

LES CATEGORIES SUBJACENTS A LA «BENEDICTUS DEUS»

III. LA «FIDES ECCLESIAE» I L'«ARA MATEIX» DELS BENAURATS.

per Josep GIL RIBAS

La constitució apostòlica *Benedictus Deus* de Benet XII posava fi a una enutjosa polèmica: el document *defineix* que la *visió intuïtiva de Déu*, en tant que element bàsic i estructurador de la *retribució essencial* dels benaurats, té lloc «immediatament després de la mort —*mox post mortem*», i que, per tant, l'*opinió*, que defensava l'ajornament de la visió de Déu fins al dia del Judici Universal, és contrària a la fe catòlica i apostòlica. Una polèmica enutjosa per dos motius: primer, perquè es tractava de l'*opinió* «herètica» d'un papa —Joan XXII—; i segon, perquè el rerefons de la polèmica deixava al descobert una de les grans preocupacions de l'Edat Mitjana: la d'assegurar el *rerum ordo* —un «ordre de les coses» que molts maldaven per veure intacte, malgrat els profunds i irreversibles canvis socials de l'època— sobre la base d'un *aeternus rerum ordo* que la *teologia oficial* d'Avinyó recolzava en la *sacra potestas* del pontífex romà.

En aquest sentit, la constitució *Benedictus Deus* és molt més que una *definició dogmàtica*¹. En una segona lectura, el document deixa entreveure un contingut, els elements del qual, tot i pertànyer clarament a allò que podríem anomenar «doctrina escatològica cristiana», depassen els límits estrictes de la *quaestio theologica* susci-

1. Vegeu el meu llibre *La benaurança del cel i l'ordre establert*, Barcelona 1984, on, a tall de conclusió, ofereixo la «doctrina escatològica» de la *Benedictus Deus*.

tada per l'*opinió* de Joan XXII. El document ofereix a la investigació teològica tot un seguit d'elements que, ben mirats, es veu que es mouen, sense que ells mateixos se n'adonin —és a dir, al marge de la intenció teològica expressa que els ha posats en circulació—, en una direcció molt precisa: la de bastir, des de l'escatologia, un concepte d'Església que serveixi per a apuntalar sòlidament l'estructura metafísica d'un *ordo rerum* greument amenaçat pel corrent nominalista.

D'aquests elements —que he anomenat *simbòlics*²— n'hi ha un de molt important: es tracta de l'afirmació segons la qual els benaurats ho són, de benaurats, perquè ara mateix veuen Déu cara a cara³. 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*.

Ens cal, doncs, analitzar aquesta categoria de l'«ara mateix», primer d'acord amb el context cultural-teològic de l'època, però també des de la perspectiva *actual*, en tant que consciència de fe de la mateixa Església, a l'interior de la qual les categories teològiques, un cop assumides expressament per l'Església, hi queden integrades.

Però cal començar dient que la relació entre l'«ara mateix» dels benaurats i la *fides Ecclesiae* no és un *invent* de l'investigador, sinó que respon a l'expressa intenció del document. De fet, quan la *Benedictus Deus* defineix l'«ara mateix» dels benaurats, ho fa tenint en compte l'*ordre establert per Déu*, ordre en el qual s'insereix la *fides Ecclesiae*, de tal manera que la pregunta sobre la significació

2. En el primer article d'aquesta sèrie, publicat dins *RCatT* VIII/1 (1983) 113-160, explico què entenc per categoria teològica (pp. 113-116). Les categories teològiques de la *Benedictus Deus* són, al meu entendre, el cel dels benaurats, la visió de Déu i l'«ara mateix» dels benaurats.

3. La constitució *Benedictus Deus* defineix només això: que la visió de Déu és *max post mortem*, que no queda ajornada fins al Dia del Judici Universal —tal com volia l'*opinió* de Joan XXII— i que la benaurança actual dels benaurats no experimentarà cap mena de canvi qualitatiu en ocasió de la resurrecció corporal. Tanmateix, és perfectament lícit de preguntar-nos, àdhuc després de la definició dogmàtica, com pot ser possible aquesta visió de Déu per a l'ànima «separada» del cos, si és que cal entendre aquesta visió de Déu com a *situació escatològica definitiva* «abans» del Dia del Judici, és a dir, «abans» de la *reconstrucció escatològica* de l'home —i de la humanitat— salvat —salvada— per Jesucrist. Aquest no és el moment d'avaluar críticament aquesta qüestió; val a dir, però, que hi ha un sector, prou nombrós, de teòlegs catòlics que no estan disposats a reconèixer com a vinculant per a la fe l'ensenyament de la *Benedictus Deus* sobre les «ànimes separades», si és que hom entén aquest «estar separades» com una situació antropològica independent i anterior a la resurrecció corporal, i fins i tot n'hi ha que creuen compatible amb la fe catòlica la negació de qualsevol mena d'interval entre la mort i la resurrecció.

de la definició de l'«ara mateix» dels benaurats inclou la pregunta sobre l'estructura de la *fides Ecclesiae*. Amb altres paraules: des del moment que la situació dels *beati possidentes* és objecte d'una definició dogmàtica, és normal que hom es pregunti si, a causa d'aquesta definició, la *fides Ecclesiae* està en perill de perdre l'espai realment històric per tal d'esdevenir simplement escatologització definitiva⁴.

Aleshores cal que primer ens aturem en l'anàlisi d'aquest «ara mateix», des de la perspectiva de l'especulació escolàstica⁵ que, conservant bàsicament les dades bíbliques sobre el temps i l'eternitat introdueix, en el cas dels benaurats, una certa vigència autònoma i extracorporal en aquesta mena de temporalitat celestial; i caldrà veure si el document assumeix —i fins a quin punt ho fa— aquesta especulació escolàstica. En segon lloc, analitzarem l'estructura necessàriament històrica de la *fides Ecclesiae*: i ho farem a partir del context cultural del document i, també, des de la consciència de fe de l'Església d'avui. Finalment, comprovarem el caràcter categorial de l'«ara mateix» dels benaurats.

A. LA DURACIÓ DE L'«ARA MATEIX» DELS BENAURATS

L'escolàstica, per tal de significar «allò que dura», empra els mots *tempus*, *aevum* i *aeternitas*; i en relació amb el cel i els cossos immortals, el mot *sempiternum*⁶.

4. Cal reconèixer que la qüestió, plantejada d'aquesta manera, és una qüestió prèvia a la pregunta sobre el contingut definit per la *Benedictus Deus*, per tal com és la pregunta sobre el sentit de qualsevol definició dogmàtica com a «definició» de la *fides Ecclesiae*. Amb tot, sembla que la «definició» de la *Benedictus Deus* representa un cas límit de la intervenció del Magisteri, precisament perquè fa referència a allò que hi ha de més profund i de més amagat en el misteri del Déu-que-salva. Si fos així, s'hauria de reconèixer que la constitució *Benedictus Deus*, malgrat l'aparent simplicitat dels esquemes conceptuals que empra, és quelcom més que un capítol important de la història del Dogma. Cal, doncs, esbrinar la «definició» de Benet XII en funció de l'*escatologització de la fe*; i cal fer-ho, evidentment, des de la perspectiva de les «categories teològiques» del document, i no des de la consciència reflexa del pontífex, autor de la «definició».

5. Aquesta reflexió, l'he iniciada en l'article precedent (*RCatT* VIII/2, 1983, 359-396) on analitzo la categoria «visió de Déu» des de la perspectiva del model històrico-salvífic de la *Benedictus Deus*.

6. G. Salet, editor i traductor del *De Trinitate*, de Ricard de Sant Víctor (Paris 1959), escriu (p. 116): «Boèce distingue entre la 'sempiternité', qui peut se trouver dans le ciel et les corps immortels, et l'éternité proprement dite...», i cita, a més de Boeci, sant Anselm.

L'eternitat, pròpiament dita, és un atribut exclusiu de Déu⁷. Com a concepte, inclou, d'una banda, la «duració» del Déu etern i d'ella mateixa⁸, i, de l'altra, la plenitud o perfecció de l'ésser⁹, que exclou qualsevol tipus de *mutabilitat*¹⁰. L'*aevum* és «duració»¹¹, «infinita»¹², però no exclou la *mutabilitat*: és quelcom intermedi entre el temps i l'eternitat¹³.

El camí que va seguir la tradició escolàstica per tal d'arribar a aquest concepte d'eternitat fou el de la *via negationis*, és a dir, per l'exclusió de tota mena de «successió»¹⁴.

És natural, doncs, que la reflexió teològica sobre l'eternitat s'iniciï a partir de l'especulació sobre el «temps», especulació que tant va preocupar, per exemple, *sant Agustí*¹⁵.

No cal dir que *sant Agustí* va optar més aviat per una concepció «espiritual» del «temps»¹⁶. A aquesta concepció cal afegir-ne una altra: la del *tempus Ecclesiae*, al qual *sant Agustí* atribueix una densitat específica, l'única que constitueix el veritable *tempus mundi*. Al meu entendre, l'esquema «temporal» de la *Benedictus Deus* obeeix a aquesta gran intuïció agustiniana, tal i com va ser assumida per la «teologia oficial» de l'època.

En tot cas, la permanència de l'eternitat es correspon al *nunc stans*, a la permanència d'un instant —d'un «ara mateix»—, permanència que fa possible, d'alguna manera, la participació de la criatura en l'eternitat de Déu. Abans, però, de continuar l'anàlisi d'aquesta reflexió i de la seva repercussió en la *Benedictus Deus*, caldrà veure com entén la Bíblia el temps i l'eternitat.

7. Cf. *Sant Tomàs d'Aquino, Summ theol I*, q. 10, a. 3, i *sant Bonaventura, De myst Trin I*, q. 5, a. 1.

8. Cf. *Summ theol, ib.*, a. 4, ad. 2.

9. Parlant de l'*aevum*, *sant Tomàs (ib.)* es refereix a la *permanentia essendi* que l'*aevum* comparteix amb l'eternitat, tot i que és diferent en l'un cas i en l'altre (cf. també *Summ theol I*, q. 47, a. 2; q. 50, a. 4). *Sant Bonaventura* afegeix: «*omnis veritas mensuratur tempore, vel aevo, vel aeternitate (ib.)*».

10. Cf. *Ricard de Sant Victor, De Trinitate II*, 4, 9, 12.

11. Cf. *Sant Tomàs, ib.*, a. 6.

12. «*quia non finitur tempore: ib.*, a. 5, ad 4.

13. «*differt a tempore et ab aeternitate, sicut medium existens inter illa: ib.*, a. 5.

14. Cf. *Sant Tomàs, ib.*, aa. 1 i 2.

15. És prou conegut aquest text de les *Confessions*: «*Quid enim est tempus? Quis hoc facile breviterque explicaverit?... Si nemo ex me quaeret, scio; si quaerenti explicare velim, nescio...*» (XI, c. 14, n. 17).

16. *Ib.*, c. 16, n. 21; c. 20, n. 26; c. 26, n. 33; c. 27, n. 36.

1. La «duració de la realitat creada», segons la Bíblia

La Bíblia, com a llibre-suport de la fe religiosa d'un poble, conté valuosos elements que podrien servir per a configurar una mena de «teologia del temps»¹⁷. Hi ha, en primer lloc, una referència al «temps estructural» que, fonamentat en l'Acte Creador, constitueix el mode existencial de la realitat creada¹⁸. S'exclou, per tant, qualsevol concepció dualista que consideri el «temps» com una amenaça de degradació de l'ésser, i s'afirma, positivament, que el «temps» és la *primera criatura* de Déu, en el sentit que la «temporalitat» seria la mateixa «creaturitat», *en tant que mesurada per Déu Etern*.

