La *Benedictus Deus* no empra l'expressió *ànimes separades*, però afirma la supervivència postmortal de l'home en tant que diferent d'allò que esdevindrà quan els homes amb els seus cossos compareixeran davant el tribunal del Crist, i dóna el nom d'*ànima* al subjecte d'aquesta supervivència postmortal.

El document no defineix la immortalitat de l'ànima, però suposa que l'ànima sobreviu a la mort i que el dia de la resurrecció es reunirà amb el seu propi cos.

Perdura, doncs, en el rerafons antropològic del document l'opció teològica de l'escolàstica. Més encara, quan diu que la situació de benaurança de les ànimes depèn de la visió intuïtiva de Déu¹¹⁹, suposa que la supervivència postmortal dels justos és una realitat que, en totes les seves dimensions, només és explicable des de la visió intuïtiva de Déu.

El document no necessita res més com a suport d'allò que vol definir. Però el document introdueix en la supervivència postmortal dels justos un element nou que, en principi, sembla contradir l'afirmació anterior: el purgatori¹²⁰.

En efecte, si bé és veritat que les *ànimes del purgatori* són *santes*, aquestes ànimes en el document són presentades com si encara no gaudissin de l'estabilitat produïda per la visió de Déu: per a aquestes ànimes, com a mínim, sembla que el document postuli una permanència en l'ésser i una activitat diferents d'allò que dóna a les ànimes purificades la visió intuïtiva de Déu; sembla que reclami per a les ànimes del purgatori una immortalitat exclusivament natural.

119. «ex tali visione et fruitione eorum animae, qui iam decesserunt, sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam».

120. En la meua tesi concedeixo una importància considerable al tema del purgatori, que ara no puc especificar. Caldria llegir allò que dic en el capítol quart.

Però en contra d'aquesta suposició hi ha el següent: el document estableix per a tothom el moment de la mort com el moment en què finalitza l'*status viatorum*: més enllà de la mort no perduren les virtuts teològiques de la fe i de l'esperança¹²¹. De cap manera, doncs, el document no concep el purgatori com si fos ple d'una temporalitat diferent de la temporalitat que l'escolàstica concedia a totes les ànimes separades.

El purgatori és certament un problema teològic, un problema que la *Benedictus Deus* va plantejar en tant que podia ser emprat per l'opinió de Joan XXII en el sentit de justificar l'ajornament de la visió beatífica fins al dia del Judici Universal. El document no entra en la qüestió de la duració del purgatori; només diu que, àdhuc en el cas de les ànimes que necessiten una purificació postmortal, la benaurança de les ànimes separades no serà deguda a la recuperació dels propis cossos sinó a la visió intuïtiva de Déu, la qual es donarà, en aquest cas, després de la purificació i sempre abans del Judici Final. La definició de la naturalesa del purgatori no entra evidentment en la intenció del document¹²².

Al meu entendre, el purgatori de la *Benedictus Deus* no fa res més que accentuar el caràcter de categoria teològica que el document atribueix al cel dels benaurats. Vull dir el següent: la *Benedictus Deus* vol afirmar que la *vida eterna*, en tant que benaurança postmortal dels justos, és una realitat exclusivament escatològica que produeix en l'home que ha mort un dinamisme nou, el qual, tot assumint la temporalitat de l'home que la mort ha fet definitiva¹²³,

121. En realitat, el document atribueix a la «visio huiusmodi divinae essentiae eiusque fructio» la desaparició de la fe i de l'esperança, visió que s'afirma *post purgationem*. Però el context fa entendre que l'únic instant en què acaba l'*status viatorum* és el de la mort.

122. Sobre el purgatori s'havien ocupat anteriorment el papa Innocenci IV (*Instructio pro Graecis*; D. 838) i el Concili II de Lió (D. 856).

123. Cf. sobre aquest punt el llibre de RAHNER, *Sentido teológico de la muerte*, Barcelona 1969. Cal dir que aquesta *definitivitat* és assolida *des de l'home*, com a *ésser-en-el-món*. L'home, com a ésser temporal i mundà, accedeix a la seva mort i entra en la *definitivitat* que li és pròpia des de l'exercici de la seva llibertat. Però això no vol dir que l'*acte de morir* hagi de tenir una especial densitat de llibertat. L'home viu l'*acte de morir*, en tant que lliure, en cada una de les seves opcions. De fet, sembla que la llibertat va operant, en el temps i en el món, la veritable *definitivitat humana* en tant que el temps de cada opció esdevé temps humà amb vigència per sempre, i en tant que l'home es refugia en cada una de les seves opcions. Però, simultàniament, la llibertat, que es va fent en cada una de les opcions humanes, és assolida per l'home com a negació del seu temps i del seu món, com una mena de *vivència anticipada de la mort*, vivència que no es transforma en una mort real perquè l'*excedent de temps i de món*, que l'opció no pot suprimir, assegura la presència d'un temps futur —els instants que encara resten i que estan inscrits en la temporalitat biològica de l'home—, on l'instants present de l'opció —i, amb ell, l'home— es refugia (Cf. RAHNER, *La vida* 442).

condueix l'home vers la plenitud de tot el seu ésser personal, plenitud que amb el llenguatge de la fe anomenem resurrecció corporal.

Això és el que vull dir. Aleshores, el cel de la *Benedictus Deus*, més que una localització de les ànimes separades, és una categoria teològica que serveix per a expressar el caràcter gratuït i dinàmic de la benaurança postmortal. En tot cas, el valor categorial d'aquesta expressió necessita, per a una major justificació, un nou aclariment: és a dir, veure de quina manera la realitat escatològica, que és essencialment futura, s'endinsa en l'estructura temporal del creient cristià.

D. EL CEL COM A LLOC UTÒPIC

La teologia ha reaccionat des de sempre contra qualsevol doctrina filosòfica que identifiqi el futur de l'home amb el futur genèric de la humanitat o del món, perquè aquesta mena de futur és incompatible amb una dada indiscutible de la fe cristiana: la supervivència de la persona humana més enllà de la mort¹²⁴. Però la teologia, avui dia, té la impressió que amb aquest futur no n'hi ha prou. Vull dir: l'autèntic futur humà, primer de tot, cal entendre'l inclòs en la mateixa pregunta que l'home fa sobre el futur *en* l'autocomprensió existencial de la seva essència i de la seva operativitat en el món, el futur operatiu que s'inscriu en el seu pensament, en el seu projecte d'home i d'humanitat, en les seves prospeccions; només *en* el futur que ell fa, l'home s'adona que ell mateix és futur, i que el futur expressa l'única possibilitat d'esdevenir home.

Crec que és en aquest sentit com cal entendre la reivindicació que la literatura teològica hodierna fa sovint d'un *cel profundament humà*. L.

