

# LES PREGUNTES QUE PORTEM DINS

Josep Giménez, sj.

1. PER A COMENÇAR...	3
1. Una esperança per a tots .....	3
2. La inaudita pretensió de dir l'“última paraula” .....	4
2. EL LENGUATGE DE L'ESPERANÇA EN LA BÍBLIA .....	8
1. Una esperança que ve de lluny .....	8
2. La novetat de Jesús de Natzaret .....	13
3. DONEU RAÓ DE LA VOSTRA ESPERANÇA .....	16
1. La mort .....	16
2. Vindrà amb glòria a jutjar els vius i els morts .....	18
3. Crec en la resurrecció dels morts .....	22
4. Les “ultimitats”: cel, infern i purgatori .....	26
NOTES .....	31

**Josep Giménez Melià** és doctor en teologia. Professor a la Facultat de Teologia de Catalunya, a l'Institut de Teologia Fonamental i a l'Institut Superior de Ciències Religioses de Barcelona. Col·labora com a professor visitant a la Universitat Centreamericana de El Salvador (UCA). Director de la revista *Selecciones de Teología* i membre de l'àrea teològica de Cristianisme i Justícia.

INTERNET: [www.fespinal.com](http://www.fespinal.com) • Dibuix de la portada: Roger Torres • Edita CRISTIANISME I JUSTÍCIA • R. de Llúria, 13 - 08010 Barcelona • tel: 93 317 23 38 • fax: 93 317 10 94 • [info@fespinal.com](mailto:info@fespinal.com) • Imprimeix: Edicions Rondas S.L. • ISSN: 0214-6509 • ISBN: 84-9730-212-5 • Dipòsit legal: B-16.333-09 • Març 2009.

La Fundació Lluís Espinal li comunica que les seves dades procedeixen del nostre arxiu històric pertanyent al nostre fitxer de nom BDGACIJ inscrit amb el còdi 2061280639. Per exercitar els drets d'accés, rectificació cancel·lació i oposició poden dirigir-se al carrer Roger de Llúria, 13 de Barcelona.

## 1. PER A COMENÇAR...

---

L'escena del capítol 20 de Joan ens resulta perfectament imaginable. No ens costa gaire fer-nos càrrec del neguit, l'angoixa i la perplexitat de Maria Magdalena en no trobar el cos del Senyor: «s'han endut el meu Senyor i no sé on l'han posat» (Jn 20,13)...

### 1. UNA ESPERANÇA PER A TOTS

---

#### 1.1. «S'han endut el meu Senyor i no sé on l'han posat!»

Davant la mort, especialment la mort dels nostres éssers estimats, se'ns acumulen les preguntes. Una primera pregunta seria: on “estan” els éssers estimats que la mort ens ha pres? Una segona pregunta: on “estarem” nosaltres quan ens passi el mateix? Preguntes de difícil resposta que ens deixen en la incertesa i en l'angoixa.

#### 1.2. Adéu a la utopia

Ja han passat els temps en què als nostres pares se'ls humitejaven els ulls quan cantaven allò de: «habrá un día en que todos, al levantar la vista, veremos una tierra que ponga “Libertad”». Ara, més aviat se dueixen aquelles càustiques paraules: «Déu ha mort; Marx, també... i jo... darrerament no estic gaire fi que diguem...». Què se n'ha fet, de la utopia?

I què direm del patiment sofert? I de les víctimes que, en la seva presumpta marxa triomfal, el progrés ha deixat pel camí? Tindran cabuda en el banquet messiànic de què parla el profeta (Is 25,6)? No diu el profeta que Déu eixugarà totes les llàgrimes (Is 25,8)? O més aviat caldrà pensar que algunes llàgrimes les eixugarà el pas del temps –que, presumptament, ho guareix tot– deixant restes de dolor, intocades i intocables, disposades a reviure en qualsevol moment?

L'esperança cristiana té la pretensió d'oferir-se a tots, a vius i a morts... No té sentit, doncs, sacrificar el passat al futur. Déu es l'alfa i l'omega, el principi i la fi. En el present etern de Déu s'uneixen el passat i el futur. Els relats de la creació, per molt que ens parlin dels "orígens", te-

nen un sabor "futurista": no ens informen tant del que "va passar" al principi dels temps com de la meta cap a la qual ens encaminem. Deia sant Agustí: aquí no se'n diu com es va fer el cel, sinó com hi hem d'arribar... Així doncs, no podem, com a creients, mirar el futur prescindint del disegni originari del Déu Amor, ni separar l'escatologia de la doctrina de la creació.

En aquest sentit, el temps no és un *Chronos* sense misericòrdia disposat a empassar-se els seus fills, sinó que, per a la fe cristiana, el temps és *kairós*, oportunitat, pas de Déu, pasqua... Perquè és com si el temps estigués «gràvid de Déu», com si apuntés a la seva plenitud (Ga 4), que no és altra que la plena manifestació dels fills i filles de Déu.

---

## 2. LA INAUDITA PRETENSÍO DE DIR L'«ÚLTIMA PARAULA»

---

### 2.1. Què és "escatologia"

Què significa la paraula "escatologia"? La paraula "escatologia" és una combinació de dues paraules gregues: *esjatos* (últim) i *logos* (paraula o discurs), és a dir, últim discurs (o última paraula). Ara bé, el problema consisteix a precisar bé a què es refereix el contingut del primer element d'aquesta combinació (últim, *esjatos*). De fet, es podria referir a les últimes coses (*esjata*), o bé a l'últim (*esjatos, esjaton*) o bé a els últims (*esjatoi*).

### 2.2. Un discurs sobre el que ve "després"

Podria ser *esjata*, és a dir, les últimes coses. S'entén que aquestes "últimes coses" serien els esdeveniments amb què ens encarem a partir de la nostra mort... Aquests esdeveniments últims serien: la mort, el judici (particular i universal), el purgatori, el cel o l'infern. En aquest cas, ens trobaríem amb el plantejament tradicional del tractat. L'escatologia seria el tractat de les "ultimitats" (o darreries de l'home), ni

més ni menys. De «física de les últimitats» qualificava Yves Congar la manera clàssica de cultivar aquest tractat.

Crida l'atenció el marcat dualisme (cos / ànima, individu / col·lectivitat, més ençà / més enllà, història / eternitat...) d'aquest plantejament tradicional, molt en consonància amb la teologia de “dos pisos” (natural / sobrenatural), pròpia de l'època prèvia al Vaticà II. L'escatològic es “cosifica” (més encara: es “fa físic”) i es converteix, a efectes pràctics, en una espècie de “ciència ficció” que no té res a veure amb la realitat que viu el creient. Aquesta realitat no queda gens afectada ni interpellada, i amb tota tranquil·litat el creient pot encongir-se d'espatlles amb un «sí que ho aneu a buscar lluny...».

Tot això es correspon amb una instal·lació acrítica de l'Església en aquesta història (constantinisme). Aquesta es converteix en un banc de proves que decidirà sobre la sort futura de l'individu, però que, en si mateixa, no té cap valor teològic. Es priva, així, a l'ésser humà de la seva dimensió de futur.

### 2.3. Confrontats a l'últim

Podria ser *esjatos* / *esjaton*, és a dir, l'últim. S'entén: l'últim com el que ens concerneix i ens afecta en última instància. L'escatologia seria, en aquest cas, una dimensió irrenunciable de tot pensar teològic. I allò (o, millor, Aquell) que ens afecta en última instància és Déu o el Crist.

Així s'expressava Agustí: «que el mateix Déu sigui el nostre “lloc” després d'aquesta vida»<sup>1</sup>. En la mateixa línia afirmava Hans Urs von Balthasar: «Crist és el nostre judici, la nostra purificació, el nostre infern i el nostre cel».

En aquest sentit, escatologia seria “última paraula” (*esjatos logos*). Però això, no és una pretensió inaudita? No hauríem de pensar, més aviat, que només Déu pot tenir i dir aquesta “última paraula”? Per això, més modestament, caldria considerar l'escatologia com l'anhel, o la recerca, o la reflexió sobre aquesta última paraula dita per Déu.

### 2.4. «La veu dels que no tenen veu» (Mons. Óscar Romero)

Finalment, podria ser *esjatoi*: últims, els últims. Entenem per últims les víctimes, els exclosos, els marginats. La seva situació insostenible reclama un futur de sostenibilitat per a tots i posa radicalment en qüestió el *status quo*. La seva situació es converteix en pregunta última davant d'aquesta situació, pregunta que reclama una resposta. Si acudim al testimoni bíblic, ens adonarem que els avenços més significatius de la «història de l'esperança» de la humanitat vénen precisament d'aquests «rostres patidors», moltes vegades anònims, la mera existència dels quals es converteix en una incòmoda pregunta/denúncia a la qual només la fidelitat de Déu pot donar resposta (el just sofrent dels salms, el Servent de Jahvè, els màrtirs...). L'esperança de què són portadors aquests *esjatoi* és una esperança que acaba universalitzant-se i l'acompliment de la qual no hauria de posposar-se per a un més enllà, sinó que ja és (ha de ser) actuant aquí i ara.

### 2.5. Un intent de definició

Amb tot això, podem ja mirar de definir què és escatologia: l'escatologia és la res-

posta, cristianament articulada, a la pregunta: què puc (podem) esperar? La primera carta de Pere ens recorda que els cristians hem d'estar sempre disposats a «donar raó de la esperança» (1Pe 3,15). Aquesta és la pretensió de l'escatologia. I d'això es desprenen algunes conseqüències importants.

## 2.6. L'audàcia i la humilitat de saber esperar

El verb que es conjuga més (exclusivament, ens atreviríem a dir) en aquest tractat és el verb «esperar», no el verb «saber». *No sabem: esperem*. No es pot pretendre oferir una espècie de “reportatge anticipat” del que succeirà al final dels temps. Aquest “reportatge” seria «falsa apocalíptica» (Karl Rahner).

Sempre hem tingut curiositat i desig d'arrencar al misteri del més enllà “notícies” que, per molt fragmentàries que poguessin ser, que ens informessin del que ha de succeir després de la mort o a la fi del món i de la història. Recorrent a una complicada simbologia i a combinacions numèriques, el gènere apocalíptic semblaria satisfer aquesta comprensible curiositat. En canvi, els recents estudis exegetics ens mostren que no és aquesta la pretensió del gènere apocalíptic. Aquest gènere bíblic no pretén satisfer curiositats sobre el més enllà (per molt legítimes que puguin semblar), sinó «donar veu als sense veu» (Mons. Óscar Romero). En altres paraules: l'autèntica apocalíptica és el llenguatge de resistència de les víctimes contra el poder opressor. Es tractaria d'animar les víctimes transmetent el missatge que al poder opressor se li ha posat “data de caducitat”. En definitiva, el mateix

Déu és el primer “agent subversiu” en lluita contra el poder establert, ja que està decidit a subvertir la història per revertir-la a favor de les víctimes<sup>2</sup>. D'aquí els missatges en clau que sovint utilitza aquest gènere literari: missatges comprensibles només per als seus destinataris (els oprimits i les víctimes) i necessàriament intel·ligibles per a aquells que mantenen el poder opressor. Per tant, cal distingir curiosament entre la forma d'expressió i el missatge que es pretén transmetre: no tant informacions a desxifrar sobre el més enllà, sinó un missatge de resistència i d'esperança. Certament, l'apocalíptica té un llenguatge “catastrofista” sobre la fi del món. Però, què hi farem! Segons ella, és preferible un “final catastròfic” a una «catastrofe sense final» (Jürgen Moltmann).