Pròpiament parlant, l'absència d'aquest dualisme ve motivada pel fet que en la Bíblia no hi ha una autèntica reflexió ontològica a l'estil dels models cultivats per la filosofia grega. Tanmateix, en la Bíblia presideix la convicció que la *salvació de l'ésser* fou confiada per Déu, des del començament, al «temps». Aquest seria el sentit del primer verset de la Bíblia (Gn 1,1), que no inclou necessàriament una *definició* del «temps», sinó que expressa la consciència de fe d'Israel quant a la *fonamentació* de la «duració de la realitat creada».

En la Bíblia hi ha dues sèries de textos que serveixen per a explicitar el doble contingut d'aquest primer verset¹⁹: que el «temps» és la *primera criatura de Déu*, i que el «començament» és una *realitat misteriosa*.

La primera sèrie insisteix que Déu és «Senyor del temps» (Is 5,19; 22,11), i ho és *des de l'eternitat*, és a dir, des d'una *situació de poder* sobre el «temps» (Ps 90,4; Is 43,10ss), situació misteriosa i terrible (Job 38,4), expressada en forma de preexistència (Prov 8,22-24)²⁰.

La segona sèrie insisteix en la idea de «començament», com a irrupció de la iniciativa divina d'un *procés salvífic en el «temps»*. La realitat creada té certament un *contingut lògic*, obert al pensament humà, però aquest contingut no és suficient per a explicar el *contingut salvífic* del «temps». Aquest contingut només s'explica a partir del «temps escatològic». Vull dir, doncs, que el *procés salvífic*, iniciat per Déu en el «temps», no camina des de l'origen al final, sinó des del final a l'origen.

La qüestió, però, no és tan senzilla. Afirmar que el Déu Etern és la *mesura* de la creació no és el mateix que afirmar que l'*eternitat*

17. J. MOURoux, *El misterio del tiempo*, Barcelona 1965, p. 90, reconeix la dificultat de trobar una única visió bíblica del temps.

18. Cf. MOURoux, *El misterio* 43-44.

19. Cf. P. LEVERT, *L'idée de començament*, Paris 1961.

20. És allò que Mouroux anomena «dimensión constituyente del mundo creado» (*El misterio* 37).

fonamenta el «temps», tot i que la segona afirmació sembla que s'inclou en la primera. Què posseeix el «temps», com a primera criatura de Déu, que el fa prou apte per a fonamentar la «duració de la realitat creada»?

a) *El Déu Etern i els esdeveniments temporals*

Si es considera vàlida l'afirmació segons la qual el *pensament creador* és el fonament del temps còsmic, en tant que aquell estructura i amida per dins l'esdevenir de la realitat creada, tindríem una primera resposta aproximada a la qüestió sobre la relació entre «temps» i «eternitat». Però aquesta afirmació suposa una concepció lògica de l'*eternitat de Déu*, que no és exactament el concepte bíblic d'eternitat. De fet, el terme hebreu '*olam* caracteritza eminentment l'existència de Déu en tant que superior a l'existència de l'home i del món. L'eternitat, tal com fou pensada pel judaisme tardà, és un concepte que, per un cantó, s'obté en l'experiència del «temps del món» i d'allò que existeix històricament, però, per l'altre, serveix per a caracteritzar el fonament suprahumà i a-històric de tota la realitat temporal, i per a definir la seva consumació. Així és com l'eternitat —que bíblicament no és un concepte sinó la realitat transcendent del Déu Etern, com a eternitat hipostasiada— es fa present en el «temps»: el «temps» és per aquesta presència, el «temps» sense l'eternitat és com si no fos²¹.

L'afirmació anterior suposa que la *intel·ligibilitat* i la *temporalitat* formen una unitat indestructible²².

En tot cas, l'explicació podria seguir aquest camí: la *creaturitat* del món voldria dir que tot el que existeix fora de Déu no posseeix plenament la seguretat del seu ésser, i la *temporalitat* del món expressaria la insuficiència de la realitat creada per a esdevenir sempre²³. Aleshores, segons aquesta

21. Em semblen molt encertades les observacions que sobre aquest tema tan complicat fa G. von RAD, *Teología del Antiguo Testamento I*, Salamanca 1978, pp. 441-445 i 506-508; *Teología del Antiguo Testamento II*, Salamanca 1980, pp. 131-147. Cf. també H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca 1975, pp. 117-128.

22. Cf. MOURoux, *El misterio* 41.- Tanmateix aquesta identificació entre *intel·ligibilitat* i *temporalitat* introdueix una mena d'*a priori* metafísic que extorsiona els conceptes bíblics de temps i d'eternitat i que sembla que està en contradicció amb la ciència (cf. J.-M. RIAZA, *Ciencia moderna y filosofía*, Madrid 1935, pp. 9-28).

23. Cf. MOURoux, *El misterio* 42.

explicació, l'única realitat creada seria el *nunc praesens*, continuat indefinidament i sostingut per l'eternitat²⁴.

És cert que la Bíblia afavoreix l'explicació d'una mena de *relació vertical* entre el Déu Etern i els esdeveniments temporals²⁵. Però no és menys cert que la categoria bíblica de *començament* fa que el *primer moment* de la realitat creada tingui una especial significació que, evidentment, caldria clarificar, sempre des de la perspectiva de l'Acte Creador.

Atès que l'Acte Creador no solament fonamenta la *creaturitat* sinó que constitueix també la *temporalitat* de la realitat creada, cal fer-nos aquesta pregunta clau: quina és l'especificitat del *primer moment* de la realitat creada? Què vol dir exactament el *bereshit* de la Bíblia?

Si es parla d'un *primer moment* es vol dir que hi ha hagut una primera intervenció del Déu Etern, que fa d'aquest *primer moment* l'«esdeveniment» *temporal primer*. Perquè és *primer*, vol dir que «abans» no hi hauria res, ni tan solament una «eternitat prèvia» a la «temporalitat», de la qual fos com el fruit. Perquè és *esdeveniment*, vol dir que aquest *primer moment* seria el *do* del «temps» a la realitat creada, per tal que esdevingui, passant per la vida i la consciència humanes, plenament *salvada*.

En tot cas, l'anàlisi d'aquest *primer moment* ens ha de portar a preguntar-nos sobre l'especificitat que l'Acte Creador li ha donat, per tal que esdevingui el primer moment de tota la realitat creada.

b) L'Acte Creador del Déu Etern

El *bereshit* del primer llibre de la Bíblia qualifica l'origen radical de l'univers en dues direccions: «abans» del «temps» només hi ha l'Acte Creador, que destrueix el no-res i al seu lloc estableix *tota* la realitat creada d'una existència, alhora *donada* i *autònoma*, i que transcendeix sempre la realitat creada; però també: la categoria bíblica de *començament* fa que la realitat creada es trobi sempre en una situació permanent i progressiva de començament. Déu no sols

24. Cf. MOURoux, *El misterio* 43. L'autor recorda (p. 45) el conegut text de *sant Pere Damia*, *De divina omnipotentia*, c. 6, on s'afirma la coexistència dels tres moments del temps amb l'eternitat.

25. Cf. MOURoux, *El misterio* 15.

és el creador de la realitat creada, sinó que també és l'autor del començament de totes les coses.

En principi, sembla que la Bíblia suggereix dues coses. D'una banda, en afirmar la llibertat i la sobirania de l'Acte Creador, atribueix a l'Acte Creador l'origen de la *creaturitat* de la realitat creada²⁶. De l'altra, en afirmar que «en el principi Déu va crear el cel i la terra», atribueix a l'Acte Creador l'origen de la *temporalitat* de la realitat creada²⁷.

Aleshores, la *creaturitat* caldria pensar-la com el fruit de la llibertat creadora de Déu que estableix allò creat com a *diferent*. En aquest sentit, el «temps», com a *primera criatura* de Déu, seria allò creat com a absoluta-ment diferent de l'eternitat.

Però, si s'ha de respectar la *diferència* de la realitat creada respecte al Déu Etern, cal també assegurar la permanència de la realitat creada respecte a l'eternitat de Déu.

Dir, doncs, que Déu és l'autor del començament de totes les coses planteja un segon problema: d'on li ve, a la realitat creada, la continuïtat en l'ésser? Evidentment, no d'ella mateixa, sinó de l'Acte Creador! Però la pregunta és: com intervé l'Acte Creador per tal d'assegurar la *permanència en l'ésser* de la realitat creada?

c) L'Acte Creador i l'instant etern

Si bé cada un dels instants del temps porta en si mateix el destí inexorable de la seva caducitat i, a més, assenyala l'envelliment progressiu de la realitat creada, no per això cal témer que el «temps» imposi la seva llei a l'ésser fins al punt de fraccionar-lo i de reduir-lo a l'aparença fenomènica de l'instant present. La Bíblia afirma la *continuïtat creadora* de Déu que garanteix la permanència en l'ésser

26. L'Acte Creador és sobirà i lliure, és a dir, etern. O, dit d'una altra manera, l'Acte Creador, que esdevé en la unitat d'ell mateix, estableix una *realitat nova*, que és la realitat creada, precisament *com a creada*. L'Acte Creador no estableix una relació *amb* la realitat creada, sinó que constitueix allò creat com a creat i estableix la relacionalitat *en* la realitat creada: i, per això mateix, l'efecte de l'Acte Creador no pot ser res més que l'esdeveniment d'ell mateix com a fonament de la *creaturitat* d'allò creat.

27. Des d'aquesta perspectiva, el *primer moment* rep de l'Acte Creador la virtualitat de ser «el primer». La intervenció del Déu Etern en aquest *primer moment* consistiria a donar-li la *germinalitat* de tota la realitat creada, com a *quelcom que ha de madurar*. És a dir, el *primer moment* portaria inscrit, no d'una manera lògica sinó en virtut de l'Acte Creador, l'esquema de la successió o desenvolupament temporal de la realitat creada, en el sentit de significar la *creaturitat* de la realitat creada com a *sempre nova, sempre rebuda*.

de la realitat creada i, al mateix temps, atribueix aquesta permanència en l'ésser precisament a la *temporalitat*.

L'Acte Creador, tot i configurar específicament el *primer moment* de la realitat creada, continua establint «allò diferent» com a *successió*, és a dir, com a *temporalitat*. La Bíblia assegura la permanència de la realitat creada, en tant que concep la *temporalitat* des de l'*autocomunicació* del Déu etern.

Però la Bíblia no concep la permanència en l'ésser de la realitat creada talment com si la continuïtat de la realitat creada quedés garantida per l'eternitat de Déu, puntual i permanent. Si fos així, la realitat creada seria com una mena de sèrie ininterrompuda de moments indivisibles, sense connexió interna entre ells, l'autenticitat dels quals dependria exclusivament de l'eternitat de Déu, que els constituiria com a esdeveniments d'un procés temporal: tots els moments serien iguals, des del primer al darrer.

La duració de la realitat creada, garantida per la continuïtat creadora de Déu, s'explica per la presència en cada un dels instants del temps del *primer moment* que es trasllada constantment d'un instant a l'altre sense perdre res de la seva eficàcia, sempre gràvid de temps i de món.

La Bíblia, però, no considera la permanència de l'ésser de la realitat creada en forma d'una successió indefinida. La Bíblia contempla una permanència en l'ésser sense successió: una mena de *nunc praesens* en forma d'instant etern. En virtut de l'acció escatològica de Déu (que serà com una nova creació: una intervenció diferent de Déu en el temps creat), el *primer moment* s'aturarà en el darrer instant del temps per a conferir a la realitat creada una existència per sempre.

Aquest instant etern és, doncs, un *temps en plenitud*. El Nou Testament sap que la «plenitud del temps» ja ha arribat i vincula aquesta plenitud a l'*avui* del Ressuscitat, que és l'únic «ara mateix» de la salvació; però el Nou Testament espera encara un darrer instant del temps de la creació i dels homes, vinculat al Retorn del Ressuscitat, on l'«ara mateix» serà plena realitat.