124. Jo diria que per a salvar la supervivència de la persona humana no cal recórrer necessàriament a la doctrina filosòfica de la immortalitat de l'ànima. POZO està convençut que la *Benedictus Deus* afirma dogmàticament l'existència d'una *escatologia intermitja*, que no és la de l'home sencer, sinó l'escatologia de l'ànima separada, escatologia que no va lligada a la idea de la resurrecció, sinó a la idea de la supervivència de després de la mort (*Teologia* 48). D'una manera semblant, RATZINGER, *Escatologia* 73-153, planteja la immortalitat de l'ànima com una exigència del dogma: negar-la, segons ell, faria impossible la comprensió de la benaurança des del mateix moment de la mort i abans de la resurrecció final; tanmateix l'autor té molta cura a remarcar que «el concepto de alma utilizado por la liturgia y la teología hasta el Vaticano II, 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» (p. 144).

Boff¹²⁵, per exemple, diu: «El cel és la realització del principi-esperança de l'home... El cel és la convergència final i completa de tots els desigs d'ascensió, realització i plenitud de l'home en Déu... 'Allà dalt', el cel, no s'ha d'entendre localment, sinó com la pura transcendència, és a dir, com aquella dimensió de la realitat que se'ns escapa infinitament, com se'ns escapen les distàncies incommensurables del cel-firmament. Cel és aquella realitat ultraterrenal que constitueix l'atmosfera de Déu, infinita, plena i plenament realitzadora de tot el que l'home pot somniar i aspirar de gran, de bell, de reconciliador i de plenificant. La paraula cel vol simbolitzar l'absoluta realització de l'home, ja que sadolla la seva set d'infinít... El cel no és la part invisible del món. És el mateix món, però en la seva forma de completa perfecció i inserit en el misteri de la convivència divina. Com veurem millor més endavant, el cel no és un lloc on anem, sinó la situació de tots els qui es troben en l'amor de Déu i de Crist. Per això el cel ja esdevé aquí a la terra (cf. Lc 10,10; Fl 4,3; Ap 20,15). La seva plenitud, però, encara està per arribar»¹²⁶.

Jo diria que el cel de la *Benedictus Deus* és també aquest cel profundament humà, que jo anomeno lloc utòpic de l'home i de la humanitat. Caldrà veure-ho.

1. La dimensió de futur de l'ἔσχατον cristià

Parlar d'*utopia* és parlar de futur. Naturalment, el futur no és sempre *utòpic*. Hi ha un futur que *es troba* instal·lat en les *previsions* del present, un futur *planificable*, que engendra en el present la il·lusió de la superació del passat, estigmatitzat per la mort, un futur *operatiu*, que s'inscriu en el present i hi produeix el dinamisme d'una esperança en forma de projecte intramundà.

a) Descripció del futur utòpic

El futur utòpic és un futur *sense lloc*, un futur no localitzable —com a lloc a on hom pot dirigir-se— des del present: el present, malgrat totes les *previsions*, malgrat tots els projectes endavant, no hi pot arribar, s'esgota sempre davant seu. Per això mateix, el present, dinamitzat per aquest futur, es transforma en una realitat mai no acabada, mai no tancada, sinó sempre oberta a la *novetat* del futur, que cal esperar.

125. *Vida més enllà de la mort*, Barcelona 1978, pp. 57-58.

126. És un llenguatge suggeridor que, d'altra banda, exigeix una revisió més acurada dels seus continguts.

El *sense lloc* d'aquest futur no vol dir pas que no es trobi *enlloc*: vol dir que no és una terra promesa —un *topos*— a una distància calculable, des del present, amb més o menys exactitud; és més aviat una realitat subterrània que avança constantment i que constantment oprimeix la superfície de la realitat, com volent obrir-s'hi pas (cf. Rm 8,19-22).

En aquest sentit, el futur utòpic *es troba* en les *pro-visions* del present, que emergeixen sempre en la *conflictivitat* del mateix present, feta per la negativitat del passat i per l'*encara no* del futur. I, d'aquesta presència simultània del passat i del futur en el present, neix l'*específica operativitat de l'esperança utòpica*, que és assolida en la *conflictivitat* del present i que engendra el dinamisme de l'*èxode*, del sortir d'hom mateix, per a encaminar-se vers el *sense lloc* de l'inesperat, de l'imprevist i del sempre nou.

D'aquest futur utòpic, se n'ocupa la filosofia, especialment un determinat corrent de la filosofia marxista, identificat amb el pensament d'*Ernst Bloch*.

Les respostes filosòfiques a la pregunta sobre el futur de l'home sovint no han fet res més que instal·lar l'home en la *conflictivitat* del seu ésser individual davant la mort¹²⁷, però difícilment s'han plantejat la qüestió del futur que és *de* l'home, del futur que ell fa, que ell construeix.

Marx contempla l'home concret, històricament condicionat, radicalment vinculat a la transformació del món: és a dir, l'home que depèn de la construcció del futur¹²⁸. Però el plantejament del futur, que *Marx* fa, inclou necessàriament la pregunta sobre la possibilitat de futur que resta a l'home, quan aquest haurà aconseguit la perfecció d'un món i l'acompliment d'una història que ja no necessitaran l'home per a marxar endavant; això, sense comptar amb les pèrdues irrecuperables de les històries particulars que la gran història haurà devorat al llarg del seu procés.

127. La filosofia, fins fa poc, s'havia preocupat de la mort només en tant que implicava el problema de la immortalitat. Tots els sistemes dualistes i idealistes han tractat la mort com a alliberament de l'esperit. Avui ja no (cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte*, Burgos 1971, pp. 70-71). Avui interessa el fet mateix de morir: interessa saber si l'existència humana es destrueix amb la mort o bé si en surt victoriosa. En aquest sentit cal agrair a les filosofies nihilistes que hagin situat correctament la mort a nivell de sentit de la vida, àdhuc amb la hipòtesi de l'absurd. Tanmateix, aquestes respostes filosòfiques sovint no han sabut integrar la mort en la vida. Més encara: l'aspecte anorreador de la mort, que sembla arrancar a l'home tota possibilitat de futur, fa perdre tot interès per a aquest tipus de respostes.

128. És natural, doncs, que *Marx* reclami per a aquest home un futur autènticament humà autònom, un futur que sigui realment seu: i que vulgui que l'home s'alliberi de tota mena d'alienacions. És per aquest camí que *Marx* reclama l'autonomia humana. El combat de *Marx* contra Déu tendeix a la construcció de l'home nou: i per això exigeix que l'home sigui l'únic constructor del futur.

*Ernst Bloch*¹²⁹, recollint l'herència del pensament utòpic¹³⁰, ha formulat la pregunta sobre el futur de l'home a partir del *novum*, és a dir, «del *topos* obert davant-de-nosaltres, vers el qual continuen avançant, a través de les mediacions de la història, les sèries de les finalitats humanes»¹³¹. El *novum* d'aquest futur¹³² es troba sempre més enllà de la construcció del món i àdhuc més enllà de la mateixa mort de cada individu, i és el *topos* de l'esperança més radical de l'home, on l'home assoleix la seva pròpia essència, un *topos* que mai no serà devorat per la història¹³³.

La reflexió teològica també s'ha ocupat d'aquest futur de l'home, és a dir un futur que s'ha de trobar inscrit en la consciència de l'home i ha d'emergir en la tasca que l'home fa en aquest món, un futur que ha de ser utòpic, és a dir, ha de ser possibilitat real d'esdevenir sempre més, sense esgotar-se, i més enllà de les conquestes de l'home i de la humanitat en la història, i, en definitiva, superació de la mateixa història.