## 2.7. Un únic interès: la salvació

Si no sabem sinó que esperem i l'esperança és una virtut teològica (és a dir, té Déu com a font i meta), aleshores el contingut de la nostra esperança només pot ser la salvació, el Déu de la nostra salvació. No es pot parlar d'una espècie de “doctrina de dos camins” (el de salvació i el de perdició), davant dels quals ens situaríem simètricament, en pla d'“igualtat d'oportunitats”. A l'escatologia només li interessa la salvació. Només podem esperar coses bones: les dolentes no les esperem (les temem, en tot cas). Des de la salvació poden entreveure's, com en negatiu, altres “possibilitats”.

Només els místics poden parlar de l'infem. És a dir: només els que estimen (i amb la finalitat de donar-se, i de donar-nos, raons per a estimar més) poden plantejar-se la hipòtesi del que significa viure

sense amor. A nosaltres el que diuen pot resultar-nos esborronador i poc digne de crèdit. Només els entendrem una mica si aconseguim posar-nos en el seu punt de partida, que no és altre que el de moure's (i moure'ns) a estimar més. Per això es plantegen l'horrorosa possibilitat de viure sense amor. I, al cap i a la fi, després de fer-ho, els místics són capaços de dir allò de: «no me mueve, mi Dios, para quererte, el cielo que me tienes prometido, *ni me mueve el infierno tan temido para dejar por eso de ofenderte...*».

Als qui no ens situem en aquest nivell se'ns pot exigir –i se'ns ha d'exigir– el màxim esforç de sobrietat. Lluny queden (afortunadament!) aquelles prèdiques en les quals el predicador enviava a l'infern una part (una gran part?) de la humanitat. Avui totes aquestes prèdiques ens provoquen un sa “rubor intel·lectual”. Diríem també: un sa “rubor pastoral”...

Dit això, ens atrevim a reivindicar una certa “recuperabilitat” del tema de l'infern. Potser aquells que no ens situem en el punt de partida dels místics, sí que ens podem situar (i ho hem de fer) en el punt de partida de les víctimes de la història. I amb això, no volem dir pas que els místics tinguin un altre punt de partida: quina altra cosa no ens ensenyen les seves «nits fosques», sinó el «descens de Jesús als inferns»?

Qui acompanya les víctimes en el seu “divendres sant”, se submergirà amb elles en el silenci del “dissabte sant”, per escoltar amb elles, i proclamar, des d'elles i amb elles, l'*exultet* de la “nit pasqual”. Només així el tema de l'infern és creïblement recuperable.

## 2.8. Posats a somiar...

L'escatologia no afegeix res de nou al que ja sabem de la visió cristiana de l'home i de la realitat en general. L'escatologia és antropologia, considerada des del punt de vista de la seva plenitud. La fe cristiana contempla la plenitud de l'humà en Jesús de Natzaret. I, en aquest sentit, l'escatologia és com una espècie de “cristologia aplicada”.

És a dir, l'escatologia presenta a la nostra consideració la meta de l'actuar creador de Déu en el cas de l'home: que aquest s'assembla tant com sigui possible a Jesús de Natzaret. Déu “té un somni” per a l'home i per a la realitat, i l'escatologia pretén desxifrar aquest somni. Ara bé, el somni de Déu per a l'home s'anomena Jesús de Natzaret, l'home nou, el nou Adam; i el somni de Déu per a la realitat s'anomena “Regne de Déu”. «El somni d'un home sol no passarà mai de ser un somni. En canvi, un somni compartit pot ser l'inici d'una bella realitat» (Hélder Câmara).

L'escatologia pretén, modestament, esbossar aquesta «bella realitat».

## 2.9. Com era en el principi...

Caldria relacionar, finalment, escatologia amb doctrina de la creació, l'alfa i l'omega, el principi i la fi. La “primera paraula” enllaça amb l'última. Tot l'obrar creador de Déu apunta al “dissabte de la creació”, en el qual Déu habita entre els homes<sup>3</sup> i els seus camins s'encreuen amb els nostres. Tan semblants ens hem fet a ell i ell a nosaltres.

## 2. EL LLENGUATGE DE L'ESPERANÇA EN LA BÍBLIA

---

La Bíblia és l'aliment de la nostra fe i el criteri que discerneix sobre la seva autenticitat. Resulta, doncs, inel·ludible acudir a ella per a complir amb la tasca de «donar raó de la nostra esperança».

### 1. UNA ESPERANÇA QUE VE DE LLUNY

---

#### 1.1. L'esperança de l'antic Israel

D'entrada, ens les hem d'haver amb una sorprenent constatació: el contingut de l'esperança del creient israelita era només la terra i la descendència (vegeu per exemple, Gn 12,1-2). És a dir, no sembla que, en un primer moment, el creient israelita estigués interessat pel “més enllà”. Estava massa aferrat a “*aquesta*” vida i a “*aquesta*” terra per a preocupar-se per “*una altra*” vida o “*una altra*” terra.

Malgrat que pugui semblar estrany i paradoxal, aquesta actitud “materialista” la deu Israel a la seva fe en Déu. En quin sentit? En el sentit que les cultures circumdants es preocupaven pel més enllà i pels morts de tal manera que aquesta pre-

ocupació anava a parar a una espècie de divinització de totes aquestes realitats. En virtut del seu estricte monoteisme, Israel proclama: només un Déu... només Déu és Déu. A més a més, Déu actua “en” la història. Estricte monoteisme que relativitzava tot el que no era Déu, rebaixant-ho a la categoria d'ídol que dona mort i fe en un Déu que fa camí amb el seu poble en la història. Aquests són els pilars de la fe israelita que li impedeixen fixar la mirada en el més enllà, amb la secreta esperança d'assegurar-se una existència postmortal. Per a Israel la religió no era una espècie de tranquil·litzant davant de les inclemències de la realitat ni una projecció en el més enllà per a evadir-se del més ençà.



El subjecte portador d'aquesta esperança, el poble d'Israel, és, a més a més, un no-poble (un “ningú”), un poble pertanyent al conjunt dels *esjatoi*, és a dir, els últims (Dt 7,7s). Però, precisament sostingut per la seva esperança, Israel va passant de no-poble a poble, poble de Déu, heretat i possessió seva. Del mateix Déu li ve, doncs, al poble d'Israel, el dinamisme de la seva esperança. El mateix Déu acaba sent la meta d'aquesta esperança.

El document sacerdotal afegeix a tot això un element de gran importància: la pertinença mútua Déu-poble: «Jo seré el vostre Déu i vosaltres sereu el meu poble». Aquesta pertinença mútua farà que Déu vagi revelant progressivament el seu Nom. Ara bé, si per a l'israelita el nom designa l'essència de l'anomenat, aquesta revelació progressiva del nom de Déu consisteix en una progressiva entrada en la seva Intimitat, en la seva Vida, en el seu Amor. A més a més, aquesta progressiva entrada en la intimitat de Déu no és exclusiva només de la persona humana, sinó de tota la creació. Aspirem, en efecte, a un «cel nou» i a una «terra nova» (Is 65,17; 66,22; 2Pe 3,13; Ap 21,1).

## 1.2. El dissabte

La meta de tot aquest caminar del poble escollit per entrar en la intimitat divina és el “dissabte escatològic”, el “setè dia” en què Déu culmina la seva obra creadora i l'home, la seva criatura, és cridat a participar del descans de Déu, contemplant extasiat la bellesa de l'obra creadora (Gn 1,31), juntament amb ell, que n'és l'Autor. L'“última paraula” remet a la “primera paraula”. O, millor, la “primera paraula” té més d'utopia, de meta cap a la qual ens

encaminem, que de “crònica del que va passar al principi dels temps”. Al llarg de la seva història, el poble d'Israel ha anat guardant un vestigi d'això amb la institució del dissabte. Es tracta d'alguna cosa més que d'una llei o d'un costum que amb el pas del temps va oblidar la seva raó de ser i es convertí en una llosa opressora de la llibertat humana. Es tracta de la voluntat de mantenir viva la intuïció que aquesta és la meta de l'existència humana i de la creació completa: entrar en el descans de Déu, totalment reconciliats amb un mateix, amb els altres i amb Déu. Per això era tan important per al creient israelita la institució del dissabte. Un aforisme rabínic deia així: «No és Israel qui guarda el dissabte: és el dissabte qui guarda Israel».

## 1.3. Els profetes: testimonis de l'esperança d'un poble

Amb el seu missatge, els profetes van intentar mantenir viva aquesta esperança. Ho van fer inserint-se a fons en les vicissituds del poble: aliances amb les potències polítiques del seu entorn, divisió de regnes (el del nord i el del sud), l'exili, el difícil retorn... No tenien una esperança que sobrevolés impàvida els esdeveniments de la història, amb les ambigüitats que li són pròpies. El missatge dels profetes dona molta importància a l'actitud que adopti l'home i, en definitiva, el poble: a la seva capacitat de conversió, d'acollida de la Paraula i de posar-la a produir dia a dia en el seu procés històric. No deixa de percebre's un to d'optimisme que s'anava estavellant amb les dures i immisericordes condicions de la realitat: l'actitud del poble no va poder conjurar el perill de l'exili, ni el retorn va ser tan

trionfal com l'havien imaginat els oracles profètics, ni el tornar a començar va deixar de comportar descoratjadores dificultats. La història semblava ser un recipient massa fràgil per a contenir una esperança tan gran (cf. 2Co 4,7). Els imperis amb els quals se les havia d'haver el dèbil poble d'Israel eren massa poderosos i invencibles. I, per això, el caminar del poble cap a la mai no oblidada "terra promesa" era regat amb la sang de massa víctimes.