Des d'aquesta perspectiva, el Nou Testament avança l'«ara mateix» del darrer instant del temps del món i dels homes al moment de la mort de cada home: «avui seràs amb mi al paradís» (Lc 23,43). En aquest sentit, l'«ara mateix» dels benaurats és entès per la fe cristiana com un ingrés en l'eternitat de Déu, sense que, per això, aquest ingrés suposi la pèrdua de la temporalitat de la criatura.

2. La reflexió creient sobre el temps i l'eternitat

Tornem, però, a l'escolàstica. El «temps» és contemplat des de la perspectiva aristotèlica del *numerus motus secundum prius et posterius*²⁸. I sant Tomàs dirà que adquirim la noció de temps pel fet de comptar l'«abans» i el «després» del moviment²⁹.

Evidentment, el que es pretén és elaborar una definició del «temps formal», és a dir, del «temps» com a *mesura del moviment*, realitzada per la intel·ligència, mitjançant una unitat arbitrària. Però implícitament, se suposa i es recolza la noció de «temps real», és a dir, del «temps» com a *evolució continuada de l'univers*, i la noció de «temps pur», entès com l'*esdevenir pur*. D'aquesta manera, seguint el model de «mesura», s'arribava a la noció de la *temporalitat*, identificada amb la *creaturitat*³⁰.

En tot cas, és cert que els diversos tractats *De tempore* del segle XIII³¹ introdueixen unes consideracions que es distancien perillósament de l'esquema bíblic³² i patrístic³³.

28. *Phys* IV, c. 11, n. 12.

29. *Summ theol* I, q. 10, a. 1.

30. Cf. *Summ theol* I, q. 9, a. 2; q. 10, a. 4, ad 3.

31. Cf. CHÉNU, *L'Évangile dans le temps*, Paris 1964. L'autor, però, està convençut que aquests tractats, en el fons, resten fidels al pensament bíblic: hi ha un refús generalitzat de la teoria grega de l'etern retorn, i el temps és presentat, no com una successió neutra d'instants juxtaposats, sinó com una seqüència orgànica, que respon a una unitat originària que un dia serà «revelada».

32. M'ha semblat interessantíssima la discussió sobre temps i eternitat entre F. BURI, H. OTT i J.-M. LOCHMAN, en el llibre *Dogmatik im Dialog*, Gütersloh 1973, pp. 220-230, i els seus respectius punts de vista.

33. La influència de la filosofia platònica en els Pares fa que el «temps» sigui pensat des de la perspectiva de la «creació» eternament actualitzada (cf. R. ARNOU, *Platonisme des Pères*, dins *DTC* 24, 2348-2359). Teòfil d'Antioquia, però, acusa els seguidors de Plató de fer la matèria «co-eterna» amb Déu (*Ad Autolyicum* 2, 4; PG VI 1051-1054); d'altra banda, la literatura antignòstica insisteix en la fe en un Déu Creador del món (cf. *Ireneu*, *Adv haer* 2; PG VII 836-844). Sant Atanasi (*Oratio de Incarnatione Verbi* 2; PG XXV, 100-102) es distancia definitivament, en aquesta matèria, del platonisme.

Sant Gregori Nissè (*Contra Eunomium* I; PG XLV 365-368) inicia una veritable «teologia del temps», i ho fa assenyalant la impossibilitat d'una mesura comuna entre el Déu infinit i el món limitat: el «temps» procedeix del Déu Etern que, com a Creador, estableix els «límits» de la realitat creada, tot restant ell mateix sense límits i, per tant, totalment inaccessible a la intel·ligència humana. Els diversos tractats exegètics *In hexaemeron* insisteixen en el mateix sentit. Sant Joan Crisòstom, en les seves homilies sobre el Gènesi (PG LIII, 29ss), defensa vigorosament la *creatio ex nihilo* per tal d'excloure qualsevol interpretació de l'eternitat de la matèria. Quant a sant Agustí, cf. MOUROUX, *El misterio* 19, i també J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris 1963, i Ch. BOYER, *Essais sur la doctrine de saint Augustin*, Paris 1932.

a) Déu, mesura de la creació

L'escolàstica recull la doctrina bíblica que parla del Déu Etern com a *mesura* de la creació³⁴. En concret, *sant Tomàs* recull la tradició bíblica i patristica del Déu, mesura de la creació, accentuant el caràcter lògic de la fonamentació divina respecte a la realitat creada³⁵: Déu és la mesura fonamentadora i creadora de tots els éssers, segons la seva intel·ligibilitat i la seva perfecció, segons la seva essència i existència; és la mesura del seu desenvolupament i del seu acabament per la orientació vers el seu propi fi que els comunica tot creant-los. És la mesura d'aquest moviment mitjançant el qual els éssers, d'una manera diversa, cerquen d'assolir-la per la realització del seu propi fi.

Des d'aquesta perspectiva, l'eternitat de Déu, entesa com la captació universal del pensament diví sobre la criatura, esdevé la mesura de la realitat creada³⁶.

D'acord amb aquest principi, la reflexió escolàstica investiga la relació entre el *nunc praesens* i l'eternitat de Déu.

Sant Tomàs segueix aquesta mateixa tradició: l'eternitat *praesentialiter adest* en cada temps i en cada instant del temps³⁷: l'eternitat *conté* tots els temps i per això coneix les coses presents, passades i futures, «temporalia intemporaliter cognoscit»³⁸.

La influència, però, de l'aristotelisme obligarà a precisar millor les relacions entre el temps i l'eternitat.

b) La duració de la realitat creada

Sant Tomàs defensava la *temporalitat* del món, però entenia aquesta «temporalitat» com una *multitudo mensurata per unum* i, per tant, com un *finitum actu*, segons la cèlebre expressió de la qüestió setena del primer llibre de la *Summa*.

Tanmateix, impressionat pel consens unànim dels antics i per

34. Cf. MOURoux, *El misterio* 22-24. L'autor, més endavant, explica des d'aquesta mateixa perspectiva la doctrina del IV Concili del Laterà i la del Vaticà I (pp. 33-34).

35. *De ver* qq. 2 i 23; *Summ theol* I, qq. 3 i 21; *Summa c.g.* I, cc. 28 i 44.

36. Cf. MOURoux, *El misterio* 40. L'autor cita a favor de la seva interpretació *sant Ireneu*, *Adv haer* IV, 38 (p. 42).

37. *Summa c.g.* I, c. 66.

38. *De ver* q. 3, a. 3., ad 1.; *In I Sent* d. 38, ad 3.

l'autoritat d'Aristòtil, que afirmava l'eternitat de la matèria i del cosmos, distingeix entre «creació» i «duració» del món corporal³⁹: aquesta podria molt ben ser «eterna», sense que per això deixés de ser «successiva», és a dir, sotmesa a la radicalitat de l'Acte Creador, que introdueix una doble dependència en la realitat creada: una dependència metafísica respecte al Déu Creador —la *creaturitat*— i una dependència cronològica respecte al primer instant —la *temporalitat*—⁴⁰.

Sant Tomàs afirma que la «successió» pertany a l'*ipsum tempus* (a. 1, ad 5). Hi ha una correspondència entre el *tempus* i el *motus* i entre el *nunc temporis* i el *mobile* (a. 4, ad 2), i expressa aquesta mútua dependència dient: «nulla alia res sit duratio, quia non est suum esse» (a. 2); i també: «Est ergo ratio unitatis temporis, unitas primi motus, secundum quem, cum sit simplicissimum, omnes alii mensurantur. Sic ergo tempus ad illum motum comparatur non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam accidens ad subiectum; et sic ab eo recipit unitatem» (a. 6); i afegeix: «nec omnia temporalia simul incipiunt, et tamen omnium est unum tempus, propter primum quod mensuratur tempore» (a. 6, ad 3).

Ve a dir, doncs, que la «duració eterna» del món mai no seria la «duració de l'eternitat», que és la mesura de l'«ésser permanent» (a. 4), del «totum esse suum simul habens» (a. 1)⁴¹: el Déu Etern no és mesurat de cap manera (a. 2, ad 3)⁴²; si bé l'eternitat és la mesura de tota «duració», ho és *excedens, non coaequata*, és a dir, conté *simpliciter* la perfecció que es troba d'una manera dividida en les coses temporals⁴³.

Sant Bonaventura ho diu d'una altra manera: «nunc aeternitatis nominat illam durationem quantum ad simplicem simultatem, aeternitas vero quantum ad interminabilem». El Seràfic explica el «temps» com a *aeternitatis vestigium*. El *decursus mundi* és l'*universum tempus* i la *distinctio omnium temporum* es troba *seminaliter* en la *prima mundi conditione*⁴⁴. En tot cas, entre la duració de l'univers creat i la duració de l'eternitat divina només hi pot haver una *simultaneïtat* inadequada⁴⁵.

En qualsevol cas ressona en la reflexió escolàstica la convicció bíblica segons la qual l'*eternitat* de Déu no vol dir ruptura respecte al temps, sinó més aviat presència fonamentadora de la permanència

39. Cf. F. van STEENBERGHEN, *Ontologia*, Madrid 1957, p. 276.

40. *Summ theol* I, q. 10.

41. Cf. *Summa c.g.* I, c. 15.

42. Cf. *In I Sent* d. 8, q. 2, a. 1.

43. Cf. *In I Sent* d. 19, a. 1.

44. *De Trin* q. 5, a. 1; *Brev* prol 2 i II, c. 1 (Cf. V. C. BIGI, *La dottrina della temporalità e del tempo in S. Bonaventura*, dins *Ant* 39 (1964) 436-438).

45. Cf. STEENBERGHEN, *Ontologia* 279-280.

de la *temporalitat*, la duració de la qual s'identifica amb la de la realitat creada i es concentra en la densitat específica de l'*instant humanament viscut*. Des d'aquesta perspectiva, l'escolàstica tirarà endavant la reflexió sobre l'*eternitat participada* com a forma d'existència dels benaurats al cel.

3. La «duració dels benaurats», segons la «*Benedictus Deus*»

Malgrat la imperfecció d'un llenguatge que parla d'un «anar immediatament al cel», propi dels homes que moren en gràcia de Déu, no hi ha dubte que la reflexió escolàstica més seriosa, tot i que no va poder alliberar-se d'una certa representació conceptual localista, vol dir-nos el següent: que a l'hora de la mort es dona un canvi qualitatiu en l'existència de l'home, en el sentit que «després de la mort» no hi ha més «duració cronològica», però es vol també afirmar que la «duració postmortal» de cap manera no s'identifica amb l'eternitat divina entesa com un *totum simul*.

La constitució *Benedictus Deus*, en aquest aspecte, no fa res més que recollir la reflexió creient de l'època: i tampoc el document no introdueix cap mena de novetat respecte a l'*opinió* que condemnava, atès que en la polèmica sobre la visió beatífica mai no es va discutir si després de la mort continuava o no la temporalitat pre-mortal.

Però no oblidem que el cel de Joan XXII no era un cel dinamitzat per la visió beatífica de Déu, sinó un cel sostingut per la protecció de la Humanitat glorificada del Crist: un cel, per tant, en el qual s'introduïa una «duració temporal», respecte a l'esdeveniment final de la Parusia, d'una *densitat diferent* de la que cal esperar per a la situació autènticament escatològica provocada per la resurrecció de l'últim dia. Segons Joan XXII, l'*interval temporal* entre la mort i la resurrecció exigia la intervenció de l'Església militant⁴⁶.

La *Benedictus Deus*, tot condemnant l'*opinió* de l'ajornament de la visió beatífica, vol dir: entre la mort —o bé, entre l'acabament del purgatori⁴⁷— i la resurrecció no resta cap altra temporalitat que la

46. Sabem què volia dir aquesta expressió en temps de la polèmica: volia dir que els benaurats estan subjectes a la intervenció de la *sacra potestas*, dipositària del fonament estructurador de l'*ordo rerum*!