Aquest seria el futur propi de l'esperança cristiana. Així ho entén *Rahner*¹³⁴.

129. Ernst Bloch passarà a la història com el gran filòsof de l'esperança, sobretot perquè ha sabut descriure l'esperança com a constitutiu humà: l'home és un ésser que, en lloc de posseir una essència, posseeix l'*encara no* del futur d'ell mateix i del món, en forma d'*encara no* conscient i, per tant, en forma de *tendència* (cf. l'article i altres cites que ha traduït i publicat Editorial Sígueme, de Salamanca, en el llibret *El futuro de la esperanza*, pp. 17, 60, 72-73).

130. De la bibliografia sobre E. Bloch gosaria citar especialment, atesa la relació amb la nostra matèria, J. M. G. GÓMEZ-HERAS, *Sociedad y utopía en Ernst Bloch*, Salamanca 1977, i J. MOLTSMANN i altres, *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*, Salamanca 1980.

131. Cf. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung* (trad. castellana *El principio esperanza*, t. III, Madrid 1980, pp. 414-429). És en aquesta gran obra on Bloch descriu el *lloc de naixement* de l'autèntic futur de l'home. Bloch concep aquest *topos* com el lloc on l'home adquireix consciència de futur, consciència de comunió de futur. És un *topos* real i la religió l'ha omplert amb la divinitat: la qual cosa vol dir que posseeix una mena de preordenament, que ha fet possibles els ídols (cf. pp. 408-413.431). L'ateisme radical, que professa, fa dir a Bloch que aquest *topos* és el de l'*homo absconditus*.

132. Cf. *El principio esperanza* 422.

133. No és fàcil d'acceptar el *principi-esperança* blochià: el *novum* d'aquest futur queda seriosament compromès per culpa del seu radical materialisme. En tot cas, si durant el procés de la història queda salvada la gratuïtat d'aquest espai, és molt difícil que, d'acord amb els pressupòsits blochians, la història i el món, al final del procés —que Bloch afirma taxativament— no resultin el gran sepulcre de la llibertat humana. I encara resultà més problemàtica, malgrat l'explicació del *non omnis confundar* (cf. *El principio esperanza* 203-287), la supervivència de la persona humana més enllà de la mort (cf. J. MOLTSMANN, *Teología de la esperanza*, pp. 455ss).

134. Cf. *Escritos de Teología VI*, pp. 78-79. Rahner segueix un tipus de reflexió ontològica que concep l'entitat home i l'esquema operatiu en què es mou la seva consciència en funció de l'autocomprensió del futur que porta inscrit com a pròpia essència (cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Ontología*, Madrid 1957, p. 121 —on l'autor explica la reflexió ontològica sobre el *devenir*— i pp. 134ss —on l'autor explica

L'ésser de l'home, en tant que u i plural¹³⁵ i en tant que conscientment finit¹³⁶, és una realitat prèvia, que l'home ha de conquerir i que es troba, com a veritable futur d'ell mateix, fora d'ell mateix¹³⁷. L'home, en aquest sentit, és quelcom *donat*; i l'home accedeix al seu propi futur, que és ell mateix, en la mesura que renuncia a trobar-se en allò que és idèntic —i que el portaria a *identificar-se* amb el seu no-res originari— per a trobar-se en allò que és radicalment diferent, és a dir, *novum*.

A nivell operatiu, l'home accedeix al seu propi futur en les mediacions històriques de la seva tasca en el món; però l'essència futura de l'home no resideix en allò que l'home fa, sinó en allò que l'home inicia renunciant per a trobar-ho en el diàleg i en l'encontre col·lectiu amb la veritat¹³⁸.

La presència d'aquest futur essencial fa que l'home pugui ser definit com a *ésser escatològic*. L'experiència vital de la seva finitud seria la infraestructura d'una disponibilitat lliure i alliberadora, oberta a l'Absolut i també al risc transcendent de perdre's per sempre. La gran notícia evangèlica, inclosa en el missatge del cel dels benaurats, és que aquesta llibertat amenaçada i, per això mateix, recuperable sempre i en cada instant, pot obrir-se a la força creadora del Déu indisponible¹³⁹.

b) *La dimensió de futur de l'esdeveniment escatològic*

La teologia cristiana dona un pas més i situa el futur utòpic de l'home en la persona del Crist ressuscitat, assegut a la dreta de Déu i que ha estat constituït hereu de totes les coses (cf. He 1,1-4). O,

l'antinòmia entre l'ésser i el devenir, i el recorregut de la reflexió ontològica a partir de Parmènides, d'Heràclit i d'Aristòtil fins als nostres dies—).

135. Aquesta teoria de l'ésser com a u i plural es troba sovint, d'una manera o d'una altra, en els seus escrits. Jo l'he recollit aquí de *Escritos de Teología IV*, pp. 283ss, i també de *VI*, pp. 101-107, on l'autor fa una aplicació de la futuricitat ontològica de l'ésser a l'home. A partir de l'axioma escolàstic *ens et verum convertuntur*, veu a l'interior de l'ésser, i a causa de la seva intel·ligibilitat, una *composició* que ell anomena *simbòlica*, segons la qual l'ésser s'autoposseeix en el seu *simbol*, és a dir, s'autorealitza en la seva autoexpressió. No vol dir això que a l'interior de l'ésser es produeixi pròpiament un canvi: tot al contrari, el símbol, que representa l'ésser, fa que l'ésser esdevingui ell mateix; pel símbol l'ésser és i roman ell mateix.

136. Aquesta *finitud* de l'home, que es troba arrelada en la seva consciència i que hi fa acte de presència constantment —fins i tot quan l'home s'afirma ell mateix amb el tipus d'absolut propi de l'opció lliure—, serveix per a respondre a la pregunta sobre la futuricitat essencial de l'home.

137. Cf. *Escritos de Teología VI* p. 103.

138. Cf. *Escritos de Teología VI*, pp. 101-102. Naturalment, l'home, en aquest encontre també es pot perdre: i l'home es perd quan es dirigeix a l'encontre tot cercant un futur rendible, utilitzable, manipulable. L'encontre en el qual l'home es troba ell mateix i es realitza ha de ser lúdic, contemplatiu i ple de goig i de lloança.

139. Cf. P. SCHUTZ, *Was heisst «Wiederkunft Christi»?», Freiburg im Br. 1972, p. 33.*

dit amb altres paraules, la teologia cristiana identifica el futur utòpic de l'home amb el cel, que, per això mateix, ha de ser concebut com l'*espai utòpic* de la humanitat, el qual espai sense ser d'aquest món ha estat obert en la història d'aquest món¹⁴⁰.

Cal, però, que analitzem pas per pas el raonament que segueix la teologia cristiana quan presenta l'ἔσχατον cristià com l'acompliment de l'existència humana i del món i afirma que l'ἔσχατον pertany a l'home com a perfecció del seu ésser personal i intramundà¹⁴¹.