#### **1.4. L'apocalíptica: esperança per a "temps difícils"**

Tot això anava preparant el terreny per a la configuració d'un gènere literari i, sobretot, d'una mentalitat, l'apocalíptica, el *leitmotiv* de la qual seria aquest: si l'home, i, en definitiva, el poble, no està en disposició de tirar endavant el pla de Déu, aleshores serà Déu qui anirà realitzant els seus dissenys sobre la història. Aquí ja no compta tant la col·laboració humana. Si l'home se sent petit i impotent davant del poder desplegat pels imperis opressors, serà el mateix Déu qui els plantarà cara i sortirà en defensa de les víctimes. A aquests imperis se'ls ha posat "data de caducitat" i no és una quimera enfrontar-s'hi. L'apocalíptica se situa al costat de les víctimes i té en compte la realitat del martiri: la fidelitat a Déu, fins a donar la vida per ell, no quedarà sense resposta. I aquesta resposta serà la de la fidelitat de Déu, que dona vida als morts i existència al que no existeix (Rm 4,17). Déu té el tron al cel, però des d'allà s'inclina per mirar (és a dir, estimar) amb predilecció els pobres i oprimits (és a dir, els menyspreats pels poderosos de torn). La literatura apocalíptica parla ja de resurrecció i ho fa en el

context de la reivindicació divina de la sang dels innocents.

#### **1.5. Algunes conclusions**

Tot el que hem dit fins aquí ens duu a esbossar unes conclusions provisionals: 1) ens trobem amb l'expressió d'una esperança col·lectiva (per al poble, i no tant per als individus). 2) Aquesta esperança és "materialista" en el contingut (només aspira a terra i descendència), no en la dinàmica (és Déu el motor i la meta de l'esperança). 3) La mateixa dinàmica de l'esperança fa que es produeixi una "transcendentalització" d'aquesta esperança. Aquesta història –malgrat que s'hi esdevingui la trobada amb Déu– no pot engendrar salvació. 4) Ara bé, aquesta "transcendentalització" no és "platònica" (espiritualitzant, en el sentit pejoratiu del terme), sinó "kenòtica" (és a dir, a favor de les víctimes i dels marginats)<sup>4</sup>. 4) Si aquesta esperança s'expressa en termes col·lectius, què resta de l'esperança individual? Quin és l'"*iter*" que segueix la fe en la resurrecció en el poble d'Israel?

#### **1.6. Una llarga marxa**

L'esperança del poble d'Israel és, per sobre de tot, una esperança col·lectiva, molt en consonància amb el caràcter comunitari d'aquest poble (cf. LG 9). Malgrat tot, cada vegada som menys receptius a esperances col·lectives que passin per alt els destins individuals. Plantejar així les coses implica preguntar-se pel progressiu sorgiment de la fe en la resurrecció. Això no vol dir que ens trobem davant d'una deriva merament individualista de l'esperança del poble d'Israel: tindrem

ocasió de comprovar que la resurrecció té característiques col·lectives i universals. Amb una universalitat que no parteix d'una neutra imparcialitat, sinó de les víctimes.

Al principi, el creient israelita no professava la fe en la resurrecció. Li era aliena la possibilitat d'una existència postmortal. Tot, és a dir, la relació amb Déu i amb els altres membres del poble, s'acaba en aquesta vida.

Quant als morts, aquests anirien indistintament a parar al “šeol”, lloc d'ombres i mort, del qual no surt cap lloança al Senyor. Si per al creient israelita el sentit de la vida consisteix en la lloança a Déu<sup>5</sup>, l'existència en el “šeol” és, senzillament, una existència sense sentit.

El fet que el destí postmortal de tots sigui indistintament el “šeol” planteja algunes preguntes. Serà la mort més forta que Déu? Si és veritat allò d’“estimar és dir a qui s'estima: «tu no pots morir»”, no és això el que ens diu Déu en estimar-nos? I, en dir-ho, no serà capaç d’“imposar-se” a la mort?

Aquí es planteja un problema de caràcter teològic, és a dir, es tracta de respondre la pregunta: en quin Déu creiem? En un Déu fidel als seus fidels o en un Déu a qui aquests li són arrabassats per la mort?

No es tracta tant d'una qüestió que intenti apaivagar la vehement ànsia humana de supervivència més enllà de la mort, com d'una pregunta per la manera de ser del Déu en qui creu el poble. No es l'instint humà de supervivència postmortal el que posa en marxa la reflexió creient, sinó la necessitat de cerciorar-se que Israel creu en un Déu fidel a les seves promeses, fidel als seus fidels.

## 1.7. La doctrina de la retribució

La primera resposta seria la de la doctrina de la retribució: Déu premia els bons i castiga els dolents. Ara bé, la prosperitat i la desgràcia que arriben a l'home com a resposta de Déu als seus actes, bons o dolents, són una prosperitat i una desgràcia purament terrenals. Qui compleix amb la llei de Déu serà feliç en *aquesta* vida i en *aquesta* terra. Qui no, serà infeliç, en *aquesta* vida i en *aquesta* terra... No cal ser una fura ni un increient repatani per a adonar-se que això no acostuma a funcionar així. Si se'ns permet l'expressió, en la doctrina de la retribució no hi creuria ni Déu! Al principi, la retribució s'entenia d'una manera col·lectiva: el bon o el mal comportament d'alguns membres del clan repercutien en els altres membres del mateix clan. Posteriorment, en l'exili, quan els signes d'identitat del poble (terra, temple, monarquia...) van deixar de funcionar com a elements aglutinants, la retribució va passar a entendre's d'una manera individual.

## 1.8. El llibre de Job: una manera de parlar de Déu... i de l'home

Un pas endavant en aquesta història es dona en el llibre de Job. Job, el just sofrent, no és, ni de bon tros, responsable dels mals que li han sobrevingut. Tot i que així li ho facin creure els seus amics, consoladors inoportuns i defensors a ultrança de la tradicional doctrina de la retribució. En aquest punt, el llibre de Job faria d'exponent d'una mala teologia: no es poden brandar les armes d'una tradició mal entesa en contra de l'experiència (de Déu i de la realitat) i, sobretot, en contra del patiment de les víc-

times innocents. Que això sigui així ho demostra d'una manera inequívoca el fet que sigui el mateix Déu qui dóna la raó a Job: Job ha parlat bé de Déu... tot i que, de vegades, el que hagi pogut dir pugui haver resultat malsonant a determinades oïdes piadoses. Però no la dóna pas els seus amics –a qui, per cert, haurà de ser el mateix Job qui els salvi de la ira divina (Jb 42,7s). En teologia no es pot passar per alt l'«autoritat de les víctimes» (J. B. Metz).

### 1.9. El llenguatge de la plegària

Amb el Llibre de Job la doctrina de la retribució, tant la individual com la col·lectiva, és sotmesa a una desautorització total, desautorització que li ve de la mateixa autoritat divina. Però, amb això, el problema s'aguditza: què passa amb la fidelitat de Déu? És la mort més forta que el mateix Déu, de tal manera que li pot arrabassar els fidels? On no arriba la teologia, hi arriba l'oració. Hi ha en el salteri tres salms (el 16, el 49 i el 73) que, a la seva manera, expressen l'esperança del salmista en un amor i una fidelitat de Déu més forts que la mort. No hi ha una afirmació clara i inequívoca en la resurrecció, però sí els elements incipients que acabaran per formular-la.

### 1.10. L'aportació dels profetes i de l'apocalíptica

Seran alguns oracles profètics els que, al principi d'una manera summament balbu-

cejant i referida al poble en el seu conjunt, però posteriorment referida als individus, testimoniaran la incipient fe del poble d'Israel en la resurrecció.

Malgrat tot, és en la literatura apocalíptica on aquesta afirmació de fe apareix amb tota rotunditat. A aquest testimoni caldria afegir també el testimoni de la literatura produïda arran de la revolta macedonea.

Tots aquests escrits sorgeixen d'una situació concreta: la revolta del poble fidel contra qui pretenia esborrar els seus signes d'identitat, entre els quals el màxim seria el de la fidelitat a l'Aliança i al Déu de l'Aliança. Aquesta fidelitat va significar per al poble un preu molt alt a pagar: la mort, el martiri...

Si el poble és fidel a Déu, Déu serà també fidel al poble? La resposta és inequívoca: Déu és fidel i ho demostra resuscitant el qui hagi donat la seva vida per ell. Déu assumeix la causa de les víctimes.

La fe en la resurrecció no sorgeix, doncs, com a fruit d'una reflexió descompromesa, de "teologia de gabinet", amb la pretensió d'apaivagar les ànsies d'immortalitat i de supervivència de l'ésser humà, sinó a partir d'un dramàtic diàleg del poble amb Déu.

Dramàtic perquè té lloc en situar-se al costat de les víctimes en la seva lluita contra l'opressió i perquè va a la recerca de la Justícia de Déu, contradictòria tan sovint per la injustícia regnant<sup>6</sup>.

## 2. LA NOVETAT DE JESÚS DE NATZARET

---

Ens centrarem en l'escatologia que es desprèn de la vida i de la predicació de Jesús de Natzaret. Tota la predicació de Jesús sobre el tema es concentra en aquest *leitmotiv*: el Regne de Déu.

### 2.1. L'herald del Regne de Déu

El Regne de Déu no és una categoria estàtica, sinó una categoria dinàmica. El Regne de Déu és una realitat que s'esdevé i que, per tant, no es pot de-finir (un no pot posar-li fins, límits). Només se'n pot parlar explicant què passa quan ens deixem portar per la seva dinàmica: al Regne de Déu li passa com a... Del Regne de Déu, Jesús en parla en paràboles. El contingut d'aquestes paràboles és summament instructiu: ens presenten, en efecte, un Déu misericordiós que va a la recerca del perdut, del que no compta per al *establishment* civil i religiós. Es tracta d'un missatge incloent: ningú no quedaria fora de la predilecció d'aquest Déu-Abbà.

### 2.2. No únicament "dir", sinó "fer"

El llenguatge de Jesús és performatiu: no es limita només a dir, sinó que també actua. A part de les seves paràboles, Jesús realitza gestos que pretenen visibilitzar el Regne. Per exemple, els seus banquets. De «menjador i bebedor, amic de públicans i pecadors» el titllaven, escandalitzats, els seus paisans quan el veien adoptar un gènere de vida tan allunyat del que adoptaven, per exemple, Joan Baptista i els seus deixebles o, en general, del gènere

de vida, ascètic i menyspreador del món, que solen adoptar la major part dels homes "religiosos" que en el món han existit.

De tota manera, en el gest de "menjar amb", Jesús hi veia no tan sols un gest de comunió interhumana, sinó també un gest de comunió interhumana davant Déu. Per a ell ningú no podia quedar exclòs de la "taula comuna" a la qual ens convoca el Pare de tots. I són precisament els exclosos, per motius socials, polítics i religiosos, els convidats d'honor a aquesta taula. Aquesta praxi de Jesús desembocarà al final dels seus dies en la institució de l'eucaristia, la celebració de la qual havia de convertir-se per als seguidors de Jesús en un record (memorial) d'ell i del que ell tenia més "entranyat". «Feu això en memòria meva»...

