

## TRINITAT, CREACIÓ I SALVACIÓ EN LA HISTÒRIA

per Josep VIVES

«La doctrina trinitària pressuposa en l'ordre cognoscitiu *la cristologia*, ja que no més aquesta duu al coneixement i al concepte de Déu tri. Però pressuposa *una cristologia oberta*: oberta al coneixement de la creació del món pel Pare de Jesucrist i oberta al coneixement de la transfiguració del món per obra de l'Esperit Sant que procedeix del Pare del Fill Jesús» (J. MOLTSMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, Salamanca, 1985, p. 113).

### 1. *Vers una teologia «cristiana» de la creació*

Un dels darrers escrits de H. Urs von Balthasar –treballador incansable de la paraula fins a la seva mort en vellesa fecunda– es titulava *Creació i Trinitat*<sup>1</sup>. Allí explicava el que és específic d'una concepció cristiana de la creació com a acció del Déu trinitari, en contraposició a altres concepcions que voldrien explicar la realitat del món com una emanació o com el resultat d'un procés dialèctic d'autoposició de l'absolut. En fer això, l'autor mostra com una adequada teologia *cristiana* de la creació ha de fonamentar-se sobretot en els grans textos del Nou Testament que ens parlen de la creació en el marc del disseny salvador de Déu. En formes diverses, Pau, Joan, la carta als Hebreus, ens parlen de la creació com a obra d'un disseny etern de Déu Pare, realitzat pel Fill com a mediador i com a fi, per la força de l'Esperit Sant vessat sobre la terra. La reflexió sobre què significava l'experiència de Crist i de l'Esperit mena els autors del Nou Testament a una nova manera de comprendre el sentit de la creació i del món. La teologia de la creació ja no podrà limitar-se a afirmar que «al començament» de tot hi ha Déu com a causa primera, sinó que haurà de passar a considerar *el sentit* que tot ha de tenir a partir de Déu: no podrà pensar la creació només com un esdeveniment cosmogònic del passat, sinó que haurà de relacionar la creació amb la totalitat global de la salvació, que esdevé com la clau del

---

1. H. URS VON BALTHASAR, *Creación y Trinidad*, dins *Communio* 10 (1988) 185-191.

sentit de l'acció creadora. Una mínima voluntat de fidelitat als textos del Nou Testament ens porta a no poder separar la protologia de la soteriologia i de l'escatologia. Només a partir del que Déu vol fer amb el món es pot entendre teològicament què és el món

Malauradament no fou aquesta orientació la que presidia els tractats tradicionals sobre la creació. Aquests sovint es limitaven a llegir els relats del Gènesi sobre la pauta dels mites cosmogònics de les religions o de les filosofies –particularment el mite del *Timeu* platònic–, dins una òptica cosmològica que pretenia d'explicar sobretot com havia començat el món. Més modernament es llegien els mateixos relats bíblics sobre noves pautes d'explicacions pretesament científiques, amb afanys més o menys concordistes o condemnatoris. L'admirable estudi de L. Scheffczyk sobre la història del dogma de la creació<sup>2</sup> és, en realitat, la història del creixent desinterès de la teologia per la consideració de la creació com a objecte d'un disseny diví i ensem de la creixent obstinació dels teòlegs a competir amb els filòsofs i els científics sobre el començament del món.

En els inicis de la teologia, Ireneu explicava la creació en el context del disseny salvador de Déu que mena l'home, a través d'un procés històric de creixement, maduració i perfeccionament gradual, fins a la participació en la mateixa vida divina i en la immortalitat. Aquesta és encara la perspectiva dominant en Orígenes i en els pares capadocis, encara que aquests ja hi barregen especulacions que responen més a preocupacions filosòfiques del neoplatonisme que no pas al que ens vol indicar la revelació. Agustí articula bé la teologia de la creació amb la teologia de la salvació, malgrat que la controvèrsia amb els maniqueus el dugui a especular sobre el mal i sobre el no-res, i la controvèrsia amb els pelagians l'inclini a separar cada vegada més l'*opus creationis* de l'*opus redemptionis*. S'inicia així la separació entre la consideració de *Deo creante* i la de *Deo elevante*, que porta a una concepció que creu poder distingir adequadament un «ordre natural» d'un «ordre sobrenatural» en l'obra de Déu.