Primer pas: l'ἔσχατον cristià és, per damunt de tot, l'acció de Déu que ressuscità Jesús d'entre els morts.

El Déu que va ressuscitar Jesús d'entre els morts és el *Déu de la promesa*¹⁴²; i, per tant, la resurrecció de Jesucrist pertany a la categoria de l'*esdeveniment salvífic*: en tant que esdeveniment, la resurrecció de Jesucrist només pot ser entesa des del futur que aquest esdeveniment anuncia i crea¹⁴³.

Futur escatològic vol dir aquí *futur de l'ἔσχατον*. Si l'ἔσχατον cristià és Jesucrist ressuscitat —i, per tant, l'ἔσχατον, en tant que acció darrera i nova d'Aquell qui és, qui era i qui serà (Ap 1,8), és l'acció de Déu que va ressuscitar Jesús d'entre els morts—, el *futur de l'ἔσχατον*, en tant que

140. El cel, identificat com a *espai utòpic* de l'home i de la humanitat seria, doncs, d'aquest món només en el sentit que és constituït pel temps de la història de la salvació i inaugurat per la resurrecció de Jesucrist d'entre els morts, i sempre que sigui entès com a comunió amb el cos glorificat del Crist. En tot cas, el cel ha de restar sempre diferent d'aquest món, perquè constitueix l'àmbit de l'absoluta gratuïtat —el *novum*— que transforma les arrels mateixes de la realitat.

141. L'escatologia és un terreny ple de solituds, que no és lícit de substituir per notícies fantasmagòriques procedents de l'anticipació del futur. Fer escatologia és plantejar, d'acord amb la consciència de fe de l'Església, el gran interrogant sobre Jesús de Natzaret, mort i ressuscitat, en quant interpel·la l'existència de qualsevol home i el seu projecte de futur. I ser creient és construir la pròpia existència des de l'esdeveniment escatològic que crea, gratuïtament, l'estructura viva dels *auditores* i dels *factores* de la Paraula; creure és entrar en comunió amb la *realitat històrica* originada per l'esdeveniment escatològic, i amb l'esdeveniment mateix en tant que escatològic. No podem oblidar que, com diu RAHNER, *Escritos de Teología I*, p. 219, «el acontecimiento histórico más decisivo para el futuro ya ha acaecido... La cima de toda evolución, la irrupción libre de Dios en el mundo y en la apertura radical de éste hacia la infinitud libre de Dios en Cristo, ya ha acaecido para todo el mundo, aunque todavía haya de manifestarse en el espejo y figura de la historia aún inédita y escatológicamente, lo que de una vez por todas se hizo presente con aquella irrupción.»

142. Cf. MOLTSMANN, *Teología* 182-186.

143. Preguntar-se per l'esdeveniment escatològic no és tan sols preguntar-se, en el sentit de la ciència històrica, sobre allò esdevingut en un temps passat, sinó constatar i precisar la *futuricitat* de l'esdeveniment. L'esdeveniment escatològic només esdevé intel·ligible des de la seva futuricitat: en realitat, l'esdeveniment escatològic *tancat* o *conclòs* seria un absurd (cf. MOLTSMANN, *Teología* 247-248). El futur de l'esdeveniment suposa que es tracta d'una *promesa* que assolirà el seu compliment (cf. MOLTSMANN, *Teología* 134).

esdeveniment, *serà* allò que en llenguatge del Nou Testament s'anomena *Parusia de nostre Senyor Jesucrist*.

Segon pas: la tendència íntima i darrera d'allò esdevingut en Jesús ressuscitat és la creació d'una realitat històrica, diferent de la glorificació obrada en Jesús¹⁴⁴, que conté l'encara no de la promesa i que, d'alguna manera, és la plenitud del mateix esdeveniment escatològic¹⁴⁵.

Aquesta realitat històrica és, d'una banda, la fe en Crist mort i ressuscitat, la qual, en tant que *dinamisme escatològic*, insereix el creient en l'esdeveniment escatològic sense arrancar-lo de la conflictivitat de la història¹⁴⁶; i, de l'altra, la relació nova entre els creients, creada per l'ἔσχατον, que cal anomenar, perquè ho és, realitat escatològica¹⁴⁷.

En tot cas, si l'ἔσχατον cristià és també la *vida nova* dels creients —també en tant que esdeveniment—, el futur de l'ἔσχατον és allò que el Nou Testament coneix amb el nom de cel, de resurrecció dels morts, de cel nou i de nova terra, de *vida eterna*.

I en tot cas, la comunió del creient amb la resurrecció del Crist, ho és amb l'esdeveniment mateix en tant que escatològic, és a dir, en quant inclou una *temporalitat* —diferent, però relacionada amb el nostre món¹⁴⁸— que mena a una plenitud encara pendent, encara futura.

Tercer pas: l'home creient accedeix a la situació dinàmica de l'ἔσχατον, que es troba endinsat en el cor mateix de la realitat¹⁴⁹, des de la consciència

144. Cf. RAHNER, *Escritos de Teología I*, p. 189.

145. Cf. J. ALFARO, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Barcelona 1972, pp. 125-128, 136.

146. L'ἔσχατον pertany a l'home com a perfecció del seu ésser personal i intramundà en tant que acompliment de l'existència humana i del món. Però l'home creient continua essent un home sotmès a la història, i la salvació que la fe proporciona no s'esdevé puntualment —ni com a decisió humana (com pensa Bultmann) ni com a eternització del present (com pensa el jove Barth), sinó en forma de procés. MOLTSMANN, *Teología* 214, després d'analitzar les diverses opcions teològiques sobre l'ἔσχατον, acaba dient: «Ni la història devora a la escatologia (Schweitzer), ni la escatologia devora a la història (Bultmann). El logos del *éschaton* es promesa de aquell que totaví no es; y por ello *hace* historia. La *promissio* que anuncia el *éschaton*, y en la cual éste se anuncia, es el motor, el motivo, el resorte y el tormento de la historia.»

147. La fe que salva la *rep* el creient de la comunitat dels creients i la retorna a la mateixa comunitat. Tot i així, allò que fa que la comunitat sigui una realitat dialògica és la dimensió escatològica, com a realització de la Paraula —διά-λογος— en l'Esperit (Cf. VON BALTHASAR, *Pneuma* 201-235).

148. Segons RAHNER, *Escritos de Teología I*, p. 248, «la realidad nueva, constituida por la resurrección de Cristo y su ámbito de existencia, están relacionadas, en la última razón de su ser, con nuestro mundo». Aquesta temporalitat escatològica l'estudiu en un altre lloc de la meua tesi.

149. Cal dir que la presència de l'ἔσχατον en la realitat no permet un coneixement anticipat del futur d'aquest món; cal reconèixer, però, que la teologia té l'obligació d'enfrontar-se a les concepcions de la història i a les cosmovisions científico-històriques, atès que la realitat de la resurrecció del Crist inclou totes les perspectives del conèixer, de l'esperar i del treballar pel futur d'aquest món (Cf. MOLTSMANN, *Teología* 239; WIEDERKEHR, *Perspektiven der Eschatologie* 51). Moltmann d'altra banda, denuncia la presència indiscriminada de l'apocalíptica en l'escatologia (*Teología* 176-178).

de fe de l'Església, en qualitat de *communio fidelium*, sense que amb això disminueixi la conflictivitat inherent a l'existència humana.