En segon lloc, podem esmentar les curacions que va dur a terme Jesús. Totes elles van en la mateixa línia de lluita contra l'exclusió. Es tracta de curacions de malalties que, com la lepra, per exemple, impedièn el tracte normal amb la resta de membres del poble i que, a més a més, per motius religiosos (impuresa), feien sentir al qui les patia que estaven allunyats de Déu. En curar aquests malalts, Jesús els reintegra a la vida del poble i els fa experimentar la proximitat de Déu. Moltes d'aquestes curacions tenien lloc en dissabte, el dia sagrat del descans del poble escollit, en què no es podia fer cap activitat. No duia a terme Jesús aquestes curacions precisament aquest dia mogut pel simple gust de provocar, sinó perquè el dissabte

és el “dia escatològic” per excel·lència, el dia en el qual no hi podia haver ni malaltia ni dolor. Era el dia en què Déu gaudia de la seva creació, una creació “realment bona”.

### 2.3. «Senyor, a qui anirem...?»

Al principi, amb el seu dir i amb el seu fer, Jesús desperta l'entusiasme de la gent i l'oposició creixent de les autoritats del seu poble. Aquestes van ser les que van aconseguir “contagiar” aquesta oposició entre la gent, al principi predisposada a seguir Jesús (Jn 6,60ss)... El resultat d'aquesta oposició no deixa de ser tràgic: la creu i la consegüent dispersió de tots els deixebles. Tot anava en sentit exactament invers al que pretenia Jesús amb la seva predicació: la creu era signe de la desautorització divina (Ga 3,13. Cf. Dt 21,23) i la dispersió dels deixebles anava en contra de la comunió que pretenia crear Jesús amb la seva paraula i amb la seva vida.

### 2.4. La irrupció de la novetat

Però al tercer dia (dia de l'actuació escatològica de Déu: cf. Os 6,2) es passa del «cada un a la seva» al «tots a una». Una notícia corre com la pólvora entre els deixebles de Jesús: Jesús ha ressuscitat i ha estat vist pels seus seguidors. Jesús ha estat enaltit a la dreta de Déu Pare que li ha donat la raó, a ell i a la seva “pretensió messiànica”.

Torna a germinar, en els deixebles i seguidors de Jesús, la convicció que el Regne anunciat per ell ja ha arribat, que les expectatives messiàniques s'han complert i que s'estan vivint els “últims temps”.

### 2.5. El retard de la parusia

No obstant això, aquests “últims temps” no semblen acostar-se amb la celeritat prevista. Al contrari: malgrat la convicció compartida pels membres de la primitiva comunitat cristiana que ells i elles serien testimonis oculars de la vinguda gloriosa del Messies Jesús, aquesta vinguda s'anava retardant tant que el *marana ta* («vine, Senyor Jesús» o «el Senyor ve»), amb què acaba el NT, corria el risc de convertir-se en una “reliquia piadosa” d'un passat cada vegada més inoperant. Sorgeix el tema del “retard de la parusia”: per què triga tant?

A aquesta apressant pregunta s'hi donen les següents respostes: per una part, es relativitza el temps (2Pe 3). No s'ha de posar data a l'“últim dia”. Aquesta és una temptació en la qual cauen sovint molts grups de visionaris al llarg de la història. Malgrat això, davant la proximitat (o llunyania) del Regne –com, per altra banda, davant la proximitat (o llunyania) de Déu– es dona com una curiosa dialèctica: com més a prop s'hi està, més lluny se l'experimenta. La qual cosa no deixa de ser un transsumpte d'una lliçó que ens donen els místics: Joan de la Creu ens dirà que «Déu és sempre nit fosca per a l'ànima» (*Pujada al mont Carmel*). Com a màxim, «algunas veces podemos llegar a vislumbrar “los levantes de la aurora”»...

O bé es considera que aquest temps d'espera és el “temps de l'Església”, és a dir, el temps de la missió de l'Església, en el qual ha de fer arribar l'evangeli a tot hom. La temptació d'aquesta interpretació serà la del constantinisme, és a dir, la de l'excessiva “instal·lació” de l'Església en la història. Que, malauradament, ha

estat més que una temptació resulta evident per a qui llegeixi moltes pàgines de la història de l'Església. Amb això, l'Església va perdre un saludable "estímul escatològic" que la feia crítica davant d'ella mateixa i davant dels poders del món, i el *marana ta* es va transformar en el temut *dies irae* medieval: el Jutge escatològic que venia a salvar els seus, els pobres i oprimits, es va convertir en un visitant indesitjat per als poderosos de torn (molts d'ells eclesiàstics). I, per als seus, la seva

visita va ser posposada per a un futur indeterminat amb la intimidació de viure, mentrestant, en una resignada submissió.

El tema del Regne de Déu perviu en els mil·lenarismes (Ap 20) i, ulteriorment, assumit, i secularitzat, en el pensament utòpic. Els mil·lenarismes no han deixat de tenir els seus riscos i exageracions.

Amb tot, una certa "dosi de mil·lenarisme" no deixa de ser irrenunciable en la fe cristiana.

### 3. DONEU RAÓ DE LA VOSTRA ESPERANÇA

---

En parlar d'escatologia, sorgeix, d'entrada, el tema de la mort i el del més enllà de la mort, com si l'escatologia només s'ocupés d'aquest tema, oblidant que, amb la vida, mort i resurrecció de Jesús, estem ja vivint els "últims temps" i que aquesta caracterització d'"últim", donada al temps que vivim, no pretén tenir una mera connotació cronològica (l'últim d'una successió de coses), sinó, per dir-ho així, "axiològica": "l'últim" es refereix al que ens concerneix en última instància (Tillich).

#### 1. LA MORT

---

##### 1.1. Aclarint malentesos...

«Viure els últims temps» implica afirmar que, en la resurrecció de Jesús, s'ha manifestat, d'una forma victoriosa i irrevocable, l'amor de Déu sobre tota criatura, de tal manera que aquesta pot viure, ja ara, dels fruits de la salvació. «Ara és el temps favorable, ara és el dia de la salvació» (2Co 6,2). I Col 3,1 reblarà el clau amb aquesta exhortació: «ja que heu ressuscitat amb Crist, busqueu les coses de dalt». No es posposa aquí la resurrecció per a un futur que encara està per arribar (en qualsevol cas, després de la mort), sinó que es

fa efectiva en l'aquí i l'ara del moment present. L'històric, en referència a l'escatològic, no és un mer parèntesi sense cap valor, sinó l'àmbit en què es pretén viure la plenitud de l'escatològic, encara que sigui en la fragilitat de la carn humana (és a dir, en la contingència, limitació i també incorregible ambigüïtat de la condició humana) i, per això, en dolors de part (cf. Rm 8,22).

Amb tot, si bé és cert que l'escatologia és més que la pregunta pel més enllà, també ho és que el tema de la mort no es pot passar per alt en unes pàgines dedicades a l'escatologia.



## 1.2. El tabú dels nostres dies

La mort és el tabú dels nostres dies, de la mateixa manera que, fins fa poc, ho era el sexe, per exemple. Perquè la mort s'ha convertit en un incòmode recordatori de la nostra contingència i limitació. Per a una societat tan orgullosa dels seus progressos, la mort resulta una humiliant bufetada a la cara. D'ençà que se'ns "va col·lar" al paradís, no hem aconseguit "expulsar-la". Més aviat és ella qui ens n'ha expulsat a nosaltres. Per això ens fem la il·lusió de "venjar-nos-en", expulsant-la de la nostra vida (personal i pública), i la "castiguem" deixant-la sense paraula i fent-ne un "tabú". I és que la mort ens deixa sense allò més nostre: la paraula. Però això no deixa de ser una mala solució: només acceptant la presència de la mort en la vida, podrem accedir a la presència de la Vida en la mort. A més a més, són realment mort i vida dues realitats tan irreconciliades i irreconciliables? De fet, en néixer, ja ens posen "data de caducitat".

## 1.3. El vel de la mort

L'imaginari comú parla del «vel (sudari) de la mort». La mort desperta la nostra curiositat: què hi deu haver darrere? No es tracta d'un simple enigma: és tot un misteri. I el misteri demana abandó, entrega... Karl Rahner parlava del «caràcter ocult de la mort». Ara bé, com caracteritzar aquest "ocultament"? Potser, en comptes d'"ocultament", podríem parlar d'ambivalència de la mort.

## 1.4. Mort i llibertat

Un primer pas, de sabor antropològic, per a caracteritzar aquesta ambivalència con-

sistiria a relacionar mort i llibertat. Quina relació té una cosa amb l'altra? D'entrada, partim d'un fet irrecusable: tots volem ser lliures. Ara bé, què és la llibertat? La llibertat no és la mera facultat d'escollir això o allò. Si només fos això, la llibertat acabaria donant lloc a una enorme frustració. Perquè sempre estem en permanent revisió i el caràcter successiu dels nostres actes de llibertat fa que qualsevol acte de llibertat, pres en si mateix, impliqui l'anul·lació del precedent i estigui destinat, al seu torn, a ser anul·lat pel següent. I així fins a l'infinit...

Ara bé, tot acte de llibertat persegueix una certa "definitivitat". No tan sols escollim això o allò, sinó que, mitjançant aquesta elecció, sense pretendre-ho directament ni centrar-nos-hi, ens afirmem a nosaltres mateixos, encara que sigui en l'acte concret de poder escollir això o allò. Perquè, de fet, a través de totes les nostres eleccions parcials apuntem a una autoafirmació que prescindeixi de tota concreció. Apuntem a la consumació del nostre propi ésser. En aquest sentit, per a nosaltres, *ser és llibertat*.

Mentre vivim, totes les nostres decisions lliures estan subjectes a una permanència "revocabilitat". Només la mort ens permet entreveure la possibilitat de l'existència d'aquell acte de llibertat que fa possible la nostra consumació personal. Ara bé, en ser percebuda la possibilitat de la seva existència en el moment de la mort, aquest peculiar acte de llibertat, paradoxalment, es mostra envoltat en la màxima impotència: en la impotència de la mort. A més a més, aquesta consumació a què aspirem no pot ser objecte de la nostra conquesta, sinó que sempre serà un regal que ens ve de fora. I, com que és do,

aquesta consumació, fruit de la nostra llibertat, només es pot viure com a do que fem de nosaltres mateixos als altres, a Déu. En aquest cas, l'ambivalència de la mort es fa patent en aquesta estranya i paradoxal conjunció de suprema llibertat i impotència. Paradoxa a la qual només des de la fe es pot trobar una certa fecunditat, en la mesura que es viu la vida com a do, és a dir, en la mesura que un aprèn a viure's com a do i a fer de la pròpia realitat un do a Déu i als altres.

### 1.5. Mort i pecat

Una altra manera, més teològica, d'abordar aquesta ambivalència de la mort consisteix en la possibilitat de veure-hi o bé un càstig del pecat o bé la possibilitat de con-morir amb Crist.

Si ens atenim a la "fenomenologia del morir", ens adonarem que la mort constitueix, per regla general, l'esdeveniment més indesitjable de l'existència humana. Un fet davant el qual es regira tot el nostre ésser en una enèrgica (encara que, fet i fet, impotent) protesta. Però amb això no

ens adonem de totes les possibles reaccions de l'ésser humà davant la mort. La mort també pot ser vista, de vegades, com un alliberament d'un sofriment sense sentit ni sortida. Hi ha, doncs, maneres i maneres de morir...