No es tracta de negar el sentit que puguin tenir aquestes distincions, i àdhuc es pot mantenir que tenen una certa utilitat metodològica. Però hom pot qüestionar la manera com aquestes distincions teòriques *cum fundamento in re* eren considerades expressió de la mateixa realitat històrica i concreta, com si concretament i històricament hi hagués alguna realitat natural o de creació que no fos ordenada a la salvació directament o indirectament –a través de l'home cridat a la salvació– de manera que hom podria donar raó *teològica* de l'una sense haver de considerar l'altra.

No és pas aquesta la manera de parlar dels textos de la revelació. En els textos del Nou Testament abans esmentats, i també en alguns de l'Antic Testament que es refereixen a la creació, aquesta és presentada en el context de la reflexió sobre l'Aliança i sobre l'acció salvadora i alliberadora de Déu. De temps ençà és cosa admesa entre els estudiosos de la Bíblia que, bé que el relat de la creació es trobi al començament de la Bíblia tal com ara la llegim, la idea de Déu creador no és ni la més antiga ni la més determinant concepció de Déu en el poble d'Israel. Per als

2. L. SCHEFFCZYK, *Creación y Providencia* (Historia de los Dogmas II/2), Madrid, BAC, 1974.

israelites, Déu és abans de tot el protector i l'alliberador del poble, Senyor de la història i garant del seu sentit; és el Déu de les promeses i de l'aliança, el Déu dels Patriarques, d'Abraham, d'Isaac i de Jacob, el Déu alliberador de l'esclavatge d'Egipte. Hom havia de suposar que, si Déu havia de ser protector poderós i eficaç dels homes, havia de ser també Senyor del món; és per això que, ja en textos molt antics, trobem Déu invocat com a «creador del cel i de la terra» (Gn 15,19 i 22: pregària de Melquisedec i Abraham). Tanmateix, una reflexió explícitament desenvolupada sobre Déu com a creador es dona tan sols a partir de l'època de l'exili. És aleshores, en el moment que aquella experiència dolorosa i humiliant podia fer trontollar la fe en el Déu de la promesa, quan els profetes presenten com a últim fonament d'aquella fe la idea que Déu és Senyor de tot perquè és creador de tot. Com expliquen els anomenats «segon» i «tercer» Isaïes, el «creador d'Israel» és també el «creador del món»; i el qui és Senyor de totes les coses, perquè les ha creades totes, és també Senyor de la història i pot alliberar Israel; «el teu espòs és el teu creador, i el teu salvador s'anomena Déu de tota la terra» (Is 54,5). El poble aclaparat escolta aleshores una paraula d'esperança: «Jo, Jahvè, ho he fet tot; jo sol vaig estendre els cels, jo vaig assentar la terra sense ajuda de ningú... Jo dic a Jerusalem: tu tornaràs a ésser habitada» (Is 44,24)<sup>3</sup>. Altres Profetes s'expressaran de manera semblant, com també alguns Salms<sup>4</sup>.

En aquest context de la reflexió sobre el poder salvador de Jahvè com a Creador i Senyor de tot s'articula, amb elements que provenen en bona part de les cosmogonies dels pobles veïns, el gran relat de la setmana creadora de Déu que ara llegim al començament de la Bíblia. En la mateixa estructura i moviment del relat —orientat a subratllar la preeminència de l'home sobre les altres obres creades, la seva responsabilitat en l'ús de tot i la seva peculiar relació amb Déu de qui és «imatge i semblança»— es fa ben palès que no es tracta d'un relat merament cosmogònic que explica l'origen del món, sinó que som introduïts en un àmbit pròpiament teològic que vol explicar la situació peculiar en què l'home es troba davant Déu i en relació amb la resta de les coses creades. Veritablement, el relat bíblic inicial sobre la creació és com un pròleg o introducció als relats que han de venir després sobre les promeses i l'aliança. Ens indica no solament *com* va començar tot, sinó *perquè* i *per a què*; ens parla no solament de la *causa* del ser de les coses, sinó *del sentit* de la història, del que Déu volia que fos el món sota la responsabilitat de l'home i en aliança d'aquest amb ell. Per això s'ha dit encertadament:

«La fe de l'antic i del nou poble de Déu en la creació està tota amarada de l'experiència de l'aliança de Déu amb Israel; una aliança que es farà plena i definitiva amb Jesucrist. La relació que hi ha entre l'economia salvífica i la creació no és tan sols la que es pot donar entre dos esdeveniments que se succeeixen cronològicament (la creació com a simple escenari de la salvació): la sal-