Si la fe ens insereix en l'esdeveniment escatològic, ella mateixa és un *esdevenir* de l'home mateix¹⁵⁰: un esdevenir, donat gratuïtament, que origina un *modus* d'existència recolzat en el Judici de Déu sobre el passat¹⁵¹, obert al futur de Déu, que fa noves totes les coses¹⁵², però també dialècticament sotmès a la radicalitat del caràcter personal de l'home¹⁵³, la conflictivitat del qual no queda superada, pròpiament, a l'interior de l'acte de fe, sinó que més aviat queda agreujada per l'estructura de l'esperança¹⁵⁴.

D'altra banda, l'àmbit de la presència real de l'ἔσχατον —la *communio fidelium*— no és la individualitat de l'home, sinó la *confrontació amb els altres*¹⁵⁵, que inclou una conflictivitat que només podrà ser superada en la novetat absoluta del futur de l'home i de la humanitat, en tant que comunió amb el futur de Déu¹⁵⁶.

150. La presència del dinamisme de l'ἔσχατον en l'opció de fe del creient fa que l'esdevenir de l'home sigui un esdevenir escatològic; un esdevenir, però, que, en tant que és humà, inclou l'autocomprensió del present amb referència al passat i al futur.

151. El *passat*, com a constitutiu del *present*, forma part de l'existència escatològica del creient com una realitat amb la qual han de conuiuïre la fe i l'esperança (cf. WIEDERKEHR, *Perspektiven* 138ss); però la qualificació de *passat* pertany al Judici de Déu: i això vol dir que l'existència cristiana no és una existència en un ordre nou, reflex d'una norma ideal o del logos de l'ésser etern, sinó l'existència fonamentada en la justícia de Déu, manifestada en la creu i en la resurrecció del Crist, que inclou la reconciliació amb Déu —el perdó dels pecats— i reclama la redempció del cos mortal —l'anorreament del destí de la mort— (cf. MOLTSMANN, *Teologia* 266-271).

152. Es tracta d'una *obertura* que és *anticipació* d'aquest futur, que és *do*, i *presència incoativa* a nivell de possibilitat, amenaça i esperança (cf. WIEDERKEHR, *Perspektiven* 136ss).

153. Heus aquí un dels punts més difícils de la teologia de la revelació i de la gràcia. L'aplicació a l'àmbit concret de l'escatologia anomenada *individual* ens introdueix en el tema espinós de la continuïtat i discontinuïtat de la salvació escatològica, tema que no es pot marginar en un treball com el present. Respecte, però, a l'estat general de la qüestió, em semblen recomanables les suggeridores reflexions que fa RAHNER dins *Escritos de Teología I*, pp. 101-102 i VI, pp. 99-100.

154. El dinamisme de l'ἔσχατον, present en l'opció de fe, atreu i perfecciona anticipadament el fet mateix de creure, però la conflictivitat de l'existència humana no queda superada, pròpiament, a l'interior de l'acte de fe; l'esperança, que segons He 11,1 es troba a l'interior de l'acte de fe i és el modus concret de la presència de l'ἔσχατον en l'*homo viator* (cf. Rm 8,24) és constitutivament situació d'èxode. «Sigueu semblants a homes que esperen», diu Lc 12,36; i 1Cor 15,23-28 assenyalava com objecte de l'esperança el futur darrer i nou de la *communio sanctorum*.

155. Cf. WIEDERKEHR, *Perspektiven* 144-146.

156. La *relacionalitat* de la *communio fidelium*, en tant que *communio sperantium* en la *communio sanctorum* —i d'aquesta manera es constata el caràcter utòpic de l'àmbit creat per l'amor divinal en la comunitat dels creients (cf. Von BALTHASAR, *Pneuma* 201-235)—, s'estructura escatològicament des de la *comunió trinitària*, simbolitzada per l'*amor fins a la fi* del Verb fet home (cf. WIEDERKEHR, *Perspektiven* 146-154), i es realitza i s'expressa en l'amor fratern, en la mesura que aquest amor cerca l'alliberament de les persones i del món (cf. WIEDERKEHR, *Perspektiven* 212-215; C. WALTER, *Eschatologie. Utopie und revolutionärer Wandel*, dins *ZEvTh* 13 [1969] 76-89; D. SÖLLE, *Politische Theologie*, Stuttgart 1971, *passim*). L'amor als germans, que és una creació —una nova creació— de l'amor de Déu, inclou un cert enfrontament que només serà superat per la comunió amb la llibertat absoluta de Déu.

Des d'aquesta perspectiva, *creure és confrontar* l'originalitat d'una opció personal amb una dada prèvia, *localitzada* en un espai sòcio-cultural concret, que precedeix i estructura l'acte de fe: la fe que salva és la *fides ex auditu*; sense que, per això, la fe deixi de ser la resposta inefable a la crida de l'Esperit¹⁵⁷. Així, doncs, l'*escatologització* de l'existència personal de l'home creient, que es realitza des del naixement fins a la mort¹⁵⁸, s'inscriu dins les coordenades del món i de la història.

Els passos que hem donat ens han permès de situar d'una manera objectiva allò que podríem anomenar el *topos* de l'ἔσχατον, en tant que futur i en tant que dinamisme salvífic que mena vers el futur escatològic. Resta, però, el problema de com accedeix l'home, *des d'ell mateix* —és a dir, *subjectivament*¹⁵⁹—, a la situació dinàmica de l'ἔσχατον, tal com es troba en el cor mateix de la realitat.

En aquest sentit, el *topos* de l'ἔσχατον no pot deixar de ser el futur mateix que es troba inscrit en la consciència humana i que, per això mateix, l'home cerca i hi tendeix com l'acompliment de la seva historicitat i de la seva mundanitat¹⁶⁰.

c) *El futur humà, com a topos de l'ἔσχατον*

Hi ha una qüestió prèvia sobre quin és l'autèntic futur de l'home, qüestió que la teologia no pot resoldre sense atendre les respostes de les ciències humanes que es plantegen aquesta pregunta, amb el dret, naturalment, de judicar-les d'acord amb les perspectives de la mateixa fe cristiana que, en aquest cas, afirma la real supervivència de l'home més enllà de la mort¹⁶¹.

157. Aquest seria el moment de remarcar el caràcter simbòlic de la fe, tal com ho entén la Sociologia del Coneixement. És a dir, es tractaria de comprovar l'estructura de l'ésser *u* que suposa l'*altre* com a condició d'*ell mateix*: de fet, la notícia sobre Jesús de Natzaret s'integra a l'interior de l'acte de fe i ella mateixa esdevé fe.