Cap a mitjan segle passat, es comparava la mort de Sòcrates amb la de Jesús. No deixa d'haver-hi, entre l'una i altra, diferències significatives: Sòcrates mor rodejat de deixebles, parlant de la immortalitat de l'ànima, considerant la mort com un alliberament i fins i tot una curació... En canvi, Jesús mor sol o rodejat d'enemics, cridant fort, amb el sentiment d'abandó per part del Pare i experimentant la mort com un absurd inexplicable, davant el qual només hi pot haver l'abandó confiat a les mans de Déu. Malgrat tot, davant aquesta mort, un centurió romà no va tenir més remei que confessar: veritablement, aquest és Fill de Déu (Mc 15,39). Així, en el morir de Jesús (i en el con-morir amb ell), la mort viscuda com a escàndol es transfigura en la mort viscuda com a acte d'entrega i abandó confiat a les mans amoroses del Pare.

## 2. VINDRÀ AMB GLÒRIA A JUTJAR ELS VIUS I ELS MORTS

---

La imatge del judici (particular i universal) ha afavorit tota una actitud molt poc cristiana basada en una espècie de "terrorisme espiritual". Les tradicionals

prèdiques sobre el *dies irae* s'allunyen molt del *marana ta* («vine, Senyor Jesús») amb què acaben les pàgines del NT.

## 2.1. Vindrà...

A Déu se'l defineix com «el que és, el que era... i el que ha de venir» (Ap 1,4), és a dir, no el que serà, sinó el que ha de venir. El que serà al·ludeix al que es troba latent en el que ja és. Dir «el que ve» implica la irrupció d'algú que irromp des de fora, com a novetat inesperada. En altres paraules: no és el mateix futur que advent (Moltmann). El futur (*futurum*), com a participi futur del verb ser (*esse*), presagia l'evidència (en algun moment) del que ja és (tot i que en forma latent). L'advent ens parla d'una vinguda (*ventus*, de *venio*) des de fora a (*ad*) la nostra realitat. Tot això suposa novetat, gratuïtat...

Qui és el subjecte d'aquest “venir”? Des de la nostra fe podem dir: qui ve és el Ressuscitat Crucificat. Així, se'ns recorda: el Crucificat és el Ressuscitat i el Ressuscitat és el Crucificat. No es tracta d'una mera tautologia. Es tracta d'una identitat altament rellevant: el Ressuscitat se'ns presenta amb les seves “ferides”, les ferides de la crucifixió (Jn 20,19ss). Aquestes ferides l'insereixen de ple en la nostra història. El fan solidari del nostre destí. No el tanquen en si mateix, en posat autoprotector (Jn 20,27), sinó que l'obren a la resta i el fan sacerdot compassiu i misericordiós (vegeu la carta als Hebreus).

L'actitud de Tomàs és també remarcable: la seva negativa a donar crèdit a l'aparició del Ressuscitat, si no veu les marques de la crucifixió (Jn 20, 25), no és una simple mostra de no creure, tal com massa precipitadament tendiríem a pensar. Es tracta de la negativa a “arxivar” una història de patiment, reivindicant, per dir-ho així, el fet d'haver patit. En aquest cas, de tota manera, la reivindicació haurà d'a-

puntar a un patiment transfigurat, redimit, ja que es tracta de les ferides del Ressuscitat.

La vinguda del Crucificat Ressuscitat ens recorda, en darrer terme, que la consumació de la història no li és intrínseca, sinó que li ve de fora. No hi ha «mans invisibles» (Adam Smith) que acabin posant ordre als desordres de la història. Ni tampoc «insociables sociabilitats» (Kant) per a aplicar bàlsams sanadors als seus conflictes permanents. L'experiència ens fa veure que la història, abandonada a la seva inèrcia, no condueix a la seva consumació, sinó al fet que les víctimes segueixin sent víctimes i els botxins, botxins.

El sentit últim de la història no el trobarem en els seus subjectes presumptament agents, sinó en els seus subjectes pacients, és a dir, en les víctimes, recapitulades totes elles en el Crucificat Ressuscitat (cf. Mt 25,31-46).

## 2.2. ...amb glòria

La interpretació tradicional ens parla d'una primera vinguda del Fill de l'home. Aquesta primera vinguda s'hauria produït sota el signe de la *kénôsis* (Fl 2,6-11). Així, la realitat humana de Jesús de Natzaret despertaria adhesions i rebuigs i no ens estalviaria la necessitat d'un acte de fe per a copsar tot l'abast de la missió i de la persona de Jesús. Per la seva part, la resurrecció ja implicaria una primera manifestació gloriosa. Ara bé, aquesta manifestació només podria percebre's amb els «ulls de la fe» (Rousselot) i, per tant, només seria accessible als creients. Finalment, es donaria una manifestació gloriosa del Fill de l'home, d'abast uni-

versal, perceptible tant per a creients com per a no creients.

De tota manera, la glòria de què es tracta en aquest cas és la glòria de qui busca la vida de l'home, no la glòria de qui pretén confondre el seu adversari. De la mateixa manera que la divinitat de Jesús no és una conquesta (cf. Fl 2,6), sinó la porta a través de la qual nosaltres tenim accés al Pare (cf. Jn 10,7.9). Deia Ireneu de Lió que la glòria de Déu és que l'home visqui. Aquesta vinguda en glòria és, doncs, per a «donar vida» (Jn 10,10). La vinguda de Déu no és per a convèncer el món del seu pecat o per a castigar-lo.

### 2.3. ...a jutjar

Normalment s'entén el judici d'una manera purament extrínseca, com si algú vingés de fora a jutjar, és a dir, a emetre un veredicte de culpabilitat o d'innocència sobre les nostres accions. Aquesta manera d'entendre el judici explica la necessitat que tenim de mediadors per a sortir aïrosos de la nostra trobada amb Déu, Jutge de vius i morts. De quins mediadors es tracta? Del mateix Crist, de Maria, dels sants, de les nostres pròpies bones obres... Malgrat tot, aquesta multiplicació de mediadors, a la llarga, acaba manifestant-se estèril, ja que «si tinguessis en compte les culpes, Senyor, qui es podria sostenir?» (Sl, 130). Amb tot, aquesta manera d'entendre el judici respon a una determinada percepció de la realitat humana. En efecte, sovint experimentem una permanent inadequació entre el que som i el que volem ser, entre realitat i ideal.

A més d'aquesta manera d'entendre el judici, n'hi ha una altra que el presentaria com un lúcid exercici d'autoconeixement,

en virtut del qual estaríem en condicions de dir, i decidir, on està el nostre cor: si a favor o en contra de Déu. Ara bé, és possible, això? No resulta el «coneix-te a tu mateix» de l'oracle de Delfos un ideal, només asimptòticament assolible? Ningú no es coneix prou a si mateix. Ni hi ha ningú que pugui prendre la pròpia vida a les pròpies mans. Això significaria una mena d'autoconsumació (tant personal com col·lectiva) que ens sembla allunyada de la concepció cristiana de l'home i de la història, encara que hagi estat en voga gràcies a tants projectes i utopies d'alliberament purament intrahistòrics. La història (la personal i la col·lectiva) només trobarà la consumació com quelcom rebut, i rebut de les víctimes de la història. Només trobarà la seva consumació si és capaç de «mirar aquell que han traspassat» (Za 12,10).

### 2.4. El judici en la Bíblia

Quin és el punt de partida bíblic per a entendre el judici? D'entrada, una constatació lingüística: el verb hebreu *safat*, que designa l'acció de jutjar, no designa només aquesta acció, sinó també la de governar, amb el sentit, a més, de tenir una cura especial per aquells que es governa. El jutge-governant se sent, per dir-ho d'alguna manera, implicat en la bona marxa i en el benestar dels seus governats.

A Jt 2,11-19 ens trobem amb la presentació sumària del fil argumental d'aquesta obra. El poble prevarica, fet que provoca la indignació del Senyor. Aquesta indignació es tradueix en patiment del poble, que cau un cop i un altre en mans dels seus enemics. Aquests oprimeixen el poble israelita, que clama a Déu en la recer-

ca de la salvació. I Déu els envia jutges per a alliberar-los. El jutge, doncs, no és enviat per Déu per a “certificar” que el poble pateix justament perquè s’ha allunyat d’ell, sinó per a alliberar i salvar el poble. Així, el judici, bíblicament entès, és l’acte salvífic de Déu.

Tot això s’ha d’entendre a la llum de la implicació de Déu en la història. Així, per exemple, a 1Sam 4,1-11 veiem com en una derrota d’Israel es perd l’arca de l’aliança, símbol de la presència de Déu enmig del seu poble. En ser-li arrabassada al poble l’arca de l’aliança semblaria com si el mateix Déu correqués la mateixa sort que el poble: tant el poble com l’arca cauen en mans dels enemics... Per una altra part, i en aquesta mateixa línia, podem llegir a Ez 20,9.14.22.44; 36,22s: «no ho faig per vosaltres, sinó perquè el meu Nom no sigui menyspreat entre els pobles». El mateix plantejament es pot percebre a Rm 8,31ss («si Déu està amb nosaltres, qui estarà en contra?»).

## 2.5. De què serem jutjats

El contingut del judici no és altre que el de la nostra posició davant de Jesús. La seva orientació és clarament cristològica (cf. Jn 3,36; 5,24; 8,16; 9,39). Es tracta, a més, d’una orientació que s’“historitza” partint de la nostra actitud davant els pobres d’aquest món, amb qui Jesús s’identifica. Aquest seria el sentit de la famosa perícopa evangèlica del judici final (Mt 25,31-46). En aquesta perícopa se’ns mostra com el Jutge escatològic “separa” les ovelles dels cabrits. El gest de “separar” ens recorda el gest del Creador de “separar” les aigües de la terra ferma, la llum de les tenebres... (cf. Gn 1,4.6s.14.18). ¿No ens

està suggerint aquesta coincidència que el judici és com un “acte re-creador”, és a dir, la creació del món nou que neix precisament quan es dona menjar al famolenc i beure a l’assedegat, es vesteix el despullat o es visita el malalt i el pres i s’acull el foraster... que neix, en definitiva, quan s’acaba descobrint en el rostre d’aquests germans nostres el rostre d’aquell que s’ha identificat amb ells? L’escatologia enllaça amb la doctrina de la creació, en la mesura que la consumació a què aspirem fa patent el que pretén l’obra creadora. El relat de la creació té més d’“esbós futurista” que de crònica d’una realitat que es perd en la nit dels temps, i l’explicitació de la nostra esperança és explicitació d’allò que ja era en el principi, és a dir, en el disseny amorós d’un Déu que ens vol “fills en el Fill” i que sent predilecció pels últims.