3. Podeu veure Is 42,5; 43,1ss; 44,1ss; 45,12; 51,120-13; etc.

4. Per exemple, Am 4,12ss; 5,8ss; 9,5-7; Ml 2,10; Jr 33,25: «Com és ben cert que jo vaig crear el dia i la nit, i vaig establir les lleis del cel i de la terra, així també és cert que jo no rebutjaré el llinatge de Jacob.» Vegeu també Sl 19; 33; 74; 89; 103; etc.

vació és l'esdeveniment en què es basa intrínsecament la creació (...) Una creació privada de la seva orientació econòmico-salvífica, tractada només com a doctrina filosòfica sobre els orígens, no pot entrar en la teologia més que marginalment.»<sup>5</sup>

La doctrina cristiana de la creació ultrapassa amb escreix les especulacions filosòfiques sobre els orígens. Segons ella, hom no s'ha d'explicar el món a partir d'un principi de necessitat d'acord amb esquemes emanatistes (neoplatonisme) o dialèctics (hegelianisme)<sup>6</sup>. El món no és tan sols un mecanisme cec i necessari, que s'explicaria per causes necessàries. Teològicament el món és una realitat de sentit, i només es pot explicar a partir de la voluntat lliure i amorosa del Déu-amor (Déu-trinitat) que volia fer l'home a imatge de si mateix per tal d'entrar en una relació de comunió gratuïta amb ell, relació que és com una participació i reproducció, en l'ordre temporal, de la comunió que eternament es dona en el mateix Déu, Pare, Fill i Esperit Sant.

Voldríem considerar aquí particularment que aquesta concepció de *la creació com a lliure oferta d'aliança* a l'home, no sols és incompatible amb qualsevulla forma d'emanatisme o de dialèctica necessària de l'Absolut (com mostra esplèndidament H. Urs von Balthasar en l'article esmentat), sinó que reclama i *exigeix una teologia de la resposta de l'home* a aquella oferta lliure i gratuïta. En aquesta perspectiva, la teologia de la creació no es pot separar de la teologia de la salvació, ja que aquesta és la finalitat intrínseca de l'obra creadora de Déu, i allò que li dona tot el seu sentit. La teologia de la creació no es pot desentendre de la teologia de la gràcia i del pecat, de l'oferta gratuïta de Déu i del refús de l'home a aquesta oferta; només es pot comprendre el sentit de la creació si es reconeix, per una banda, «la frustració a què la creació ha estat sotmesa» i, per altra, «l'esperança d'alliberament de l'esclavatge de la corrupció i de la participació en la gloriosa llibertat dels fills de Déu» (Rm 8,20-21). Aquest és el sentit últim de la creació: que Déu ha volgut fer-nos participar del goig del seu amor fent-nos fills en el Fill per l'efusió del seu Esperit. Tanmateix, el que és el sentit últim de la creació es presenta, per això mateix, com la seva més pregonera exigència; una teologia cristiana de la creació *anticipa i preconté una teologia de l'alliberament*, una teologia de l'exigència i la possibilitat de viure, ja en aquest món, en el goig, la llibertat i la dignitat de fills de Déu. Altrament, hauríem

5. W. KERN, *La creación como presupuesto de la alianza*, dins *Mysterium Salutis* II/1, Madrid 1969, p. 490. Aquest treball presenta una excel·lent síntesi de les dades bíbliques i de la reflexió teològica sobre el sentit trinitari i cristològic-salvífic de la creació. Entre les contribucions modernes es féu famosa la de K. BARTH: «La creació és el fonament extern de l'Aliança, mentre que aquesta és el fonament intern de la creació» (*Kirchliche Dogmatik* III/1, p. 103); val a dir, la creació té prioritat històrica en relació amb l'aliança, però aquesta té prioritat lògica. L'única explicació adequada de la creació és la voluntat divina de comunicar-se lliurement i gratuïtament, la qual cosa no implica que hàgim de seguir Barth en la seva negació radical del valor de la natura i de la «teologia natural»: existeix la natura amb un veritable sentit en si mateixa, però el seu sentit ple i final només es fa palès quan Déu ens revela la seva gratuïta voluntat de manifestar-hi la seva glòria a través de la seva salvació en Crist. Vegeu ara J. MOLTMANN, *Dios en la creación*, Salamanca 1987.