158. Cf. WIEDERKEHR, *Perspektiven* 216-218.

159. L'escatologia, en tant que *logos* sobre el futur universal dels homes i del món, fa referència als *Selbststandes des Menschen* (com diria BALTHASAR, *Pneuma*, 412) i contempla la salvació com a dirigida a l'home que no es posseeix del tot, perquè no posseeix ni el seu començament ni el seu final (cf. WIEDERKEHR, *Perspektiven* 47ss).

160. En això que acabo de dir hi ha una clara aproximació a la tesi de Bultmann que interpreta l'ἔσχατον com una interpel·lació feta a la futuricitat de l'home. Només que, contra la posició bultmanniana, aquí s'entén futuricitat com una autèntica dimensió temporal. D'altra banda, quan parlo del futur de l'home, em refereixo al futur que li és propi, al seu futur. (Part del que aquí dic ho he escrit anteriorment en els meus articles *Futur de Déu i autonomia humana*, dins *Qüestions de vida cristiana* 80 [1976] 21-48, i *El futuro, interpretació del presente*, dins *Misión Abierta* 4. [1976] 11-16.)

161. La teologia s'oposa a qualsevol sistema filosòfic que negui —i en tant que negui— aquesta supervivència de l'home més enllà de la mort. En tot cas, sembla que

En principi, sembla que l'autèntic futur de l'home s'ha de situar a *l'hora de la mort*. De fet, la mort, si es pren seriosament¹⁶², representa l'atemptat més seriós i definitiu contra el futur de l'home, malgrat el desig personal d'immortalitat que l'home porta inscrit al llarg de tota la seva vida¹⁶³ i que, probablement, s'accentua a l'hora de la mort¹⁶⁴.

D'altra banda, sembla que l'autèntic futur de l'home no pot deixar de relacionar-se amb l'activitat de l'home, amb els seus projectes i amb les seves prospeccions. En aquest sentit, caldria preguntar-nos fins a quin punt és veritat que l'home, en la seva activitat en el món, no pot deixar d'interrogar-se —d'una manera atemàtica, naturalment— sobre el sentit de l'existència i, per tant, sobre la mort. Si això és veritat, i ho és sempre i existencialment¹⁶⁵, aleshores s'hauria d'afirmar que l'autèntic futur de l'home es realitza a l'interior de l'activitat humana, en tant que possibilitat transcendental de superació de la mateixa mort; l'activitat humana, vull dir, que cavalcant damunt la història i esdevenint ella mateixa història, no s'escota en ella mateixa ni en l'obra realitzada, sinó que marxa sempre endavant pel camí de la utopia.

L'escatologia cristiana no pot defugir el compromís de presentar el futur escatològic de manera que respongui a la *vocació de futur* que

el marxisme, per exemple, no centra la seva atenció en la negació d'aquesta supervivència sinó en l'afirmació que aquesta supervivència, si es dona —i la doctrina filosòfica marxista ho ignora—, de cap manera no es troba inscrita en el treball de l'home en el món.

162. Val a dir que la reflexió teològica, d'una banda, quan s'ha preguntat pel futur de l'home, ha pensat sempre en l'home concret, aquest home que ha de morir, que té la mort com a destí i que, per tant, quan es pregunta sobre el seu futur, el primer que fa és interrogar-se sobre la mort, en tant que la mort, com a fet indiscutible, planteja a l'home el sentit de l'existència. Però també cal dir que sovint la reflexió teològica ha considerat suficient la resposta de la immortalitat de l'ànima. Avui, ja no tant. Com a mínim, caldria dir que són molts els teòlegs que no entenen la victòria de la vida sobre la mort d'acord amb la doctrina idealista de la immortalitat, que concep la mort com un esdeveniment sense importància, en tant que l'home, malgrat la mort, continua vivent (cf. el famós article de K. RAHNER, *La vida de los muertos*, dins *Escritos de Teología IV*, sobretot a la p. 441).

163. Cf. C. STEIN, *El deseo de inmortalidad*, dins *Concilium* 105 (1975) 197-205.

164. En tot cas, no és cert que sigui aquesta immortalitat la que es fa present a l'home en la seva activitat en el món.

165. Des de la perspectiva de la reflexió filosòfica, les dues úniques possibilitats que s'ofereixen a l'home per a comprendre's ell mateix són aquestes: o bé des de la vida, que venç la mort, o bé des de la mort, que assoleix la vida. La constatació de la primera possibilitat la trobem en l'antropologia de MAX SCHELER, recollida principalment en el seu llibre *Tod und Fortleben* (Berna 21957). L'altra possibilitat es fa palesa, encara que amb matisos diversos, en l'existencialisme de M. Heidegger, de K. Jaspers i de G. Marcel.

hi ha en el cor de l'home i que engendra el procés de la història: sense minimitzar l'acompliment absolutament gratuït del Regne en la persona de Jesucrist ressuscitat; el futur escatològic de la fe cristiana ha de sotmetre's a la confrontació amb el futur de l'home i del món. En aquest sentit, l'anàlisi i la valoració de l'esforç humà, que fa l'escatologia cristiana, no pot deixar d'assumir la dimensió de futur de la tasca humana, malgrat totes les seves opacitats¹⁶⁶, i proclamar l'activitat humana com el *topos* de l'ἔργον. Però, al mateix temps, ha de defensar contra tota mena de continuisme intramundà el caràcter absolutament gratuït de la immortalitat que l'home rep en la seva tasca en el món.

2. La utopia del cel de la «Benedictus Deus»

Aparentment, la reflexió que acabem de fer sembla ser molt lluny dels continguts escatològics de la *Benedictus Deus*. El document presenta un cel per a després de la mort, és a dir, un cel on, abans de la resurrecció corporal, no hi ha homes sinó ànimes: un cel, doncs, excessivament separat i distanciat de l'activitat humana, amb la qual conserva una relació només de tipus extern, en tant que, al cel, hi va el mèrit de les nostres bones obres.

Aparentment, doncs, és molt difícil d'identificar el cel de la *Benedictus Deus* com el *lloc utòpic* de l'home i de la humanitat.

Però el document obre un camí que permet d'aproximar-nos d'una altra manera al cel dels benaurats. Em refereixo a la triple afirmació que fa el document sobre el *temps encara pendent de la benaurança postmortal*¹⁶⁷, sobre el *caràcter dinàmic i dinamitzador de la visió de Déu*¹⁶⁸ i sobre la *immediatesa de la visió beatífica després de la mort*¹⁶⁹.

166. Espontàniament, sorgeixen les paraules que BONHÖFFER en *Widerstand und Ergebung*, München 1954, p. 203, dirigeix a les noves generacions: «Bei uns war das Denken vielfach der Luxus des Zuschauers, bei euch wird es ganz im Dienste des Tuns stehen», i les de D. SÖLLE, *Politische Theologie*, 9-26, quan diu que cal passar d'una teologia que creu i pensa a una teologia que crea i fa: cal tenir el coratge de presentar l'Evangeli com una crítica del mateix cristianisme, el *Christus corruptus in ecclesia*.

167. «nihilominus omnes homines comparebunt...». A aquesta mena de dimensió de futur que resta en l'home que ha mort, sembla que ha de correspondre-li una comprensió de l'home que camina per la vida en tant que conduït pel dinamisme del futur.