47. En la meua tesi doctoral defenso que, en virtut de la dinàmica del document, el purgatori no pot ser entès com una «duració diferent» del cel dels benaurats, tot i que la representació conceptual presenti el purgatori com una situació «anterior» a la situació de la benaurança.

que és pròpia de la criatura⁴⁸, temporalitat, d'altra banda, que no experimentarà cap mena de canvi qualitatiu en virtut de la resurrecció corporal.

Des d'aquesta perspectiva, l'«ara mateix» dels benaurats, de la *Benedictus Deus*, és molt més que l'afirmació dogmàtica sobre l'actual visió beatífica dels benaurats, *mox post mortem* o *mox post purgationem factam*. Al meu entendre, l'«ara mateix» dels benaurats qualifica teològicament la «duració dels benaurats» com a dependent de l'activitat escatològica de Déu en el Crist ressuscitat, amb la qual cosa es potencia el *darrer instant de la temporalitat cronològica d'una persona* com a autèntic *instant fronterer amb l'eternitat*.

Tanmateix, cal recordar que el document no pretén d'afirmar que el moment de la mort sigui pròpiament el moment escatològic: l'«ara mateix» dels benaurats no és aquell «ara mateix» que produirà la renovació de totes les coses, a la fi dels segles.

L'«ara mateix» del document és aquest: ara mateix hi ha uns *beati possidentes*, per als quals ha esdevingut, d'una manera definitiva, la retribució essencial de la vida eterna. És, doncs, un «ara mateix» que coincideix, de totes maneres, amb el «temps» de l'Església⁴⁹.

Però, per la mateixa raó, l'«ara mateix» dels benaurats planteja una qüestió respecte a la «fe conscient» de l'Església —els *credenda*— en el sentit que sembla que ha de quedar afectada per la presència *pertorbadora* de l'«ara mateix» dels benaurats, en allò que aquesta fe —la *fides Ecclesiae*— posseeix com a característica de l'*status viatorum* de l'Església pelegrina.

Vull dir, doncs, que és lícit que ens fem aquesta pregunta: què significa per als *beati spectantes* l'«ara mateix» dels benaurats?

B. L'ESTRUCTURA HISTÒRICA DE LA «FIDES ECCLESIAE»

És cert que una lectura *actual* de la *Benedictus Deus* no deixa de produir una rara sensació: la sensació que l'«ara mateix» del document introdueix un *element pertorbador* en el *temps-que-passa*. De

48. Al meu entendre, és injust de voler fonamentar la doctrina de l'*estat intermedi de les ànimes separades naturalment immortals* en el document: ho demostro àmpliament en la meua tesi doctoral.

49. Cf. el meu article dins *RCat* VIII/2 (1983) pp. 392-396.

fet, si aquest «ara mateix» fos l'«ara» de l'*éschaton* —en el sentit que el «moment escatològic» fos el «moment de la mort»—, aleshores el *temps-que-passa*, que corre inexorablement vers la fi, marcat per la *mortalitat* que el caracteritza, sofriria la conflictivitat i la contradicció de l'«ara» escatològic dels benaurats.

Una lectura *actual* d'aquest tipus donaria, en part, la raó a la tesi bultmanniana que considera l'*éschaton*, no com el final de la història, sinó com el «final de l'individu»: naturalment, Bultmann no fa referència al «moment» de la mort, com a «moment escatològic», sinó al «moment de l'autocomprensió humana des de la Paraula»⁵⁰. Una lectura *actual* d'aquest tipus negaria el caràcter globalitzador del «futur escatològic», que ha d'incloure el futur de l'home i el del món⁵¹.

Em sembla clar que el *temps-que-passa* és insuficient per a sostenir el caràcter salvífic de la història, la qual alimenta la seva especificitat salvífica del «futur escatològic» autènticament «conclusiu» de la mateixa història. L'«ara mateix» escatològic en el «moment de la mort» deixaria sense sentit la història de la salvació⁵².

No és aquesta la significació de l'«ara mateix» dels benaurats. Però des de la perspectiva de la historicitat humana, el problema que la «definició» de la *Benedictus Deus* planteja fa referència al nucli mateix de l'esdevenir humà, atès que l'home, en tant que ésser històric, *necessita* el «futur» com a *possibilitat de salvació* del seu propi ésser. En aquest sentit, la pregunta és: què significa, per a aquest «futur» de l'home, la «definició» de l'«ara mateix» dels benaurats?

Diria que el punt de partença d'aquest plantejament —tal com fa encertadament Bultmann— seria el següent: l'home *no és*, l'home *esdevé*, la seva *veritat* es troba sempre al seu davant; és el «futur» el que li dóna la possibilitat d'esdevenir. Però l'home, com a pecador, ha perdut el «futur», la història ja no li serveix en ordre a la constitució del seu ésser humà:

50. Les ressonàncies d'aquesta tesi, que afecta la totalitat de la dogmàtica cristiana, han provocat judicis severíssims, com és ara el de RATZINGER en *Teologia e historia*, Salamanca 1972, p. 47.

51. Cf. RAHNER, *Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas*, dins *Escritos de Teología IV*, pp. 411-439. MOLTSMANN, en *Teología de la Esperanza*, Salamanca 1969, p. 89, escriu: «Sin una escatología cosmológica no se puede hablar de la existencia escatológica».

52. Dins *Mysterium Salutis I/1*, pp. 62-68, pot trobar-se una formulació més exacta d'aquest problema. Cf. també SCHILLEBEECKX, *Dios futuro del hombre*, Salamanca 1971, p. 50. Segons RATZINGER, *Teología* 24-28, les respostes de Bultmann, de Dodd i de Moltmann serien insuficients.

només la Paraula de l'esdeveniment Crist dona una nova existència a l'home, oberta a la llibertat, i és aquesta Paraula l'únic «futur» de l'home.

El plantejament del problema és correcte. El «futur» *encara no és*⁵³: i és el «futur» el destinatari de la *possibilitat de salvació* de l'ésser humà.

En efecte, l'«ara mateix» és el pam de terra des d'on l'home pensa, decideix, estima, viu; i és damunt aquest «ara mateix» on gravita, no sols l'eternitat del Déu vivent, sinó també l'«ara mateix» dels benaurats. L'home reconeix que és *contingent*: que està ferit per la sageta del «temps» que el traspasa i el depassa, i que té les seves arrels terra endins, que el xuclen, deixant-lo exhaust i inservible. L'home estima aquest «pam de terra de l'ara mateix» i el vol salvar: i, per salvar-lo, li confia la tasca de recordar anticipadament el «futur».

«Futur» de l'home i situació dels *beati spectantes*, en el fons, coincideixen, en tant que l'home, quan *s'obre a la fe*, accepta lliurement l'*obra de l'Esperit* en el món i s'adhereix al testimoni col·lectiu de l'*experiència de l'Esperit*, concep la sospita que són moltes les coses que s'ha deixat robar a nivell de perfecció ontològica, i que només la *fides Ecclesiae* pot apropar-lo al «misteri» de l'ésser en tota la seva plenitud.

En aquest sentit, la *fides Ecclesiae* no pot deixar de proclamar l'*éschaton* com a realitat darrera on es donarà l'encontre amb la veritat total i amb l'essencialitat integradora, i només la fe pot oferir a l'home la *possibilitat de salvació* del seu «ara mateix»⁵⁴.

53. «Encara no és», però es troba d'alguna manera inscrit en el present. MOLT-MANN, en *El experimento esperanza* (Salamanca 1977), que vol ser una mena de rèplica al *Das Prinzip Hoffnung*, de Bloch, parla dels «mites de l'esperança» (pp. 28-32), on veu «los bosquejos anticipadores y estímulos de nuestra propia fantasía viva» (p. 38), que Déu mateix ha establert en l'experiment home i en l'experiment món (p. 41). El mateix autor ha tractat aquest tema de la *utopia* en el seu llibre *Teología de la Esperanza* (pp. 455-461), on cita (p. 460) les importants reflexions de Kolakowsky sobre «las peculiares significaciones de lo 'posible' y de lo 'imposible'». Cf. també Ll. DUCH, *Esperança cristiana i esforç humà*, Montserrat 1976, p. 41.

54. Sobre aquesta matèria, cf. en el número extraordinari de *Concilium* 1974, els punts de vista de J. Lescauwat (p. 10), de J.-P. Jossua (p. 48) i de P. Schoonenberg (p. 68). *L'experiència històrica*, que neix d'un *fet passat* en el qual Déu ha intervingut, és el lloc de l'*experiència de l'Esperit*. Però aquesta *experiència històrica* pot ser explicada de moltes maneres. Bultmann ho fa així: l'home està estructurat en forma de pregunta sobre ell mateix, i en la pregunta sobre la seva existència sorgeix la pregunta sobre Déu; la revelació interpel·la l'home, perquè s'entengui ell mateix des de l'obra salvífica de Déu, obrada en el Crist: i això és la fe. Bultmann, doncs, interpeta l'*experiència històrica* inherent a l'acte de fe com l'*actualitat del kerygma*, que fa present en el creient el *passat* i l'introdueix en la *definitivitat escatològica*.

Val a dir que Bultmann reivindica el concepte bíblic de Déu com el Déu de la història en tant que la dirigeix vers l'acompliment escatològic (cf. *Historia y escatología*, Madrid 1974, p. 101); però la història és quelcom subjectiu i vinculat a les lliures decisions de l'home (*ib.*, aa. 38. 44. 52-53). Bultmann acaba dient: «En la fe el

La historicitat de la *fides Ecclesiae* no podia ser exclosa de l'horitzó de la *Benedictus Deus*, i certament no ho va ser, d'exclosa, atès el moment de la teologia oficial de l'època.

1. La «*fides Ecclesiae*» i el «moment escatològic»

La *fides Ecclesiae* és, certament, quelcom semblant a una *consciència col·lectiva*, fruit d'un esdeveniment originari i originador —la resurrecció de Jesucrist d'entre els morts—, i inserida en la dinàmica pròpia i específica d'aquest esdeveniment. Però la *fides Ecclesiae* és molt més: és el do de Déu *in sinu ecclesiae*, do que és presència de Jesucrist com a revelador del Pare *in fide*, mitjançant l'acció de l'Esperit Sant sobre els creients⁵⁵.

Des d'aquesta perspectiva, la *fides Ecclesiae* és ella mateixa una situació dinàmica, originada pel do de Déu i compartida pels homes que lliurement l'accepten i la transmeten, situació que suposa l'existència d'un *estadi de plenitud*, del qual rep la seva específica consistència.

L'«obra del ministeri» en l'Església és «per anar construint el cos del Crist, fins que tots ens trobem com a terme en la unitat de la fe i del ple coneixement del Fill de Déu, en l'estat d'home perfecte, en el complet desenrotllament del Crist» (Ef 4,12-13).

En aquest procés, els creients, «ben fonamentats i afermats en la fe» (Col 1,23), esdevenen l'Església, «que és el seu cos, la plenitud d'aquell qui és plenitud total del tot» (Ef 1,23): «perquè en ell habita corporalment tota la plenitud de la divinitat, i vosaltres esteu associats a la plenitud en ell, que és el cap de tot principat i de tota potestat» (Col 2,9-10). I, «quan el Crist, la nostra vida, es manifestarà, també vosaltres us manifestareu amb ell en plena glòria» (Col 3,4).

Tot això l'escolàstica ho sap. Per això l'escolàstica explica la *fides*

cris­tiano ha tomado posición más allá de la historia, que Jaspers y otros tratan de encontrar, pero como quien está desprendido de la historia... En cada presente tuyo está el sentido de la historia, y no puedes verle como espectador, sino sólo en tus decisiones responsables. En cada momento dormita la posibilidad de ser el momento escatológico» (pp. 167-168).