6. He exposat la contraposició entre un primer principi de necessitat (propi de la filosofia que procedeix *per rationes necessarias*) i el principi de gratuïtat (propi de l'acció de Déu) en l'article *Necessitat, Natura i Divinitat*, dins *RCatT X* (1985) 67-90.

de negar el sentit mateix de la creació i hauríem de consignar el total fracàs de Déu en la seva aventura creadora<sup>7</sup>.

## 2. La creació, obra «ad extra» de la Trinitat

Els escrits del Nou Testament –com dèiem– ens presenten la creació com a obra d'un disseny del Déu trinitari i en el marc de la globalitat de la història que es mou des d'uns inicis a través de les vicissituds de l'esdevenir mundà i humà, fins a una consumació final. La Paraula de Déu, que expressa i realitza el seu disseny, crea inicialment, es fa present i actuant en la història, de primer com a Paraula de promesa i d'aliança i, finalment, com a Paraula salvadora de la creació. La Paraula de Déu, doncs, increada i creadora, per l'encarnació en Jesús arriba a fer-se realitat creada a través de la qual és donada a la creació la força transformadora del mateix Esperit de Déu. Podem dir, doncs, que els escrits del Nou Testament que es refereixen a la creació tenen ensems un profund *sentit cristològic* i –encara que potser d'una manera menys desenvolupada– una clara *orientació pneumatològica*. D'aquesta manera el Nou Testament ens indica com la protologia reclama l'escatologia, i com aquesta es realitza i consuma a través de la inserció de la mateixa Paraula de Déu en la seva creació i a través de l'Esperit de Déu mateix actuant en ella. Hom podria dir que els autors del Nou Testament (especialment Pau i Joan)<sup>8</sup> descobriren ja que Crist i l'Esperit tenen poder salvador sobre la creació perquè originàriament tenen ja ple poder sobre el que s'havia de salvar; no són salvadors estranys, com vinguts de fora, sinó que el qui salvava «vingué al que era seu», ja que «tot fou fet per ell, i sense ell res no fou fet» (Jn 1,3.11). La salvació no és més que la recuperació del sentit originàriament volgut per Déu en la creació: és una «nova creació» a través dels mateixos agents de la primera, Déu actuant per la seva Paraula i pel seu Esperit.

Examinem sumàriament alguns d'aquests textos. El més antic podria ser el de *Primera Corintis* (8,6ss). En la polèmica sobre la licitud de menjar carns sacrificades als ídols, Pau afirma que «els ídols no són res en el món, ja que no hi ha més que un sol Déu..., el Pare, de qui tot prové i per al qual nosaltres som; i un sol Senyor, Jesucrist, per mitjà del qual són totes les coses, i nosaltres també per ell». Amb expressió sintètica i densa, l'Apòstol afirma a la vegada: 1) que l'origen darrer del món és Deu-Pare; 2) que el fi de l'home en el món és el mateix Déu-Pare (cal remarcar el canvi d'expressió: Déu és origen de «totes les coses»; però de «nosaltres», els homes, és particularment fi; de la «cosmogonia» es passa així a la «soteriologia»); 3) que el Senyor Jesucrist és mitjancer (*dia*) de la creació de tot i 4) també mitjancer de la nostra creació i salvació.

7. En aquest sentit, aquest treball voldria representar, encara que no sigui més que per via de suggeriment, una modesta contribució a una teologia de l'alliberament, ampliant-ne els camps habituals de reflexió. Voldria, si més no, suggerir que l'exigència d'una praxi de vida cristiana alliberadora radica en la mateixa teologia trinitària i en la teologia de la creació que en deriva.

8. Els principals textos del Nou Testament referents a la creació serien: 1Co 8,6ss; 15,45-49; Col 1,15-20; Ef 1,10-22; 4,8-10; He 1,2-4; 11,3; Jn 1,1-4; 5,19-20.