168. «divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente». És una formulació feta, evidentment, des d'una *Denkform* hel·lenista.

169. El document parla d'una doble immediatesa: immediatament després de la mort —*mox post mortem*— i visió immediata de Déu —*nulla mediante creatura*—.

a) *El cel com a plenitud humana*

L'antropologia subjacent a la *Benedictus Deus* és la de la gran escolàstica: ho és sobretot en el sentit d'*horitzó antropològic* dins el qual es van moure les representacions conceptuals de l'Edat Mitjana¹⁷⁰.

El gran moment de l'antropologia escolàstica és el de la síntesi aristotèlico-tomista, és a dir el moment en què la reflexió filosòfico-teològica assoleix la convicció de la unitat substancial de l'home com a persona¹⁷¹. Els antecedents i les dificultats del camí que va recórrer l'escolàstica fins a arribar a aquest convenciment¹⁷² i l'oposició que les tesis de sant Tomàs van trobar a la segona meitat del s. XIII¹⁷³ demostren la importància d'aquest moment.

D'altra banda, la influència de l'escotisme¹⁷⁴ no sols va operar com a correctiu de l'excessiu intel·lectualisme tomista, tot potenciant la llibertat humana, sinó que va servir per a infondre al concepte d'home el dinamisme d'un ésser que cerca en l'existència la seva pròpia perfecció. A la qual cosa van contribuir, com és sabut, la irrupció del neoagustinisme de finals de segle i la recuperació de la verticalitat descendent dels esquemes neoplàtonics.

En tot cas, la convicció àmpliament compartida que la immortalitat de l'ànima exigeix la resurrecció futura obliga a pensar que en les representacions conceptuals de la gran escolàstica no mancava l'element de futur en la concepció de l'home. La qual cosa és corroborada pel fet que l'ockhamisme mai no pogué circular lliurement per la teologia oficial promoguda per Joan XXII i per Benet XII¹⁷⁵.

El document prescindeix dels particularismes d'escola, però conserva una clara referència al caràcter processual de l'existència

170. D'aquest horitzó, en parlo abundantment en la primera part de la meua tesi. Al meu entendre, aquest horitzó és l'*aeternus rerum ordo* que té en l'home la seva síntesi i la seva garantia. En aquest sentit, el cel de la *Benedictus Deus*, en tant que grau suprem de la intel·lectualitat humana, actuaria de màxima garantia de l'*ordo rerum*. El que passa és que l'eclesiologia de començaments del s. XIV aconsegueix desviar l'atenció de l'escatologia com a rerefons conceptual de l'*ordo rerum*: i en aquest sentit, el cel dels benaurats, en el document, perd significació en funció d'aquest *ordo rerum*.

171. Cf. Theodor SCHNEIDER, *Die Einheit des Menschen*, dins *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Münster 1972.

172. Recordem, per exemple, *Hug de Sant Víctor* quan diu: «anima quippe in quantum spiritus rationalis, ex se et per se habet esse personam» (PL 176, 409); o també *Robert de Melun*: «Nulla ratio est quare spiritus angelici personae sint et animae humanae ex utraque a corporibus personae non sint» (*In 1 Sent* d. 2).

173. És coneguda, per exemple, l'oposició de *Guillem de la Mare* contra la tesi de la unitat substancial de l'home (cf. SCHNEIDER, *Die Einheit* 102-180).

174. Cf. Ludger HONNEFELDER, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster 1979.

175. En la meua tesi he dedicat molt d'espai a la influència de l'ockhamisme en la polèmica sobre la visió beatífica.

humana, àdhuc més enllà de la mort¹⁷⁶. La *perfecta beatitudo* del cel és, d'una banda, el terme d'una tendència que configura l'ésser humà en funció d'un futur, que no és històric i que, per això mateix, necessita ocupar un lloc en la regió de la utopia; però de l'altra, no és encara la total fixació de l'ésser humà en la seva perfecció definitiva, en tant que manca encara el temps de la resurrecció final i col·lectiva de tota la humanitat.

Des d'aquesta perspectiva, el cel de la *Benedictus Deus* és bidi-mensional: en primer lloc i en tant que *receptaculum animarum sanctarum*, equival com a categoria teològica a la *dimensió utòpica* de la totalitat de la història de cada home i de cada un dels gestos humans que cada home fa al llarg de la seva existència terrenal; en segon lloc i en tant que estadi anterior a la definitivitat escatològica de l'últim dia, equival com a categoria teològica a la *comunió de futur* que els homes anhelan i que anuncien eficaçment les diverses realitzacions històriques de la humanitat.

b) *El cel com a do de Déu*

Ja hem vist anteriorment com l'escolàstica explicava la *vida eterna* dels benaurats: com a immortalitat natural de l'ànima i com a participació en l'eternitat de Déu¹⁷⁷. De fet, la reflexió teològica volia assegurar, d'una banda, la continuïtat creatural de l'home en el més enllà de la mort, i de l'altra, presentar aquest més-enllà totalment dinamitzat per l'acció escatològica de Déu que va ressuscitar Jesús d'entre els morts.

La *Benedictus Deus*, sense entrar en detalls, conserva el mateix rerafons soteriològic. De fet, afirma que allò que dona la benaurança és la visió intuïtiva de Déu i que aquesta visió consisteix en una mena de *mostració* que Déu fa d'Ell mateix, sense cap mena d'intermediari.

Des d'aquesta perspectiva, crec que el cel dels benaurats, en tant que categoria teològica, vol significar el futur utòpic, que s'endinsa

176. Recordem que el document afirma que «visio huiusmodi divinae essentiae eiusque fruitio actus fidei et spei in eis evacuant»; però afegeix: «prout fides et spes propriae theologiae sunt virtutes». No exclou, doncs, que el cel no pugui ser pensat, en qualitat de futur utòpic de l'home, amb les categories pròpies de l'esperança.

177. Sant Tomàs, com hem vist abans, defensa la teoria de l'*eternitat participada* per a explicar l'estabilitat i la immobilitat dels benaurats. En el *Compendium* c. 150 expressa aquest concepte de la següent manera: «In ultima igitur sua consummatione

en el cor de l'home, tot deslliurant-lo dels paranys de la immediatesa i de l'eficàcia i tot invitant-lo a sortir d'ell mateix per a autotrobar-se i per a entrar en possessió de la seva pròpia essència com a comunió amb el futur de Déu.

Afirmar que és la llum de Déu la que obre els ulls dels benaurats per a veure Déu cara a cara, vol dir el mateix que afirmar que el futur actua dinàmicament —encara que d'una manera amagada— en tots els camins de futur que la humanitat va obrint al llarg de la seva història, i que un dia aquest futur serà patrimoni de tota la humanitat.

c) *La immediatesa del cel cristià*

Ja hem vist abans el sentit que cal donar a l'expressió *ànimes separades i immortals*. Es tracta de la *nova situació* assolida per l'home gràcies al dinamisme escatològic.