55. El pare Alfaro insisteix constantment en aquest tema, i concretament en el seu article de *Mysterium Salutis* III/1, pp. 671-753, de contingut cristològic. Aquesta perspectiva de la *fides Ecclesiae* no ha estat suficientment valorada, fins i tot en *sant Tomàs* en la seva explicació de la relació entre la *fides Ecclesiae* —els *credenda*— i la *visio Dei*. No podem oblidar, però, que *sant Tomàs* té present la dimensió col·lectiva i comunitària de l'Església i del cel, en tant que en el pensament del sant no manca mai la idea de la perfecció com a col·lectivitat plural (cf. *Summ theol* I, q. 47, a. 1).

Ecclesiae a partir del creixement del Cos del Crist i situa el terme d'aquest creixement (tal com és anunciat en Ef 2,21 i 4,12-13 i en Col 2,19) en el «moment escatològic» de la fi dels temps.

a) *La «corporeïtat» de la «fides Ecclesiae»*

És prou sabut com l'escolàstica explica el misteri de l'Església a partir del concepte cristològic de la *gratia Capitis*, explicació que perdura fins a l'època de la teologia oficial avinyonesa, malgrat l'accent divers del seu tractament⁵⁶. El *corpus Ecclesiae* és el *corpus* d'un *caput* que és Jesucrist, el qual, en la seva humanitat santíssima, és «principi instrumental» de la gràcia.

Sant Tomàs raona d'aquesta manera: tota l'activitat santificadora de Déu es realitza mitjançant el Crist⁵⁷, que posseeix la plenitud de la gràcia⁵⁸ i actua com a instrument de la causa principal que és Déu⁵⁹. La realitat teàndrica, produïda per l'encarnació del Verb, fa del Crist el *caput totius gratiae*⁶⁰.

Des d'aquesta perspectiva, el Verb encarnat és el *caput* d'una «humanitat nova», que rep de Déu una «vida nova», orientada vers Déu i que retorna a la intimitat amb el Pare; és a dir, el *Caput Ecclesiae*. *Sant Tomàs* contempla l'*opus incarnationis* com el mitjà a través del qual l'«homo, qui est ultimo creatus, circulo quodam in suum redit principium»⁶¹; per això diu: «Et quia Christus in omnes creaturas rationales quodammodo effectus gratiarum inluit, inde est quod ipse est principium quodammodo omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse: unde, sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur»⁶². I afegeix: «In Christo bonum spirituale non est particulatum sed est totaliter et integrum, unde ipse est totum Ecclesiae bonum»⁶³.

56. En temps de Joan XXII la teologia oficial avinyonesa, per tal d'assegurar la corporeïtat de la *fides Ecclesiae*, va recórrer també i principalment a l'activitat jurídica de la *sacra potestas*. *Sant Tomàs* insisteix en la comunió divinitzant amb Déu, en tant que conjunt i unitat sobrenatural per la gràcia, és a dir, com a *effectus gratiae* mitjançant el Crist; i per això anomena aquest *opus gratiae* «*Corpus Christi*» i «*societas sanctorum*», sense excloure d'ell, a aquest nivell, la nota de la visibilitat o d'estructura jeràrquica.

57. *In IV Sent.*, d. 49, q. 4, a. 3, ad 4.

58. *Summ theol III*, q. 8, a. 5.

59. Cf. J. HAMER, *La Iglesia es una comunión*. Barcelona 1965, pp. 70-71.

60. Sobre la causalitat de la humanitat del Crist, cal llegir les qq. 27 i 29 del *De ver.*, a més de les qq. 7 i 8 de la *III pars* (cf. Y. M.- J. CONGAR, *Ensayos sobre el misterio de la Iglesia*, Barcelona 1959 pp. 55-57).

61. *Comp theol I*, 201.

62. *De ver.*, q. 29, a. 5.

63. *In IV Sent.*, d. 49, q. 4, a. 3, ad 4. Val a dir, però, que quan *sant Tomàs* parla de la «humanitat» del Crist no pensa en quelcom abstracte, sinó en els *acta et passa Christi*, els quals són els instruments de la seva divinitat i causen la gràcia en

La *capitalitat* del Crist constitueix l'Església com a *communitas fidelium*, la qual cosa no vol dir que quedin exclosos de la *incorporació* a Crist els qui *actu non uniuntur ei per fidem*. El que es vol dir és que la *incorporació* a Crist produeix sempre una *corporeïtat* que és, anuncia o perfecciona la *corporeïtat de la societat visible sacramental que és l'Església*. La *fides* i els *fidei sacramenta* produeixen l'única *incorporació* al *Christus Caput*⁶⁴.

El Verb encarnat, tot i que d'alguna manera ha de ser considerat *caput* dels àngels⁶⁵, és pròpiament el *caput* de tots els homes, en el sentit que cada home troba en el Crist la seva plena realització.

Sant Tomàs ho explica mitjançant la categoria antropològica de la *imago Dei* com el *reditus creaturae rationalis in Deum*, que es realitza segons els diversos graus de pertinença i d'assimilació al Crist: «Christus est caput omnium hominum, sed secundum diversos gradus... secundum totum tempus mundi... Primo enim et principaliter est caput eorum qui uniuntur ei per gloriam; secundo eorum qui uniuntur ei per caritatem, tertio eorum qui actu uniuntur ei per fidem, quarto eorum qui ei uniuntur solum in potentia nondum reducta in actum»⁶⁶.

Heus aquí com, des de la perspectiva de la *gratia Capitis*, la *fides Ecclesiae* havia de ser considerada com l'element integrador i dina-

nosaltres (cf. *Summ theol III*, q. 8, a. 1, a més del pròleg a aquesta *III Pars*). Sant Tomàs afegeix: atès que la causalitat instrumental salvífica de la humanitat del Crist es realitza mitjançant els diversos actes de la seva vida psíquica, la condició de *caput ecclesiae* del Verb encarnat exigeix les «opera virtuosa... ad imitationem Christi» dels fidels (*Summ theol III/II*, q. 124, a. 5, ad 1; cf. CONGAR, *Ensayos* 59-60).

64. La *incorporació* dels fidels a Jesucrist es realitza «per fidem et fidei sacramenta» (*De ver.*, q. 27, a. 4; q. 29, a. 7). Sant Tomàs considera que els sacraments són el «bonum commune totius Ecclesiae» (*Summ theol III*, q. 66, a. 3); i afegeix: «Apostoli et eorum successores sunt vicarii Dei quantum ad regimen Ecclesiae constitutae per fidem et fidei sacramenta. Unde sicut non licet eis constituere aliam Ecclesiam, ita non licet eis tradere aliam fidem neque instituere alia sacramenta» (*ib.*, q. 64, a. 2, ad 3).

Sant Tomàs entén que els sacraments són una mena de continuació de l'encarnació: «... in quibus operatur virtus passionis Christi» (*Exp in Symb.*, 10), i per això parla dels «sacramenta humanitatis eius» (*Summ theol III*, q. 80, a. 5) i diu que «oportet quod virtus salutifera a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta derivetur» (*ib.*, q. 62, a. 5); de fet «de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, id est sanguis et aqua, quibus est Ecclesia instituta» (*Summ theol I*, q. 92, a. 3). L'Església, constituïda «per fidem et fidei sacramenta» esdevé una realitat visible, en tant que mitjà de realització i de construcció del cos del Crist (cf. CONGAR, *Ensayos* 64-65).

65. Sant Tomàs diu: Crist és *caput* dels àngels «non tamen ita proprie» (*In III Sent.*, d. 13, q. 2, a. 2), perquè entre Crist i els àngels no hi ha «conformitas naturae» (*Comp theol*, 214).

66. *Summ theol III*, q. 8, a. 3.

mitzador del creixement del Cos del Crist en tant que *communio fidelium*.

Tanmateix, la influència nominalista, d'una banda, i la creixent preocupació pel paper teològic de la *sacra potestas*, de l'altra, varen provocar una autèntica ruptura en l'eclesiologia de finals del segle XIII i de començaments del XIV. L'Església d'aquesta nova eclesiologia és més una *societas* que una *communio*, i la *fides* perd el seu caràcter dinàmic, sobretot en relació amb l'Església celest, una relació que Joan XXII amb la seva *opinió* l'afirmava des de la terra i no des del cel.

La constitució apostòlica *Benedictus Deus* reflecteix, d'alguna manera, aquest nou estat d'opinió, aquesta nova mentalitat eclesiològica. La *fides Ecclesiae* és substituïda per la *fides prout est theologica virtus*. Amb tot, el *nihilominus* final del document —«*nihilominus in die iudicii omnes homines 'ante tribunal Christi' cum suis corporibus comparebunt, reddituri de factis propriis rationem, 'ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum sive malum'*»— planteja la qüestió de fins a quin punt la *fides Ecclesiae* conservava la relació amb l'esdeveniment final de la Parúsia.

b) *La «consummatio Ecclesiae» en el Dia del Judici*

Com hem dit abans, la tradició escolàstica entenia el «moment escatològic» com el terme del creixement definitiu de l'Església.

Els grans mestres de l'escolàstica havien tractat el tema del «moment escatològic» amb ocasió de l'exegesi de Mt 27,52ss i de 1Cor 15,52, textos que fan referència a la resurrecció dels morts.

La tradició escolàstica situava la resurrecció dels morts al mateix temps per a tothom i a la fi del món, per dues raons: perquè, segons l'esquema *exitus-reditus*, els cossos, que han estat creats *simul in materia*, han de ser glorificats simultàniament⁶⁷; i perquè, segons Job 14,12: *Homo, cum dormierit, non resurget, donec atteratur caelum* i, per això, la resurrecció corporal no pot esdevenir fins que s'acabi el *motus caeli*⁶⁸.

Però era necessària una major precisió. El text de Mt 27,52, o bé havia de ser interpretat com si no es tractés de la resurrecció a la fi dels temps⁶⁹,

67. *Alexandre d'Hales, Quaest disput II, n. 5; Sant Albert, De res II q. 5. Sant Tomàs, In IV Sent, d. 43, q. 1, aa. 3 i 6.*

69. Cf. *Pere de Trabibus, In IV Sent, d. 43, a. 3, q. 1.* - *Sant Tomàs*, que segueix el seu mestre *sant Albert*, sembla que solucioni el problema dient que aquests ressuscitats són *iterum morituri* (*Summ theol III, q. 53, a. 3, ad 2*), però al Comentari

o bé exigia que la fi dels temps fos interpretada com a iniciada en el Crist⁷⁰.

De fet, el «secret escatològic» de Mt 24,36, Ac 1,7 i 1Te 5,2 permetia el recurs a la voluntat de Déu i, més enllà del *ex debito conformitatis ad Christum*, a la categoria de privilegi: el temps de la resurrecció final i de la Parusia pertany a la *potentia Dei* i no cau de cap manera dins els càlculs humans⁷¹.

Tanmateix, d'acord amb l'exegesi que Orígenes fa de Mc 13,32, se suggereix la possibilitat d'interpretar el «moment escatològic» sense una necessària referència a un moment concret del temps: aleshores, l'expressió «in momento, in ictu oculi», de 1Cor 15,52, voldria dir només *in indivisibili temporis*⁷².

Els escolàstics analitzaren les raons que justificuessin la resurrecció dels morts, tots al mateix temps i a la fi del món. Al meu entendre, les millors raons són les de *sant Bonaventura*⁷³ —que d'alguna manera ja es troben en *sant Tomàs* i en d'altres⁷⁴— d'entre les quals la més important és la *consummatio gloriae*.

El rerefons del pensament de *sant Bonaventura* és aquest⁷⁵: els sants, al

(d. 43, q. 1, a. 3, ad 3) més aviat fa una referència a la resurrecció del Crist: «Tamen sciendum est, quod etsi de resurrectione eorum in Evangelio mentio fiat ante resurrectionem Christi, tamen, ut per textum patet, intelligendum est per anticipationem esse dictum... Nullus enim vera resurrectione ante Christum resurrexit, eo quod ipse est primitiae dormientium.»