## 2.6. ...a vius i morts

La primitiva comunitat cristiana esperava el judici de seguida. Vivia immersa en una notable tensió escatològica. No en va acabar el NT amb el *marana ta* («vine, Senyor Jesús»). El judici pertocaria als vius i als morts, perquè alguns encara viurien quan tingués lloc. Així ho considerava Pau (1Te 4,15; 5,10), que, al seu torn, es veia en la necessitat de renyar la mateixa comunitat de Tessalònica perquè alguns dels seus membres, davant l’expectativa de la pròxima vinguda del Senyor i del judici, es creien dispensats del dur treball de cada dia (2Te 3,10-12).

Sigui com sigui, la qüestió del retard de la *parusia* ho replanteja tot. La imminència del judici ja no és cronològica (tindrà lloc aviat, d’un moment a l’altre) sinó, per dir-ho així, axiològica. Tot es

converteix en penúltim davant la ultimitat absoluta de Déu. Déu és l'únic absolut i, en virtut d'aquesta absoluta, el seu judici no tan sols té lloc *en* la història, sinó que és també judici *de* la història. Només així es pot parlar d'història de salvació.

Ara bé, en ser judici de la història, Déu pot manifestar la seva justícia en les víctimes de la història, és a dir, reivindicar les seves lluites i patiments. Déu pot fer justícia als caiguts en el camí. L'acte judicial (salvífic) de Déu és total. Redimeix el passat i el rescata de l'oblit. La «dictadura del que és fàctic» no regeix per al passat. Les ferides de la història es poden transfigurar i convertir-se en les «ferides del Ressuscitat» (cf. Jn 20,19-29).

## 2.7. Rescatar de l'oblit

Tot això suposa una determinada concepció del temps. Es posa en qüestió una concepció merament lineal del temps, en què cada instant s'empassa l'anterior *sine fi-*

*ne*. El que aquí es postula és un “no” rotund i categòric a l'oblit. Dit d'una altra manera, es dona aquí una clara negativa a minimitzar el dolor sofert, minimització que redundaria, alhora, en una minimització de la història. Per aquesta perspectiva, allò realment important només seria el que té lloc *sub specie aeternitatis*, mentre que la història, amb el seu cúmul de desgràcies i patiments i, sobretot, amb la radical ambigüitat i incompleció que la caracteritza, només seria “material rebutjable”.

Ara bé, Déu no minimitza la història: amb Jesús, s'ha submergit fins al fons en la història humana. L'ha patida. I aquesta història, amb els seus patiments, s'ha instal·lat definitivament en el cor de Déu.

Això implica, finalment, que no podem posposar la realitat del judici per al final de tot, sinó que s'han de donar anticipacions parcials del judici en la història (que apunten en la direcció cap a la qual ens encaminem).

## 3. CREC EN LA RESURRECCIÓ DELS MORTS...

---

...i no en la immortalitat de l'ànima! Diguem, d'entrada, que no és el mateix resurrecció (dels morts o de la carn) i immortalitat de l'ànima. Quina diferència hi ha entre una afirmació i l'altra? La immortalitat de l'ànima és un postulat de la raó, deduït necessàriament a partir d'una consideració estrictament filosòfica so-

bre l'essència de l'ànima humana, mentre que la resurrecció és una afirmació de fe que confessa l'acció gratuïta i indeuïble de Déu sobre el tot de la nostra realitat personal.

La nostra valoració sobre el tot de la nostra realitat personal no s'assembla gens a la valoració del mateix Déu:

Aquest parteix de la voluntat de salvar-ho tot, mentre que nosaltres només voldríem salvar aquells aspectes de la nostra realitat que més ens agraden o dels quals ens sentim més orgullosos. A més a més, Déu ens veu com formant part d'un mateix cos, mentre que nosaltres ens "enroquem" en individualitats aïlladores...

Fixem-nos en el discurs de Pau a l'areòpag d'Atenes (Ac 17). En aquell *Hyde Park* atenès, on es podien escoltar les més dispars opinions i doctrines, s'escolta amb atenció el que diu Pau... fins que parla de «resurrecció»! Un mínim esforç d'"aculturació" potser hauria dut Pau a parlar d'"immortalitat de l'ànima", fent que, així, el seu discurs fos més assumible per al seu auditori. Però no... Pau no va fer aquest esforç: no perquè no se n'adonés o perquè no el volgués fer, sinó, senzillament, perquè no ho havia de fer. En cas contrari, hauria caigut en una lamentable confusió, ja que no es tractava del mateix. El resultat va ser un fracàs decoratjador. Era el preu a pagar per a evitar malentesos que prou han llastrat, condicionant-lo, l'anunci del missatge evangèlic. El llenguatge humà no tan sols "vehicula" paraules, sinó també conceptes, idees, maneres de pensar... que no són tan "intercanviables" com ens podríem imaginar. Provocativament, la fe cristiana proclama: «crec en la resurrecció dels morts» I, més concretament: «crec en la resurrecció de la carn» I, encara més provocativament, Tertul·lià proclamava: «*caro cardo salutis*» («la carn és el llinard de la salvació»). És a dir, la salvació ens ve a través de la carn. Quin significat té aquest mot ('carn'), carregat de tantes conseqüències des del punt de vista soteriològic?

### 3.1. Algunes qüestions de vocabulari

A Occident ens hem acostumat a considerar la realitat humana a base de dividir-la en parts que, a la llarga, funcionen com a compartiments estancs, sense cap relació entre si. Fonamentalment, hem dividit la realitat humana en dues parts: cos i ànima. Ens hem acostumat així a una antropologia binària (cos/ànima), amb totes les dicotomies i dissociacions a l'hora de considerar la realitat humana que això comporta. Aquest dualisme no és tan sols ontològic (les coses són així, tant si ens agrada com si no), sinó que, a més a més, hem "acolorit" èticament aquesta divisió. És a dir, l'ànima seria l'àmbit del més noble de la persona humana, mentre que el cos seria l'àmbit de l'èticament ambigu –per no dir dolent–. Avui dia, en canvi, som més sensibles a un enfocament "psicosomàtic" de la realitat humana, és a dir, a prendre'ns més seriosament les mútues relacions entre els diferents aspectes de la realitat humana i, en concret, entre ànima i cos.

No hi sobrarà precisar l'aproximació bíblica a tota aquesta problemàtica. L'antropologia hebrea, subjacent a l'antropologia bíblica, és fonamentalment unitària. Això vol dir que pretén contemplar el tot de la realitat personal des d'una determinada perspectiva. I, així, la persona humana és, "tota ella", *basar*, és a dir, "carn", en la mesura que, de la realitat humana, se subratllen els aspectes de: (1) la seva contingència, limitació i caducitat, i (2) la solidaritat interhumana que, a partir d'aquestes característiques, sorgeix entre els qui formem part del gènere humà. En aquest sentit, hem de dir que l'inaudit de l'en-carn-ació és que Déu s'ha

fet tot això: contingència i solidaritat. Pròpiament, doncs, no hauríem de dir que «Déu s'ha fet home», sinó que «Déu s'ha fet carn». A més, la persona humana és *ne-feš*: és a dir, posseïdora d'una personalitat a la qual ens podem aproximar des d'un punt de vista psicològic (*psique*). I, finalment, la persona humana es també "tota ella", *ruah*, és a dir, "esperit", en la mesura que ens les havem amb un ésser obert al Transcendent. D'aquesta antropologia ternària i, en darrera instància, unitària (ja que contempla el tot de la realitat humana des d'una determinada perspectiva) trobem un clar testimoni a 1Te 5,23.

### 3.2. El que volem dir

Doncs bé, en afirmar la nostra fe en la resurrecció dels morts, afirmem, primer, la nostra fe en un Déu que vol salvar el tot de la nostra realitat. I com un tot compacte. Déu salva tota la nostra realitat, no tan sols el millor (o el que nosaltres creiem "el millor") de nosaltres mateixos. Afirmem, en segon lloc, que, en tractar-se de resurrecció de la carn, i en implicar teològicament la paraula carn la solidaritat de tots els membres del gènere humà, la resurrecció no pot ser mai un assumpte privat i individual, sinó un esdeveniment col·lectiu: resuscitem com a membres d'un mateix i únic cos, el cos de Crist. No aïlladament ni sense vinculació dels uns amb els altres. Com algú ha dit, provocativament: al cel o hi som tots o no hi haurà ningú!

### 3.3. Sobre la condició corporal de la persona humana

La nostra fe en la resurrecció ens obliga a plantejar-nos el complex tema de la cor-

poralitat humana. Aquí només podem limitar-nos a fer-hi unes breus aproximacions.

D'entrada, ens hem d'encarar amb una aproximació purament orgànica a la nostra corporalitat. Així, podem dir que *tenim cos*, és a dir, cap, peus, mans, extremitats, etc. Cal dir dues coses: primera, que aquesta corporalitat orgànica es troba en constant procés d'evolució. I, segona, que la corporalitat se'ns presenta com *allò altre* de nosaltres mateixos: allò que podem objectivar, davant del qual podem prendre distància... o reconciliar-nos<sup>7</sup>.

Per tot això, en parlar de la nostra condició corporal, parlem d'alguna cosa més que d'una corporalitat merament orgànica. En efecte, sent aquesta allò que podem objectivar i davant del qual podem prendre distància o reconciliar-nos, es també el que és fora de nosaltres. Ara bé, en ser fora de nosaltres, la corporalitat ens exterioritza. I, en exterioritzar-nos, la corporalitat es converteix en la nostra manera d'estar al món, és a dir, en la nostra manera d'expressar-nos. De fet, no tan sols tenim cos, sinó que *som cos*.

Així, la nostra corporalitat esdevé, a la vegada, revelació i ocultament, és a dir, la nostra corporalitat es converteix en la nostra manera d'acostar-nos als altres i, al mateix temps, en la nostra manera de distanciar-nos-en, en la mesura que, per molt que el cos reveli, sempre queda en l'ésser humà un àmbit de misteri, inaccessible a l'altre, i, fins i tot, sovint inaccessible per a nosaltres mateixos.

La nostra condició corporal es també la nostra forma d'estar davant l'altre, davant els altres. I això ens interrelaciona i fa que puguem formar cos amb els altres. Per això es pot parlar de l'Església com



del cos de Crist, o dir que formem un sol cos, etcètera. Caldria dir que aquesta peculiar existència corporal no ha pas de referir-se només a la nostra condició de membres de l'Església: també es podria ampliar a la nostra condició de membres de l'única família humana.

Amb el que hem dit fins aquí podem percebre la infinitat d'armònics que suscita el tema de la corporalitat. Aquesta pot convertir-se també en transparència de la presència de Déu en aquest món. «No sabeu que el vostre cos és temple de l'Esperit Sant, rebut de Déu, i que no us pertanyeu?» –preguntava Pau a la seva estimada comunitat de Corint (1Co 6,19). Aquí entraria el tema del *cos espiritual* del qual parla Pau a 1Co 15. Per tot això, en parlar de la nostra resurrecció corporal, ens referim a la resurrecció de tota la nostra realitat, esdevinguda, això sí, signe de la presència de Déu.