El Pare és, doncs, origen de tot i fi de l'home. Jesucrist és Senyor amb el Pare, com a mitjancer del Pare en la creació de tot i en la salvació de l'home. Cal precisar que aquest mitjancer no és solament un Logos atemporal, concebut a la manera filoniana: és Jesucrist, el Logos-encarnat que havia estat vist sobre la terra, el qual en quant mitjancer de la creació de tot és anterior a tot, preexistent amb el Pare com a instrument propi seu i diví en l'acció creadora. Per això es podrà dir d'ell en un altre lloc que «essent de condició divina... prengué forma d'esclau... fins a la mort, i mort de creu» (Fl 2,5ss). Però, perquè era de condició divina i perquè es comportava amb total «obediència» al Pare, la mort no tingué sobre ell poder definitiu, sinó que fou «exalçat» a la seva condició pròpia «a partir de la resurrecció» (Rm 1,4). La primera carta als Corintis afegirà encara: «Crist va ressuscitar com a primícia; després ho faran els qui són de Crist en la seva (segona) vinguda. Després la resta, quan lliuri a Déu Pare el regne, quan haurà destruït... fins a l'últim enemic, la mort... Quan li hagin estat sotmeses totes les coses, també el Fill se sotmetrà a qui li ho va sotmetre tot, per tal que Déu sigui tot en tots» (1Co 15,23-28). Dificilment podria hom trobar una forma més emfàtica d'expressar la implicació inextricable que Pau descobreix entre protologia, soteriologia i escatologia: es manifesta el disseny unitari de Déu sobre tot en el fet que un i el mateix és el mitjancer de Déu-Pare en la seva acció creadora, en l'encarnació salvífica per la qual Déu ve a rescatar l'home de la mort que s'havia introduït en la creació, i en la consumació final en què tot quedarà sotmès al disseny originari.

En la carta als *Colossencs* trobem temes semblants i ulteriors desenvolupaments. Si s'admet que l'autor utilitza un himne litúrgic del qual se servien les comunitats, podríem dir que en la consciència creient ja s'havia captat plenament la relació entre creació, cristologia-soteriologia i escatologia, en el marc de l'experiència trinitària de la manifestació de Déu. L'autor dóna gràcies a Déu Pare que ens ha portat «al regne del Fill del seu amor, en qui tenim la redempció, el perdó dels pecats» (Col 1,13-14). A tall d'explicació del que constitueix aquest Regne, se'ns ofereix una descripció de l'obra del Fill en la creació, la salvació i la consumació: «tot fou creat per ell i per a ell; ell existeix prèviament a tot, i tot troba en ell consistència. Ell és el cap del cos de l'Església (val a dir, dels salvats). Ell és el principi (= de la creació original) i el primogènit d'entre els morts (= de la nova creació), per tal que en tot sigui el primer. Déu es va plaure a fer residir en ell tota la plenitud i a reconciliar per mitjà d'ell totes les coses, mitjançant la sang de la creu, la terra amb els cels» (1,16-20). Crist apareix aquí, per do i iniciativa del Pare, com a «principi», mitjancer («per ell») i consumidor («per a ell») d'un disseny únic de Déu sobre totes les coses («la terra amb els cels»).

La carta als *Efesis* sembla oferir una ulterior elaboració dels mateixos temes, amb nous matisos, com el de la preelecció eterna en Crist per tal d'ésser fills seus (Ef 1,4-5); el disseny de «recapitular en Crist el que és als cels i el que és a la terra» (1,10); la realització d'aquest disseny per mitjà del «segell de l'Esperit Sant de la promesa» (1,13)<sup>9</sup>, i l'acompliment de tot en Crist, com a «plenitud del qui ho emplena tot en tot» (1,22).

9. L'Esperit Sant no apareix tan explícitament en els altres textos, que parlen més aviat que Déu ho

La introducció a la carta als *Hebreus* també relaciona en síntesi unitària creació, salvació i consumació escatològica; Déu (Pare) ha parlat «últimament per mitjà del Fill, pel qual va fer els mons; el qui és resplendor de la seva glòria i empremta del seu ésser; el qui amb el poder de la seva paraula ho sosté tot»; ell mateix és qui, després de consumir l'obra de la redempció dels pecats, «s'ha assegut a la dreta de la majestat de Déu en els cels», a fi de regnar sobre tot (He 1,1-4).