70. Segons H. J. WEBER, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie*, Freiburg im Br. 1973, p. 305, aquesta seria realment l'opinió de sant Tomàs: la fi del temps ha començat amb el Crist, sense que això vulgui dir que l'ordre temporal quedi alterat i menys anul·lat.

71. Cf., de *sant Tomàs*, *In IV Sent.*, l.c., ad 2.- «Istud non est scibile ab aliqua creatura», diu *sant Bonaventura* (*In IV Sent.*, d. 48, a. 1, q. 4) i, com ell, *sant Albert*, *sant Tomàs*, *Ricard de Mediavilla* i *Agostino Trionfo*. *Sant Tomàs* afegeix: «Unde nec finis mundi ab aliqua creatura praesciri potest» (*Comp.*, c. 242). *Pere de Trabibus* és molt menys radical (*In IV Sent.*, d. 43, a. 3, q. 2) i, d'acord amb la seva convicció que en la Sagrada Escripura es troba l'esquema temporal del món i de l'Església, afirma la revelació de la fi escatològica «impliciter et occulte».

72. Cf. WEBER, *Die Lehre* 310.- La interpretació que dona, per exemple, *sant Albert* (*In IV Sent.*, d. 43, a. 14) és aquesta: «Sicut probat Philosophus in fine VIII Physicorum, infinita virtus movet et operatur in indivisibili temporis: sed causa resurrectionis quae est virtus Dei, est infinitae virtutis: ergo, et resurrectio quae est opus eius, erit in indivisibili temporis.» El mateix diuen *Tomàs*, *Ricard*, *Pere de Trabibus* i *Agostino Trionfo* (cf. WEBER, *Die Lehre* 312).

73. *In IV Sent.*, d. 43, a. 1, q. 3. Les raons que dona el sant són la «severitas divini iudicii», la «unitas corporis mystici», el «subsidiu infirmitatis nostrae» i la «consummatio gloriae».

74. La raó, al meu entendre, més important —«unitas corporis mystici»— és contemplada per *sant Tomàs* (*In IV Sent.* d. 43, q. 1, a. 3) des de la perspectiva de l'adagi: «ut in communi gaudium omnium maius fieret gaudium singulorum», i diu: «Sed non erit ante resurrectio quam corporum glorificatio;... Ergo resurrectio differtur usque ad finem mundi, in quo omnes simul resurgent». Cf., en el mateix sentit, *Ricard de Mediavilla*, *In IV Sent.*, d. 43, a. 5, q. 1).

75. Cf. WEBER, *Die Lehre* 304-305.- Voldria remarcar l'opinió de *Peire Joan Olli*

cel, gaudeixen, juntament amb els àngels, de la benaurança de la visió de Déu: «quia enim omnes unum corpus sumus in Christo, ideo necesse est quod quantum ad aliquam gloriam resurgamus simul; sed non quantum ad gloriam animae, quia ibi esset maximum damnum et quasi importabile: ergo quantum ad gloriam corporis».

Ja el *Lombard*⁷⁶ —«Quidam putaverunt, omnes resurrecturos secundum mensuram aetatis et staturae Christi... Sed his verbis non eadem resurgentibus assignatur statura, sed aetas»— i els mestres de l'escolàstica es feien aquestes dues preguntes: la primera, «utrum omnes resurgent in eadem aetate, vel in eadem statura»⁷⁷, i la segona, «quid sit nos omnes occurrere in mensuram aetatis plenitudinis Christi»⁷⁸.

Sant Bonaventura diu: «Aetas non nominat durationem, sed corporis dispositionem». *Sant Tomàs* afegeix: «Ad secundum dicendum, quod non loquimur de aetate quantum ad numerum annorum, sed quantum ad statum qui ex annis in corpore humano relinquitur; unde Adam dicitur in aetate iuvenili formatus propter talem corporis conditionem quam primo die formationis suae habuit... Reducetur humana natura per resurrectionem ad statum ultimae perfectionis, qui est in iuvenili aetate... Ad primum ergo dicendum, quod aetas senectutis habet reverentiam non propter conditionem corporis, quod defectu est, sed propter sapientiam animae..., unde electis manebit reverentia senectutis propter plenitudinem divinae sapientiae, quae in eis erit». *Sant Tomàs* nega la resurrecció *in eadem statura*: «Sed contra, quantitas naturalis consequitur naturam uniuscuiusque individui. Sed in resurrectione non variabitur natura individui. Ergo nec quantitas naturalis eius, Sed non est eadem quantitas naturalis omnium hominum. Ergo non omnes resurgent in eadem statura».

Però, malgrat tota aquesta inèrcia especulativa, el cert és que el punt central de la qüestió era què vol dir que tots ressuscitarem segons l'edat del Crist. I la resposta, després de referir-se a l'axioma aristotèlic del «unumquodque mensuratur sui generis minimo et simplicissimo»⁷⁹, és aquesta: tots ressuscitarem «in futuro, quando coniungetur ecclesia cum Christo sponso suo»⁸⁰.

Heus aquí com l'escolàstica va recollir la fe de l'Església que creu i espera en la seva consumació escatològica. En aquest sentit, no hi

quan diu: «Tertia est ad commendationem unitatis corporis seu collegii bonorum et etiam collegii malorum. Quia enim eorum generatio non potuit ab uno primo homine esse simul, decet saltem ut eorum consummatio quoad resurrectionem fiat simul» (*De nov.* q. 7).

76. En el cap. primer de la distinció 44, del seu quart Llibre de les Sentències.

77. *Sant Tomàs*. In *IV Sent.* d. 44, q. 1, a. 3; *sant Bonaventura*. In *IV Sent.* d. 44, p. 1, dub 1; *Ricard de Mediavilla*. In *IV Sent.* d. 44, a. 1, q. 8; *Pere de Trabibus*. In *IV Sent.* d. 44, a. 1, q. 7.- El context de la qüestió és el de les *dotes animae* i de les *dotes corporis*.

78. Cf. *sant Albert*, *De res.* tr 2, q. 6; *Agostino Trionfo*, *De res.* theor 7.

79. Cf. *sant Albert*, *l.c.*, ad 4.

80. Cf. *sant Albert*, tr 4, q. 1, a. 1.

ha dubte que l'escolàstica, en la mesura en què entenia la *fides Ecclesiae* com un procés dinamitzat pels *promissa Dei*, entenia també la resurrecció escatològica al mateix temps i a l'últim dia com l'estadi de plenitud de la *fides Ecclesiae*, en tant que aquesta resurrecció era entesa bàsicament com l'acte de presència col·lectiva —*cum suis corporibus*: un «acte corporatiu»!— de tots els homes davant el tribunal del Crist.

Amb tot, l'estat d'opinió creat per la polèmica sobre la visió beatífica deixava de banda, pràcticament, la qüestió de fons sobre la relació escatologia-eclesiologia i centrava perillosament la seva atenció en el «moment de la mort». No cal dir que la *Benedictus Deus* ignora explícitament la *consummatio Ecclesiae*, però implícitament, amb l'«ara mateix» dels benaurats, recobra la gran intuïció tomista segons la qual «nosaltres creiem allò que els benaurats veuen»: només que, en el context del document, els *credenda* de l'Església tenen molt poc a veure amb els *promissa Dei*.

2. La «*fides Ecclesiae*» i la «*visio Dei*» dels benaurats

La referència al «moment escatològic» com a plenitud de la *fides Ecclesiae* no va ser pròpiament alterada pel convenciment creixent de la visió intuïtiva de Déu des del mateix moment de la mort. No es pot, doncs, invocar aquest convenciment —que, d'altra banda, recolzava en esquemes antropològics i no pas escatològics— per a afirmar la més mínima modificació formal respecte a l'afirmació del «moment escatològic» com a «complet desenrotllament del Crist».

En la línia d'aquest convenciment creixent, el Concili de Lió, de l'any 1274, afirmava⁸¹ que les ànimes dels justos són rebudes immediatament al cel, però insistia en la importància escatològica del dia del Judici Universal. De fet, el concili no feia res més que explicitar l'«avui» de Lc 23,43 que exclou qualsevol mena de situació salvífica de menys categoria que la que és pròpia de la fe i que assegura l'encontre amb el Ressuscitat immediatament després de la mort.

La polèmica suscitada per l'*opinió* de Joan XXII no posava en

81. «Illorum autem animae... mox in caelum recipi..., mox in infernum descendere... Eadem sacrosancta Ecclesia Romana firmiter credit et firmiter asseverat, quod nihilominus in die iudicii omnes homines ante tribunal Christi cum suis corporibus comparebunt, reddituri de propriis factis rationem» (D. 857-859). Cf. L. BEAUDUIN, *Le mystère de la mort*, Paris 1956, p. 256.

ment d'aquesta història, on gravita el *proton* de l'acció salvífica de Déu, i fa referència a l'acabament d'aquesta història, on gravita l'*éschaton* de la mateixa acció salvífica de Déu⁹⁰. I l'*éschaton* és l'*horitzó* de l'esdeveniment de la resurrecció del Crist⁹¹.

D'acord sempre amb la historicitat pròpia de l'esdeveniment escatològic per excel·lència, això és, la resurrecció de Jesucrist d'entre els morts⁹², la *fides Ecclesiae* realitza històricament el grup humà dels qui creuen en Jesucrist ressuscitat com un grup de persones que *experimenten* en la fe que professen —*experiència circa fidem*— la historicitat pròpia del Ressuscitat⁹³.

90. És evident que, des del Barth de la segona edició de la *Carta als Romans* fins a Cullmann, hi ha un interès bàsic per a presentar l'escatologia cristiana com una protesta contra l'escatologia ètica de Schweitzer, que considerava el Regne de Déu com el símbol de la perfecció moral del món i del poder de l'esperit humà: per això mateix, aquests teòlegs insisteixen en el caràcter temporal de l'*éschaton*. D'altra banda, la perspectiva històrico-salvífica de Cullmann té una base comuna amb la majoria dels teòlegs, sense diferència de confessions: la convicció que la història és assumida en l'acte de fe, la qual cosa no té res a veure amb la pretensió de justificar l'acte de fe en la investigació històrica.

91. Decididament, cal parlar de l'*horitzó de la promesa*. La resurrecció de Jesucrist significa que Jesús de Natzaret ha entrat en el «futur de Déu», és a dir, en la regió on la promesa s'autoafirma per la presència definitivitzadora de l'*acompliment*. En aquest sentit, no és difícil de constatar que les narracions pasquals «expliquen» la resurrecció de Jesucrist no solament com un *factum* —quelcom «acabat»— sinó també com un *fieri*: com un fenomen històric obert a la pregunta «què m'és lícit d'esperar?» (cf. MOLTSMANN, *Teologia* 248-250). En general, cal dir que els enunciacis escatològics de l'Escriptura s'han de llegir no com a anticipacions del futur, sinó com a expressions de l'autocomprensió històrica de la fe (cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Salamanca 1976, p. 90, i també H. U. von BALTHASAR, *Escatologia*, en *Verbum Caro*, Madrid 1964, pp. 253-254).