### 3.4. La reencarnació

En parlar de resurrecció, es planteja –aquí, a occident– un inevitable debat amb el tema de la doctrina de la reencarnació (=DRE). No hi ha dubte, en efecte, que aquesta creença ha experimentat en les nostres contrades una reviviscència tal que ens obliga a prestar-hi atenció.

D'entrada, diguem que ens hem d'encarar amb dues versions de la DRE. Una seria la versió oriental, segons la qual la reencarnació seria un càstig o una progressiva purificació, necessària per a unir-nos amb l'*Atman* o ànima universal. Per això, la reencarnació no implica necessàriament una millora d'*estatus* de qui està encara sotmès a aquest cicle: més aviat, en virtut d'aquest cicle reencarnatori, es pot

descendir a estrats de realitat pitjors que l'anterior. Això provoca el desig d'escapar-se del cicle reencarnatori, que no és considerat, ni de bon tros, una “bona notícia”.

Segons la versió occidental d'aquesta doctrina, en canvi, la reencarnació sí que és una “bona notícia”. Es parteix, en efecte, del supòsit que la vida humana és massa breu per a poder-se fer càrrec i gaudir de les oportunitats que ens ofereix. La consciència del caràcter efímer de la vida, per una part, i el desig d'esgotar les possibilitats (cada vegada més inabastables) que ens ofereix, per l'altra, postularia l'existència de successives reencarnacions per a possibilitar la infinita capacitat de progrés de l'ésser humà, progrés que, en aquest cas, es trasladaria a un pla escatològic. A tot això cal afegir-hi la minimització de la mort, la qual cosa reforça el caràcter de tabú que ja per si mateixa li atorga la nostra cultura (post)moderna. Aquesta no passaria de ser altra cosa que un “canvi de vestuari” (canviar un cos per un altre, una existència per una altra), sense més rellevància. En aquest sentit, la corporalitat adquireix una significació molt diferent: es cuida el cos i es revalorra la corporalitat, però en els seus aspectes més aparents (en el que es veu i en com es veu). El cos és el que un *té*, i no el que un *és*, i queda així deslligat de tots aquells aspectes que ens interrelacionen amb els altres, fins a fer-nos formar cos amb ells. Es prioritza, per tant, l'efímer i l'individualitzant.

La salvació, en definitiva, no es considera com un do a rebre, sinó com a fruit d'una conquesta o d'un assoliment humà (tot molt en la línia de la imatge del *self-made-man*, de l'home que s'ha fet a si

mateix, tan del grat de l'home contemporani).

La (necessàriament) succinta presentació de la DRE en les seves dues versions fa veure que una resposta cristiana ha de ser curiosament matisada, segons es refereixi a una versió o a l'altra. Aquí ens cenyim a la versió occidental de la DRE. Des de la fe cristiana es propugnaria l'afecte (no el disgust) pels «vasos de fang» (la nostra corporalitat) que som nosaltres i en

els quals portem el nostre “tresor” (2Co 4,7). Tresor que, a més a més, ens ha estat regalat, ja que la Plenitud és un Do i no una conquesta o el fruit d'interminables intents d'assaig i error, que no ens durien enlloc o que, en el fons, són un “sant tornem-hi”.

A més a més, aquesta Plenitud regalada suposa el pas (pasqua!) per la mort. Perquè «si el gra de blat no mor...» (Jn 12,24).

## **4. LES «ULTIMITATS»: CEL, INFERN I PURGATORI**

---

Com parlar de cel, infern i purgatori, temes “clàssics” de l'escatologia? En aquest terreny experimentem, de vegades dolorosament, la radical insuficiència del llenguatge humà. Es tracta d'un tema que no podem abordar sense tenir-ne “experiències anticipatòries”.

### **4.1. Parlar de l'infern...**

És just i necessari? Si la teologia pretén ser un parlar doxològic (que dona glòria a Déu), no es converteix, en parlar de l'infern, en un discurs irreverent i blasfem, en atribuir a Déu maneres d'actuar que desdienen del seu Amor i Misericòrdia?

És possible? Parlar de l'infern, no ens farà entrar en carrerons sense sortida, en apories de difícil (per no dir, impossible) solució? En els evangelis surt recurrentment aquesta expressió en parlar de l'in-

fern: «allà hi haurà el plor i el cruixir de dents». Amb plors i cruixir de dents, difícilment podrem articular un discurs mínimament comprensible sobre el tema.

### **4.2. El que no és l'infern**

I, malgrat tot, cal parlar-ne. Durant molt de temps, la pastoral de l'Ésglésia ha fet massa èmfasi sobre aquest tema (en alguns casos, exclusiu) fomentant una “pastoral de la por i del terror”. Un mínim exercici de responsabilitat i d'honestetat obliga a aclarir malentesos (que tant de mal han causat) i deixar les coses al seu lloc.

D'entrada, diguem que l'infern no és un acte “positiu”, en el sentit de positivament volgut per Déu. No és una creació de Déu, destinada a castigar els malvats. Si ho fos, l'infern posaria greument en en-

redit la justícia de Déu. Aquest castigaria amb càstigs eterns accions d'éssers no eterns, les accions dels quals, per tant, tampoc no ho poden ser. No tan sols la justícia de Déu quedaria en endredit. També la seva misericòrdia. L'obvietat ens dispensa d'ulteriors justificacions: els càstigs infernals no són una bona "carta de presentació" de la misericòrdia divina, que diguem...

En una «Oració per la conversió dels gentils», composta per sant Francesc Xavier, llegim: «Etern Déu, creador de totes les coses (...) Mira, Senyor, com en oprobi teu se n'omplen (d'ànimes dels infidels) els inferns». L'infern és un insult per a Déu<sup>8</sup>. Com l'antic profeta d'Israel, sembla dir Xavier al seu Déu: «si no ho fas per nosaltres, fes-ho, almenys, per l'honor del teu Nom» (cf. Ez 36,22), convençut que, al capdavant, l'honor del Nom de Déu (la seva mateixa Realitat) i el bé de la criatura, creada per ell, en definitiva, són el mateix.

### 4.3. La impossible negativitat

Si l'infern no és una creació de Déu, i només Déu és creador, aleshores podem dir que l'infern només es pot caracteritzar per la seva negativitat. Pròpiament, *l'infern no és...* De fet, el NT, en parlar del foc de l'infern, ens dóna una imatge d'una realitat que tot ho consumeix, reduint-ho a no res. L'infern seria aquest no res. Però amb una característica important: aquest no res no seria el res apetible i desitjable del nihilisme postmodern (una espècie d'analgèsic que ens estalviaria l'indicible patiment de no haver pogut viure la vida de Déu), sinó un no res "que fa mal", com el

foc. I és que la revelació bíblica aposta per l'ésser, no pel no res. L'infern, per tant, seria l'"anti-gènesi" (un relat de la creació a l'inrevés).

Tot això ens situa en el principi originari de tot. I precisament en això consisteix l'aporia del nostre llenguatge sobre l'infern: no podem situar-nos en aquest principi.

Sabem que Déu crea lliurement. I sabem que aquesta llibertat de Déu és la llibertat de qui s'entrega per Amor. En Déu s'abracen la llibertat (en el que pot tenir de pretensió d'absolutesa) i l'amor (en el que pot tenir de debilitat i impotència). La nostra llibertat, en canvi, és una llibertat "en camí". No és absoluta. No arriba a optar entre ser o no ser. I, quan pretén fer-ho, és a dir, quan pretén convertir-se en absoluta i tancada en si mateixa, aleshores la llibertat humana pot "crear inferns" en aquesta història: un món de víctimes i botxins, separats per un abisme infranquejable (Lc 16,26). En contra del que diu Sartre, «l'infern no és l'altre», sinó un «jo» tancat en si mateix. L'altre, més aviat, és la possibilitat de la meua obertura al cel.

En això radica la "legitimitat" del nostre discurs sobre l'infern: a mostrar-nos que la nostra és una "llibertat agraciada" i que, quan s'oblida d'això, pot "crear inferns", traduïts en patiment i dolor d'inocents. I també radica a recordar-nos que la tan anhelada conciliació de contraris (entre justícia i misericòrdia, per exemple; o entre voluntat salvífica universal de Déu i llibertat humana que pot frustrar aquesta voluntat) és una tasca permanent que, al cap i a la fi, només podem rebre com a Do.

#### 4.4. Davallà als inferns

I, malgrat tot, la fe cristiana proclama la fe en un Déu que no abandona cap de les seves criatures. La bogeria d'Amor del qual l'impel·leix, més aviat, a buscar l'«ovella perduda», deixant les altres ovelles a la cleda (Lc 15,3-7). El nostre no és un Déu iracund que es complau a descarregar la seva còlera sobre el pecador, sinó l'Anyell que carrega, i carregant treu el pecat del món<sup>9</sup>. El nostre és un Déu que davallà als inferns... Per això, el seu Amor sempre guanya la partida.

#### 4.5. Però, sobretot, parlar del cel

Si en algun cas resulta particularment dolorosa aquesta incapacitat del llenguatge humà per a transmetre el que «ni l'ull no ha vist, ni l'oïda no ha sentit (és a dir) el que Déu té preparat per als qui estima» és a l'hora de parlar del cel. No es pot dir tot sobre el Tot. ¿No és típic del llenguatge col·loquial, quan es vol desqualificar un tema, al·legar que es tracta de “música celestial”? De fet, només podem quedar-nos en balbuceigs que ens mantenen en una permanent insatisfacció. Només en podem parlar en imatges, com feia Jesús. Desitjant que es tracti d'imatges que despertin l'“ànsia de cel” i no l'apaguin. Una aventura condemnada d'entrada al fracàs, certament... Malgrat tot, cal parlar-ne.

#### 4.6. El cel com a «banquet de bodes»

Jesús parlava d'un banquet de bodes. El simple fet d'asseure's tots al voltant d'una taula, compartint l'abundància del que

se'ns ofereix (de tot, molt i per a tots) ens dóna la idea d'un Do que supera tota expectativa. No en va els primers cristians veien en l'eucaristia una pregustació d'aquest banquet messiànic. Si, a més a més, es tracta d'un banquet de bodes, ens podem imaginar l'amor i la donació mútua d'uns nuvis, amb la seva il·lusió per començar un futur compartit.

#### 4.7. Arribar a ser un mateix

Llegim a Ap 2,17: «Als qui surtin vencedors, els donaré el manà amagat i una pedreta blanca amb un nom escrit que ningú no coneix, fora dels qui el reben». És important no oblidar la importància del tema del nom en la Bíblia: aquest designa l'essència del qui el porta, la seva pròpia identitat. El cel implica l'arribada a la nostra més autèntica ipseïtat, a la nostra més autèntica identitat<sup>10</sup>. En canvi, es tracta d'una identitat regalada. I en això guanyem. En això consisteix la nostra “victòria”.