Aquesta situació, segons la definició del document, és immediata a la mort. A l'interior d'aquesta situació el document distingeix entre el cel, pròpiament dit —és a dir, la visió intuïtiva de Déu—, i el purgatori. De fet, la doctrina de la *Benedictus Deus* sobre el purgatori, tot i moure's en un grau de màxima sobrietat, en conserva la dimensió temporal —*post purgationem*— respecte a la totalitat de l'estat intermedi que va de la mort a la resurrecció dels morts¹⁷⁸.

Però hi ha quelcom en la situació de les *ànimes del purgatori* que pertany al cel cristià, i és la d'una situació totalment orientada i, per tant, dirigida per l'*encontre escatològic* de l'home salvat amb el Crist ressuscitat, encontre que en el llenguatge de la fe es defineix com a *resurrecció de la carn o dels morts*¹⁷⁹.

El document assenyala una distància temporal entre l'esdeveniment de la mort i l'esdeveniment de la resurrecció corporal de

homo aeternitatem vitae consequitur non solum quantum ad hoc quod immortaliter secundum animam vivat, quod habet anima rationalis ex sua natura, sed etiam ad hoc quod ad perfectam immobilitatem perducatur.»

178. És molt difícil de negar en la doctrina escatològica del document l'afirmació de l'existència d'aquest estat intermedi, tot i que, al meu entendre, es tracta d'una afirmació que no es pot incloure en la definició dogmàtica pròpiament dita. Aquest estat intermedi admet moltes explicacions: i jo, en la meua tesi, en dono una en forma d'hipòtesi per tal d'explicar amb la màxima coherència la doctrina escatològica de Benet XII.

179. Són molts, avui dia, els teòlegs que pretenen d'explicar el purgatori a base d'un instant, el de la mort, en què l'ànima se sent —i hi col·labora— ferida per

l'últim dia. Però crec que pot afirmar-se que vincula a l'esdeveniment de la mort la totalitat de la situació postmortal dels benaurats, sense negar una certa temporalitat postmortal sostinguda per la visió de l'essència divina o per la purificació, com a única font de subsistència. Si l'expressió *ànimes separades* és una categoria teològica, en quant significa que l'existència postmortal no pot ser concebuda des de la capacitat vitalitzadora de l'ànima sinó des de l'esdeveniment escatològic final i col·lectiu de la resurrecció dels morts, la mort, que és el moment d'aquesta *separació*, ha de ser contemplada des de la perspectiva de l'ἔσχρατον, que s'atansa a l'acte mateix del morir humà.

Aleshores, d'una banda, la definitivitat dels benaurats, creada per l'ἔσχρατον, no anul·laria la *temporalitat* i la *mundanitat* que els correspon pel fet de ser criatures —tot i que la mort posa un autèntic terme a l'activitat humana, que queda com a totalment exhaurida davant la presència definitivitzadora de l'ἔσχρατον—; i de l'altra, si bé és cert que l'ἔσχρατον s'atansa, pel fet de fer-ho a l'hora de la mort i a l'acte mateix de morir, a *aquest món*, no ho fa per a invalidar el seu procés històric, sinó per a produir en la realitat creada, tota sencera, una certa escatologització, que esdevé *consciència escatològica* per a la comunitat creient¹⁸⁰.

l'encontre amb el Ressuscitat. Jo, per la meua part, crec poder demostrar que el purgatori, si és explicat com la *ferida de la llum*, és perfectament un *purgatori catòlic*:

180. Al llarg d'aquest article he analitzat una de les tres categories que, segons el meu entendre, empra la *Benedictus Deus* per a simbolitzar la fe de l'Església. Tanmateix, per tal de veure tot el significat teològic del cel dels benaurats, caldrà esperar l'anàlisi d'aquest mateix cel en tant que *lloc eclesial*, la qual cosa faré en el tercer article de la sèrie.

La *Benedictus Deus* conté una doctrina escatològica, que és la tradicional de l'Església tal com era formulada per la teologia de l'època. El document no defineix aquesta doctrina, però, tot emprant-la, l'assumeix com a expressió adequada dels *credenda* de l'Església, que es corresponen a la *veritat amagada en Déu*. En fer-ho, introdueix en la provisionalitat de la fe, que és *simbòlica* per naturalesa —en el sentit que anuncia la realitat de la salvació i l'anticipa—, uns *elements simbòlics nous* en els quals la fe de l'Església s'autoexpressa d'una manera privilegiada. Això és el que passa en qualsevol definició dogmàtica. En qualsevol definició, l'Església, en tant que *communitas credentium*, assoleix, d'una manera anticipada i sense perdre la seva provisionalitat, la seva *escatologització*. En el cas de la *Benedictus Deus*, la definició de l'ara mateix de la visió beatífica expressa una *correspondència simbòlica* entre la situació, ara mateix, dels benaurats i l'Església pelegrina, configurada pels *credenda*. Si la *fides Ecclesiae* és quelcom més que la summa de la fe dels creients, aleshores aquesta *fides*, no sols segons sinó també en virtut de la definició del document, experimenta la presència misteriosa i actual de l'ἔσχρατον, que la urgeix a enfortir la seva esperança i a situar-la al cor mateix de la fe.

En tot cas, és lícit de concebre el cel cristià com una categoria teològica que expressa la presència escatològica en la globalitat de l'activitat humana.

(continuarà)

Josep GIL RIBAS
EL CATLLAR (Tarragona)

31 de desembre de 1982

Summary

I intent to analyse the categorial contents of «Benedictus Deus» in three papers. This particular study was the theme of my doctoral thesis. It is important to distinguish different levels in this document: first, the dogmatic definition which condemns the postponement of the beatific vision; second, the church background; third, the representative conceptual schemes; finally the theological categories that are the symbolic elements used by the ecclesiastical teaching to express the faith of the Church. In the above mentioned document, the symbolic elements are the ones insert in the following statement: it exists, in this very moment, the Heaven of the blessed, through the vision of the Divine Essence, which Essence they enjoy, before the bodily resurrection, as separated souls.

Whithin the statement three assertions should be pointed out as real theological categories: the Heaven of the blessed ones, their vision of God in Heaven, the actualization of God's vision by the blessed themselves.

This paper analyses the first of these categories. It begins by the study of Heaven as a celestial place, from the perspective both, the Old and New Testament, and proceeds through the study of the scholastic consideration of Heaven. Then follows the analysis of Heaven as a utopian place. The third part of this paper refers to the expression «separated souls» that includes the theological reflection on the nature of death and the after-death existence. The essay concludes stating that the Heaven of «Benedictus Deus» isn't a pre-existent place. It is the Risen Lord and the space opened by his Ascension; and as theological category expresses the utopian contents of human fullness —fullness which is dependent on the historical mediation— and the guarantee of the «Fides Ecclesiae». From the analysis of this category it follows that if it is certain that the Eschaton approaches, since it happens at the very moment of death, in this world does not invalidate its historical process: the once and for ever reality of the blessed ones originated by the Eschaton, and not by the immortality of the soul, doesn't cancel out the temporality and worldliness inherent to the fact of being creatures, notwithstanding that death puts a definite end to human activity. This human activity reaches its definite completion in receiving the fullness of the presence of the Eschaton.