92. La historicitat de la resurrecció de Jesucrist és indiscutible, si s'entén d'una manera analògica. De fet, els signes que acompanyen l'esdeveniment —el sepulcre buit i els testimonis de les aparicions— tenen la finalitat d'assegurar la historicitat de les arrels de la fe fundacional de l'Església cristiana. Caldria dir, però, que en l'estructura històrica d'aquest esdeveniment, tot i ser-hi present la persona històrica de Jesús de Natzaret, s'expressa principalment la irrupció escatològica de Déu en el món —l'*apokalypsis* de Gal 1.12ss—, entesa com l'autocomunicació i l'autodonació de Déu, i, al mateix temps, com l'experiència obrada per Déu en els apòstols, la qual els afectà personalment i que creà una relacionalitat nova entre ells. Aquesta és la tesi defensada per E. DHANIS, *La résurrection de Jésus et l'histoire*, que es troba en *Actes du Symposium international sur la Résurrection de Jésus, Rome 1970*, Ed. Vaticana 1974, pp. 557-641. Cf. també J. I. GONZALEZ FAUS, *La humanidad nueva*, Madrid 1974, pp. 152ss. Amb tot, seria un error interpretar l'experiència de la fe dels apòstols d'una manera subjectiva, és a dir, com si fos la fe la que fonamentés la realitat de la resurrecció (cf. KASPER, *Jesús* 173).

93. L'anomenada experiència *circa fidem* considera la fe com allò que constitueix la base d'un grup humà: en el nostre cas, allò que constitueix el grup humà de creients cristians *qua talis*. Qualsevol grup humà es defineix des de l'esdeveniment que l'ha fet possible, i des de la comprensió que el grup humà ha assolit sobre —*circa*— aquest esdeveniment. I val a dir que qualsevol comprensió d'un esdeveniment passa sempre per les *expectatives* pròpies d'aquest grup humà, sense oblidar

Des d'aquesta perspectiva, la *fides Ecclesiae* no fa referència a la suma de les experiències dels creients sinó a l'experiència de fe dels apòstols⁹⁴. La comprensió de l'esdeveniment cristià assumeix, en el cas de la petita comunitat judeo-cristiana immediatament post-pasqual, les *expectatives apocalíptiques* dels homes del seu medi i del seu temps, i les transforma en una experiència sobre Jesús, el Ressuscitat, en la qual experiència la mateixa història és viscuda «escatològicament», és a dir, com una progressiva realització de la fi⁹⁵. Insisteixo: l'experiència pasqual dels deixebles de Jesús s'havia de moure necessàriament dins l'horitzó de les expectatives apocalíptiques, les quals contenien la fe i l'esperança d'Israel en l'acció escatològica de Déu. A l'interior d'aquest horitzó d'esperança, la resurrecció de Jesucrist significava que el futur d'aquest món havia ja començat, precisament sobre la base del misteri d'una vida humana, la de Jesús, definitivament apropiada a Déu, que obre un espai de gratuïtat al cor mateix de l'existència d'aquest món i en aquest món⁹⁶.

Així, doncs, la *fides Ecclesiae*, en tant que experiència *circa fidem*, cal entendre-la com l'inseriment del grup humà cristià en la historicitat creada per l'esdeveniment de la resurrecció de Jesucrist. Atesa la dependència de la historicitat de l'esdeveniment respecte al futur escatològic del mateix Ressuscitat, és natural que la *fides Ecclesiae* no tingui res a veure amb qualsevol mena d'il·lusió de permanència progressiva en la història. L'experiència *circa fidem* engendra l'esperança cristiana que canvia el caràcter mortal de la història en justícia i resurrecció⁹⁷.

Però aquesta manera d'entendre la *fides Ecclesiae* va sofrir una progressiva degradació en la mesura que l'experiència de la historici-

que són aquestes expectatives les que configuren el propòsit històric d'aquest grup humà. En el nostre cas, l'esdeveniment *creador* del grup humà cristià és la resurrecció de Jesucrist. I ho és, de *creador*, en tant que, des de la historicitat que li és pròpia —la de la resurrecció—, dóna origen a la historicitat característica d'aquest grup humà.

94. D'aquesta experiència, sant Tomàs (*Summ theol II*, q. 55, a. 2) diu que no va consistir en una «visió immediata», sinó en un anunci fet pels àngels, mitjançant el qual els apòstols varen veure Jesús *viventem oculata fide*.

95. Cf. MOLTSMANN, *Teologia* 283.

96. Cf. KASPER, *Jesús* 187.

97. MOLTSMANN (*Teologia* 201-214) veu en els conflictes que va suportar Pau amb les diverses tendències del cristianisme primitiu el caràcter de promesa propi de l'Evangeli. Moltmann afegeix: «En la resurrecció prometeda la muerte se vuelve pasajera, y pasajero se vuelve el pecado en la justificación del pecador y en la justicia que hemos de aguardar» (p. 214).

tat del grup humà cristià anava perdent la referència al futur del Ressuscitat i anava estructurant-se ella mateixa com a experiència intramundana. Aleshores, en la mesura en què la fe cristiana anava buidant-se del seu contingut estrictament escatològic, va ser necessària la referència a una altra dimensió escatològica vertical i simultània: la visió beatífica del cel dels benaurats; referència, però, que en temps de la polèmica sobre la visió beatífica va ser emprada pels partidaris i, en part, pels adversaris de l'*opinió* de Joan XXII, per tal d'assegurar l'*ordre establert*.

La constitució *Benedictus Deus*, en aquest punt, és exquisitament neutral. Però certament que no ho és, de neutral, a l'hora d'establir globalment la relació entre la *fides Ecclesiae* i la *visio Dei* dels benaurats. I no ho és, de neutral, perquè la *fides Ecclesiae* conté dues dimensions més —l'experiència *ex fide* i l'experiència *fidei*— que la situen per altres camins en relació amb la *visio Dei* dels benaurats.

c) *L'experiència de la fe i la visió de Déu*

L'experiència *circa fidem* es realitza entre aquests dos pols de tensió: el «passat» de la resurrecció de Jesucrist i el «futur» de la parusia. A l'interior d'aquesta experiència, la *visio Dei mox post mortem* dels benaurats produeix una sensació estranya, talment com el seu element pertorbador.

Hi ha, però, un nou element en l'experiència de la fe que sorgeix en l'acte mateix de creure en Jesucrist ressuscitat: l'experiència *ex fide*.

Sant Pau, quan vol expressar aquesta experiència *ex fide* —la que neix de la fe—, parla de l'experiència de l'Esperit del Ressuscitat (Rom 8,14-27), que no és pas un «esperit d'esclavitud» (v. 15), sinó «esperit de filiació» (vv. 15-16) que, com a primícies d'allò que esperem (v. 23), gemega en nosaltres (v. 26) i ens fa copsar el sofriment que hi ha en nosaltres (v. 23) i en el món (vv. 19-22).

L'experiència *ex fide* és, doncs, el «gemec de l'esperança» que només pot ser copsat a l'interior de la tasca urgent i de l'esforç continuat per renovar l'home i el món⁹⁸.

L'acte mateix de creure engendra l'experiència del cos i del món —com a temptació i com a contradicció—, que no és purament

98. Cf. MOLTSMANN, *Teologia* 212.

l'indicatiu del nou ésser-amb-Crist del creient, sinó l'imperatiu, que inclou l'afirmació de quelcom encara pendent, vers la llibertat futura —en el sentit d'*aventura*, que ha de venir— en el Regne de Déu, encara futur⁹⁹. I, de l'acte mateix de creure, en neix una anticipació de la definitivitat futura: tot allò que serveix per a estrènyer els llaços de comunió entre els homes, esdevé experiència anticipada de la definitivitat que esperem¹⁰⁰.

Molt pròxima a aquesta experiència *ex fide* hi ha l'experiència *fidei*, és a dir, l'experiència de la mateixa llibertat humana que, en l'acte de creure, assolix la seva situació-límit, com a darrera possibilitat d'esdevenir històricament, precisament perquè a l'interior mateix de l'opció de creure, l'home experimenta la seva pròpia història, que la llibertat inclosa en qualsevol opció torna definitiva, en contradicció amb la definitivitat escatològica que li ve donada.

L'experiència *fidei* és una experiència «personal». Vull dir que la salvació que dona la fe i que marca tota l'existència de la persona des de la perspectiva del futur darrer i nou de la Promesa, suposa que l'acte de creure esgota totes les possibilitats de futur de la llibertat humana: com Abraham, que «esperant contra tota esperança, va creure» (Rom 4,18).

Però l'experiència *fidei* no és una experiència «solitària». Allò que s'ofereix a l'afirmació de fe del creient, com a creient, pertany a la *fides Ecclesiae*, la confrontació amb la qual exigeix de la llibertat humana el situar-se en el límit de l'existència col·lectiva, marcada pel procés de l'esdevenir històric. I en aquest sentit, l'experiència *fidei*, atès el seu caràcter salvífic, inclou l'experiència del caràcter estrictament escatològic de la comunitat cristiana.

L'Església s'entén ella mateixa com a «comunitat escatològica», perquè posseeix «allò esdevingut en Jesús de Natzaret», per la presència de l'Esperit del Senyor ressuscitat. Entrar i endinsar-se en l'Església és participar del do escatològic. Però la manera d'entrar i d'endinsar-se en l'Església es fa mitjançant els *signes sacramentals* que acompanyen la *professió de la fe*. Els *signes sacramentals* —l'aigua del baptisme, el pa i el vi de l'eucaristia...—, tot i romandre elements d'aquest món que passa, queden *escatologitzats* per la *professió de la fe* que garanteix la presència eficaç de l'Esperit del Senyor ressuscitat, que suggereix constantment a l'Església allò que ha de creure¹⁰¹.

99. Cf. MOLTSMANN, *Teologia* 210.

100. La Primera Carta de Joan parla, en el mateix sentit, de l'amor als germans que fa possible l'experiència de la vida eterna: «Nosaltres sabem que hem passat de la mort a la vida, perquè estimem els germans» (3,14).

101. Quant al sentit que vull donar a l'*escatologització* eucarística, cf. J.-M. ROVIRA BELLOSO, *Trento. Una interpretació teològica*, Barcelona 1979, quan diu: «La Eucaristia es el banquete de Dios con los pobres de la tierra, pero es también el

L'Església *sap* allò que hi ha d'*amagat* en el conjunt de notícies que fan referència a Jesús de Natzaret, i ho *sap*, no pas per ciència humana, sinó per la fe que posseeix com a do de l'Esperit. Entrar i endinsar-se en l'Església és participar de la *fides Ecclesiae*: la fe introdueix el creient en el *misteri* de Déu, en la mesura que l'introdueix en la *comunió de vida amb el Ressuscitat*, que és l'Església mateixa; *comunió* que «realitza» la veritat existencial del creient i que «anuncia» en l'esperança la veritat total, que encara no s'ha «manifestat».

Des d'aquesta perspectiva, la *fides Ecclesiae* és molt més que la suma de la fe dels creients en Jesucrist. Si abans hem vist la *fides Ecclesiae* polaritzada entre el «passat» de la Resurrecció i el «futur» de la Parusia, cal veure-la també com el «present» de l'experiència que el creient fa d'ell mateix, de la història i del món.

El «present» de la *fides Ecclesiae* és l'*oferta* actual que la Revelació fa a l'afirmació de fe del creient, per tal que l'assumeixi lliurement i s'ompli de la llibertat que la mateixa *oferta* genera. En qualsevol dels articles del Credo hi ha la mateixa *oferta* que, bàsicament, no és res més que l'anunci de l'esdeveniment de la Resurrecció perquè sigui cregut.

Però, per la mateixa raó, el «present» de la *fides Ecclesiae* conté, en tant que experiència de la fe en el Ressuscitat, allò que *actualment* proporciona al creient la realització de la seva llibertat conformement a l'esdeveniment de la Resurrecció. Vull dir, doncs, que en la professió de fe —és a dir, en l'acte amb el qual el creient entra o s'endinsa lliurement en la *fides Ecclesiae*— el creient experimenta la realització de la seva llibertat sota el domini poderós del futur escatològic que ja ha començat¹⁰².

símbolo (realidad divina iniciada en la tierra, velada y manifestada sacramentalmente) de lo que ha de ser la comunión de los hombres con Dios y entre ellos. La Eucaristía, celebrada con elementos de este mundo, nos hace pasar simbólica y realmente —en la Pascua o tránsito sacramental— al estadio 'escatológico' de comunión de vida con Cristo glorioso, es decir de comunión de vida con el Padre y con los hombres en un solo Espíritu.»