#### 4.8. La Jerusalem del cel

La Bíblia ens parla també d'una «ciutat celestial», la Jerusalem del cel. De fet, en hebreu, el nom de Jerusalem és dual (*Yerushalaim*), com volent designar la Jerusalem del cel i la de la terra. La nova Jerusalem baixa del cel, en contraposició al que pretenien els constructors de la torre de Babel, que volien conquerir, pujar (Gn 11) i, per aquest motiu, no es van entendre i es van dispersar. Baixa, a més, «engalanada com una núvia» (Ap 21,2) en una insuperable conjunció del “ciudadà” (social) i el “nupcial”, unint així l'espiritualitat del «compromís pel Regne» i la de

l'«espiritualitat nupcial», pròpia de la mística clàssica.

#### 4.9. Veure Déu

També el cel és designat com a visió de Déu. El regust intel·lectual d'aquesta expressió pot dur-nos a engany. Per a fer-nos càrrec del que hi ha darrere d'aquesta expressió, cal remuntar-se al complicat cerimonial de les corts orientals, en les quals només als més íntims i afins, als que, en definitiva, eren del seu mateix rang, els era concedit veure el rei. Veure Déu significa, per tant, divinitzar-se, cristificar-se, fer-se com ell, ser del seu mateix rang. Per aquest motiu, podem llegir a 1Jn 3,2: «serem semblants a ell perquè el veurem tal com és». Es fa realitat, com a do, el que l'home pretenia “conquerir” en les albers de la història (Gn 3,5): ser com Déu<sup>11</sup>.

A més, parlar del cel com de «visió de Déu» té les seves conseqüències “pràxiques” per a l'aquí i ara. Llegim en l'Evangeli: «Feliços els nets de cor: ells veuran Déu» (Mt 5,8). I, més endavant, se'ns diu: «tot allò que fèieu a un d'aquests germans meus més petits, a mi m'ho fèieu» (Mt 25,40). Per tant, el Déu a qui ningú no pot veure (Jn 1,18) només pot ser vist pels «nets de cor», que són els que saben «veure Déu en tot i veure-ho tot en Déu» (Ignasi de Loiola) i, en concret, els que saben descobrir el Rostre estimat de Déu en el rostre (tantes vegades desfigurat) dels últims de la història. Per a ells, el rostre *des-figurat* d'aquests «petits» va adquirint *figura* (és a dir, es dona nom al seu patiment i dolor) fins a *trans-figurar-se* en el Rostre estimat del Senyor.

El camí per a «veure Déu» és la contemplació. La meta de la contemplació és

el «reflectir» dels Exercicis ignasians, una cosa molt diferent del gastat «treure el consell moral» de l'escena contemplada. Ser contemplatiu significa identificar-se amb Aquell que contemplem, fins a semblar-nos-hi (veure Déu = ser com ell). I, per extensió, identificar-nos amb la Causa d'aquells i aquelles amb qui ell s'identifica, fer-la nostra (Mt 25,31-46).

#### 4.10. La vida eterna

També es parla del cel en termes de vida eterna. Aclarim que no és el mateix eternitat que període indefinit de temps. No es tracta d'un problema quantitatiu, sinó qualitatiu. Vida eterna és una vida a la qual no s'hauria posat «data de caducitat». Més ben dit: una vida en absolut amenaçada per la mort. Una Vida, així, en majúscules. A ella es referia Jesús quan deia: «he vingut perquè tinguin vida, i en tinguin a desdir» (Jn 10,10). Això ho hauríem de tenir present nosaltres, a qui la idea d'«eternitat» ens pot suggerir l'avorriment de l'interminable. En la seva encíclica sobre l'esperança, Benet XVI, cita sant Ambròs: la immortalitat és més una càrrega que un bé, si no entra en joc la gràcia<sup>12</sup>.

#### 4.11. Tornar al paradís

Finalment, el cel és el paradís. Del paradís vam ser “expulsats” en les albers de la història, condemnats a vagar errants pels camins polsosos de la vida. Amb l'enyorança de tornar a la nostra “llar” (la mateixa enyorança del fill pròdig: Lc 15,17)<sup>13</sup>. Una llar de la qual, a vegades, podem tenir alguns indicis que un no sap si el consolen o li fan més dolorosa encara

la “ferida” que l’expulsió del paradís ha obert en el cor humà...

Que la meta sigui el paradís no deixa de ser la confirmació del que hem volgut subratllar algunes vegades al llarg d’aquestes reflexions: l’escatologia ens parla de la consumació del que ja s’entreveia al principi. L’esperança acaba, així, en doxologia: «Glòria al Pare, al Fill i a l’Esperit Sant. / Com era en el principi, / ara, / i sempre, / i pels segles dels segles. / Amén».

### **Apèndix: el purgatori**

Pròpiament, les ultimitats només serien l’infern i el cel (aquest, com a salvació i aquell com la possibilitat de malmetre la salvació). Més encara: dèiem (i diem) que l’escatologia cristiana no és una «doctrina dels dos camins» i que, per aquest motiu, només considera la possibilitat de la salvació (cel).

A més a més, cal tenir en compte que de les ultimitats només podem parlar a partir d’experiències tingudes en l’aquí i ara. Experiències que la nostra fe i esperança transfereix al més enllà, donant, per dir-ho així, el «vist-i-plau escatològic», és a dir, conferint-los un cert caràcter de definitivitat.

Veient tot això, què caldria dir del purgatori? El primer que aquest nom ens pot evocar és la imatge tèrbola d’un “déu” que

fa pagar fins al darrer cèntim... O, en el millor dels casos, la imatge d’una “sala d’espera”, per la qual hem de passar la majoria dels mortals per a poder accedir a la benaurança celestial... Si a això s’hi afegeixen certes pràctiques litúrgiques de dubtosa qualitat, tindriem raons més que suficients per a deixar de banda el tema.

I, malgrat tot, no podem negar al purgatori una certa plausibilitat. Primer perquè el nostre accés a la benaurança celestial sempre serà un accés creatural. No ens fonem amb Déu fins a desaparèixer en ell, sinó que ens unim amb ell, conservant la nostra identitat. Identitat que, a semblança de la de Déu, esdevé en aquest cas màximament relacional.

Ara bé, sabem, per experiència, que fer nostre l’Amor que Déu ens regala suposa, inevitablement, un procés o, millor, un camí: els avenços són font de goig, tot i que el mateix caminar pugui, de vegades, prendre la forma d’una marxa penosa. Joan de la Creu apuntava molt encertadament que la misèria de la condició humana consisteix en això: el que és bo i millor per a nosaltres se’ns fa aspre i difícil d’assumir. L’excés de llum ens encega.

Potser això és el purgatori: saber-nos salvats del tot i, en canvi, en camí per a fer totalment nostra aquesta salvació. En altres paraules: el purgatori és el cel, només que vist “des d’aquest vessant”.

1. Amb la qual cosa el més enllà deixa de ser un lloc, i es converteix en una Persona.
2. Així s'expressava Ignacio Ellacuría a l'Ajuntament de Barcelona, en el seu discurs d'agraïment en rebre el premi Alfonso Carlos Comín, discurs que va pronunciar pocs dies abans del seu assassinat a la UCA del Salvador (novembre de 1989), juntament amb els seus companys de comunitat i la cuinera i la seva filla.
3. Aquí ens podríem referir a la *shekinah*, a la tenda de Déu entre els homes, signe de la seva companyia i solidaritat amb el caminar dels homes en la història. «Ha plantat la seva tenda entre nosaltres», en el pròleg de Joan (1,14).
4. És com si aquella coneguda frase de l'Evangeli de Joan «de pobres, en teniu sempre amb vosaltres» (Jn 12,8), sempre en perill de ser entesa com una alienant “invitació a l'almoïna”, es convertís en la següent constatació: tot projecte intrahistòric, per molt perfecte que pugui ser, corre sempre el risc de deixar algú fora. Així, doncs, tot projecte utòpic intrahistòric ha d'estar en estat de permanent “examen de consciència”.
5. «La lloança és la forma més pròpia de l'existir humà. Lloar o deixar de fer-ho s'oposen com vida i mort» (cf. G. von RAD, *Theologie des AT*, I, 381). En alemany, les paraules ‘vida’ (*Leben*) i ‘lloança’ (*Loben*) tenen, com es pot veure, una gran semblança fonètica. Desconexem si tenen una arrel comuna.
6. I no en va eren els saduceus els qui negaven la resurrecció (cf. Mc 12,18-27 i par.)... S'acostuma a dir que negaven la resurrecció per la seva adhesió al Pentateuc, que, com és sabut, no ofereix cap testimoni d'aquesta fe. Però serà bo no oblidar que els saduceus formaven part de la classe dirigent del poble i tenien els seus privilegis a defensar, privilegis que quedarien en entredit davant d'un Déu que es posa al costat de les víctimes, tal com se'ns fa patent en la fe en la resurrecció.
7. La nostra condició corporal és una crida a l'acollida i a la reconciliació. En efecte, afirmem que la corporalitat és allò altre de nosaltres mateixos. Ara bé, allò altre suscita, de vegades, desconfiança o recel. Però no solament això: també es pot convertir en un repte a la nostra capacitat de reconciliació i acollida. Només així podrem combregar amb el misteri de la nostra existència.
8. Vegeu l'article de J. I. GONZÁLEZ FAUS dins J. I. GONZÁLEZ FAUS, sj - Josep GIMÉNEZ, sj, *El mal i la misericòrdia. Aproximació a la Primera Setmana dels Exercicis*, Barcelona, Cristianisme i Justícia, EIDES, col·lecció “Ajudar”, 52.
9. En grec, *aireô* significa carregar i treure.
10. Vegeu, en l'aparició del Ressuscitat a Maria Magdalena, com Jesús acaba anomenant-la pel nom, a diferència dels dos àngels (Jn 20,13.15.16).
11. Ens havíem cregut que Déu s'havia agafat compulsivament a la seva divinitat com a botí de guerra (Filip 2) –potser per brandar-lo contra nosaltres... quan ens adonem, entre sorpresos i agraites, que es tracta d'un do que vol donar-nos del tot. En conseqüència, el mateix Senyor desitja donar-se'm tant com pot (= si el deixem ...)– diu Ignasi en els seus EE (234).
12. *Spe salvi*, 10.
13. Una enyorança peculiar: enyorem una realitat de la qual no hem tingut mai una experiència plena! Si enyorança parla del passat, la consumació a què aspirem ens remet al futur. ¿És per aquest motiu que Joan de la Creu pretén purificar la memòria (que ens remet al passat) amb la virtut de l'esperança (que ens remet al futur)? «No recordeu més els temps passats, no penseu en les gestes antigues. Faré una nova gesta, que ja comença a despuntar. No us n'adoneu?» (Is 43,18-19).