102. La dimensió escatològica de l'opció de creure esdevé experiència *fidei* —l'experiència pròpia de la fe— en la mesura en què l'acte de creure pertany a l'àmbit de la llibertat. Segons RAHNER, *Escritos IV*, pp. 442ss, la característica de la llibertat humana és aquesta: quan l'home s'arrisca lliurement, arrenca del «temps-que-passa» un «temps», la vigència del qual no pot ser mesurada amb l'experiència «cronològica» d'allò que continua durant, i es refugia ell mateix en l'«eternitat», concebuda i infantada per l'experiència-límit del temps, de la seva opció humana. Aleshores, en el cim de la decisió de creure, l'home experimenta «l'afirmació que surt d'hom mateix i que ho arrisca tot i vol tenir vigència per sempre, i no pot refugiar-se en el buit radical d'allò-que-passa i submergir-se en el seu no-res».

Aquesta experiència *ex fide* i *fidei* fou molt present en la reflexió escolàstica, encara que, a poc a poc, es va anar perdent per la influència creixent del nominalisme. En tot cas, no hi ha dubte que la constitució *Benedictus Deus*, com a rerefons, tenia molt present aquesta manera d'entendre la *fides Ecclesiae*¹⁰³. Si més no, el document presenta la visió de Déu dels benaurats com la realització simultània —en la perfecció i en la plenitud— de la *fides Ecclesiae*, sotmesa també ella a l'estadi darrer del futur del Ressuscitat. *

Tanmateix, cal que ens preguntem si el document no fa res més que tenir en compte aquesta manera d'entendre la *fides Ecclesiae*. Evidentment: el document no planteja directament aquesta qüestió, però jo diria que l'expressió de l'«ara mateix» dels benaurats suggereix moltes més coses. Ho veurem tot seguit.

C. LA CATEGORIA DE L'«ARA MATEIX»

L'«ara mateix» de la *Benedictus Deus* vol dir: «ara mateix» hi ha benaurats al cel i aquests benaurats ho són, de benaurats, perquè «ara mateix» veuen Déu amb visió intuïtiva.

L'experiència *fidei*, com a experiència de la *fides Ecclesiae*, situa la llibertat humana en el límit de la realització individual i comunitària de cada creient. D'altra banda, l'esdeveniment de la resurrecció del Crist d'entre els morts, l'únic que fa possible la historicitat de la fe eclesial i que genera la historicitat peculiar del creient, no és solament el punt de partença de l'Església, com a comunitat de creients, sinó també el futur vers el qual l'Església ha de marxar històricament.

Però la *fides Ecclesiae* és més que l'experiència *fidei*. D'una banda és el do principal de Déu a la seva Església, però és també l'*adequació*, formulada autènticament, entre l'experiència *fidei* de la comunitat creient i la veritat amagada de Déu¹⁰⁴.

103. En la meua tesi doctoral demostro aquest punt, i ho faig principalment a partir de l'anàlisi de l'esquema temporal emprat pel document. Si més no, l'absència de qualsevol interferència, en el document, de la presència de l'«ara mateix» respecte a la *fides Ecclesiae* fa sospitar que el rerefons del document dona com a acceptat que la *fides Ecclesiae* s'ha d'entendre d'aquesta manera.

104. Confesso que no he sabut trobar material de consulta suficient sobre aquest punt, fora de l'estudi del pare Rahner sobre la definició dogmàtica de l'Assumpció (*Escritos* I, pp. 239-252). Vull, però, remarcar la meua total identificació amb el

Des d'aquesta perspectiva, la *fides Ecclesiae* es «localitza» principalment en les intervencions doctrinals del Magisteri eclesial que, en el cas d'una declaració solemne i infal·lible, desautoritzen opinions contràries a la fe i en proclamen l'autenticitat.

Cal, però, matisar. Les «definicions» del Magisteri són, bàsicament, formulacions conceptuals autèntiques del misteri de Déu en Jesucrist. Però Jesucrist, com a revelador del Pare, no és una xifra d'enunciats doctrinals, sinó una vida que, en la seva concreció històrica, manifesta la màxima proximitat de Déu als homes¹⁰⁵. I una vida és sempre molt més que un programa o que una proposta doctrinal: és un oferiment dirigit a l'autocomprensió històrica dels homes que comparteixen l'existència d'un home que, en el cas de Jesús de Natzaret, ha assolit la perfecció escatològica¹⁰⁶.

En tot cas, les «definicions» del Magisteri són formulacions conceptuals autèntiques de la *fides Ecclesiae*. No solament certifiquen l'adequació de la veritat amagada de Déu amb la nostra veritat, sinó que, per la intervenció especial de l'Esperit del Senyor ressuscitat, són *expressions de la fe*, per les quals l'Església, tota sencera, s'expressa ella mateixa com a *comunitat escatològica*.

Creure és sempre deixar-se emportar per la dinàmica de l'esperança de l'Esposa que, juntament amb l'Esperit, crida: Veniu, Senyor

capítol primer de l'obra de ROVIRA BELLOSO, *Trento*, on l'autor comença responent a la pregunta: «El dogma, ¿qué és? ¿cuál es su función en la Iglesia?» (pp. 49-55). L'autor parteix de la definició tradicional, i diu: «En la definición del siglo XVIII encontramos, pues, el elemento divino del dogma —'enunciados de verdades reveladas'— y asimismo el elemento humano: regulación autorizada o autoritativa de las formulaciones de la fe, hecha por el juicio o discernimiento de la Iglesia. La unidad de ambos elementos... presta al dogma una funcionalidad y una esencia propias» (p. 50). Si el dogma, d'una banda, més que «una doctrina completa que hay que repetir al pie de la letra», és «como una señal del camino que nos advierte —como los mandamientos en el terreno de la praxis— ¡no debéis ir por ahí!» (p. 51), d'altra banda, l'essència del dogma consisteix en la tensió dinàmica «que va desde la formulación de la fe hasta la realidad misma de la revelación: hasta la realidad misma de la fe que es Dios revelado en Cristo: no un Dios 'pensado', hecho a la medida de nuestros pensamientos y formulaciones» (pp. 52-53). Rovira Belloso interpreta les formulacions de la fe «según la dinámica de la trascendencia en la analogía» (p. 53), tal com ho fa sant Tomàs en la *Summa* i en el *De veritate*, i tal com ho suggereix Tillich en la seva *Teología sistemática*; tal i com ho va entendre l'Edat Mitjana (p. 54): «la fe siempre es un conocimiento tendencial —que abarca intelección y vida— atraído por la Verdad real que es Dios; es siempre conocimiento inacabado, siempre en progreso y en constante enderezamiento de rumbo hacia esa realidad. Conocimiento fundamentado en la fuerza de la Palabra de Dios; expresado en la conversión personal; regulado y orientado por las formulaciones siempre verdaderas pero siempre inadecuadas y perfectibles».

105. ROVIRA BELLOSO, *Trento* 60-71, sintetitza «algunos principios que permiten interpretar rectamente los textos antiguos del magisterio eclesiástico», i proposa tres tipus de criteris: els d'investigació, els de reinterpretació i els de significació o correlació. En tot cas, jo diria que les reinterpretacions de les fórmules dogmàtiques són *verdaderes* en la mesura que ofereixen a l'home concret i històric la possibilitat de ser el punt de referència de les experiències viscudes.

106. Cf. ROVIRA BELLOSO, *Trento* 69.

Jesús (Ap 22,17-20). I amb el crit d'aquesta esperança, l'Església s'apropa al misteri de la seva consumació definitiva.

Ara bé, quan l'Església «defineix» la seva fe, se situa, tota sencera i d'una manera anticipada, en el futur escatològic que és el mateix futur de l'esdeveniment que la va fer néixer.

En aquest sentit, les «definicions» del Magisteri, tot i que formen part de la realitat d'aquest món, que passa, contenen la presència eficaç del do escatològic. Més encara, són un moment privilegiat de l'*escatologització* de la comunitat creient, d'una manera semblant com ho és el banquet eucarístic, precisament perquè en les «definicions» dogmàtiques l'Església es declara ella mateixa com allò que serà¹⁰⁷.

Les «definicions» del Magisteri no se situen ni per damunt ni més enllà de la Paraula revelada, sinó que fan referència al futur de la mateixa Església, és a dir, quan la fe, que és comunió vital amb el misteri de Déu en Jesucrist, es transformarà en visió de la incomprendibilitat salvífica del Déu vivent.

I aquí arribem al punt de partença, és a dir, a la pregunta de com es relaciona la *visio Dei* amb l'estructura salvífica de la *fides Ecclesiae*.

La *visio Dei*, «ara mateix», dels benaurats actua en forma d'horitzó —un horitzó real que s'atansa i atrau el tros de realitat d'aquest món que és la fe de l'Església— a l'interior de la *fides Ecclesiae*, especialment quan aquesta *fides Ecclesiae* és objecte d'una «definició» dogmàtica.

En aquest sentit, l'«ara mateix» de la *visio Dei* dels benaurats és una categoria teològica que expressa l'*escatologització*, l'única vàlida, de l'Església creient.

I si això és veritat en qualsevol de les «definicions» dogmàtiques, ho és d'alguna manera eminent en la mateixa «definició» de la *Benedictus Deus*. L'«ara mateix» del document, precisament perquè és la resposta «infal·lible» de la *fides Ecclesiae* que desautoritza l'*opinió* que afirmava l'ajornament de la visió beatífica fins al dia del Judici Universal, produeix en la *fides Ecclesiae* un acostament real a la *visio Dei* dels benaurats. L'«ara mateix» del document no sols declara que és veritat —ho declara «infal·liblement»— que la *visio Dei* dels benaurats és l'horitzó actual de la *fides Ecclesiae*, sinó que

107. Cf. KASPER, *Jesús* 196.

d'alguna manera, per la presència eficaç de l'Esperit del Senyor ressuscitat, la produeix.

Josep GIL RIBAS
EL CATLLAR (Tarragona)

Summary

Among the symbolic and categorial elements that form the internal structure of «Benedictus Deus» it highlights the «at this very moment» of the God's vision of the blessed ones which refers to the «fides Ecclesiae». From the Scholastic speculation perspective the «at this very moment» of the document refers to the life length of the beatified. That length is interpreted as a sharing in God's everlasting life. In fact, the Scholastic thought, having in mind the biblical perspective which considers «time» as God's first creature, explains time duration of the beatified's life from the moment the Aristotelic philosophy was incorporated. Anyway, the «Benedictus Deus» assumes that the «at this very moment» of the beatified does not coincide exactly with divine eternity, but to a certain degree it means a duration subdue to a time length. Nevertheless the meaning of «at this very moment» of the document is wider since it refers to the «fides Ecclesiae» historicity which had to be present, as a worry, due to the eschatological atmosphere of those times. The Scholasticism explained such historicity from the «corporeity» of the same «fides», understood as an integrant and dynamic element of the growth of the Body of Christ taken as «communio fidelium». The Scholasticism understood the «eschatologic moment» as the end of such growth. That conviction did not suffer any important alteration inspite the fact it was stated that the beatific vision was taking place immediately after death. Through the Scholastic Tradition the «fides Ecclesiae» became shaped as «fides infallibilis Ecclesiae» without loosing the inchoation aspect of eternal life. The actual theological thought insists on the experience of faith that is triple: «circa fidem», «ex fide» and «fidei». It would be convenient to place the categorial character of «at this very moment» of the document in the theological context of the dogmatic definition. In this sense the «at this very moment» of the beatific vision could be understood as the dynamistic presence of the Spirit of the Risen Lord in his final stage acting efficiently for the faith of the Church.