Pel que fa als escrits joànics, cal remarcar que, tot i que procedeixen d'una situació vital i cultural ben diferent de la de les comunitats paulines, en els aspectes que comentem presenten concepcions anàlogues de fons, ja que no de forma. El pròleg del *Quart Evangeli* ofereix una presentació sintètica de tota l'actuació de Déu envers el món, amb un notable entrelaçament de temes de protologia, de soteriologia i d'escatologia, aquesta última en forma de «doxologia» o revelació del desplegament de la «glòria» del Pare. La Paraula que «es va fer carn i féu estada entre nosaltres», és la mateixa que «existia en el principi, i estava amb Déu i era Déu»; la mateixa «per la qual van ser fetes totes les coses, i res no fou fet sense ella». Per això es pot dir que «vingué al que era seu», per bé que «els seus no l'acolliren». Però, als qui l'acullen, els fa fills de Déu i els manifesta plenament la glòria del Pare (vegeu Jn 1,1-18). Tot això són com claus introductòries, a la llum de les quals s'ha de llegir la resta de l'Evangeli, en particular quan Jesús és presentat com aquell qui diu i fa només allò que el Pare vol que digui i faci (5,19-20; 8,28-29; etc.). La Paraula i les obres de Jesús en la seva vida terrenal tenen el seu sentit salvador tan sols en el context d'aquella Paraula que ja des del pròleg fou presentada com la que en el principi era amb Déu, per la qual tot fou creat i per mitjà de la qual es manifestarà la plenitud de la glòria i de la gràcia de Déu.

A partir d'aquests textos de Pau i de Joan, la primitiva reflexió teològica considerava naturalment la creació com a obra de la Trinitat, a tall de desplegament d'un disseny amorós que brolla del mateix moviment etern amb què el Pare es coneix i s'estima a si mateix en el Fill i en l'Esperit, a manera de voluntat lliure i gratuïta d'estendre i comunicar el seu bé i el seu goig a la creatura, feta «a imatge seva». Podem dir que, en l'època patristica, la teologia de la creació es manté en el marc trinitari, soteriològic i escatològic, tot i que sovint s'hi fan presents elements provinents de consideracions filosòfiques i cosmològiques, sobretot dels corrents platònics o estoics<sup>10</sup>. És el que s'expressa amb particular nitidesa en un text d'aquell gran recopilador i sintetitzador del pensament patristic que fou Joan Damascè:

«Déu, essent sobre manera bo, no en tenia prou amb la contemplació de si mateix; per la sobreabundància de la seva bonesa, volgué que hi hagués quelcom on resplendís la seva benevolèn-

---

crea tot en Crist i per Crist. Això podria indicar que es tracta de textos que representen una teologia molt primitiva, en la qual encara no s'ha reflexionat explícitament sobre la funció de l'Esperit Sant. Però Pau arribarà a la conclusió que la reconciliació de tot i la filiació provenen de Crist pel do de l'Esperit: Rm 8,5-27; Ga 4,6-7; 5,13-26; 1Co 4,11.

10. La història de la reflexió teològica sobre la creació és adequadament exposada per SCHEFFCZYK, *Creación y Providencia*.

cia mitjançant la participació de la seva bonesa; és així com fa sorgir les coses del no-res a l'existència (...) Ell crea amb el seu pensar, i el seu pensament subsisteix en la seva obra, obra que es realitza per la seva Paraula i es consuma pel seu Esperit.»<sup>11</sup>

Podríem dir que aquest text interpreta la creació a partir dels elements que fornien els textos de Pau i de Joan; tanmateix aquests elements estan elaborats en un marc platonitzant, i més concretament en categories introduïdes en el cristianisme sobretot pel falsament anomenat Dionisi Areopagita. Cal remarcar, però, que la doctrina bíblica obliga a superar el pur esquema neoplatònic. H. Urs von Balthasar feia notar que el principi, «*bonum est diffusivum sui*», si s'entén com un rigorós principi de necessitat, només es pot mantenir en una concepció emanatista-panteista<sup>12</sup>. Efectivament, si el bé es difon necessàriament, no hi ha lloc a parlar de la creació com a resultat d'un voler lliure de Déu; la creació brolla eternament i necessàriament de Déu, com un flux d'ell, com quelcom que s'escola de la seva essència. Ara bé, els autors cristians, començant pel Pseudo-Dionisi, en referir-se a aquell principi li donaren un sentit que ja no era el que tindria en un context neoplatònic. Es podia mantenir que el principi valia rigorosament quan s'aplicava a l'etern i necessari dinamisme de la vida intratrinitària de Déu; aquí Déu-Pare és efectivament un «*bonum*» infinit i perfecte, que per això mateix és infinitament i perfectament «*diffusivum sui*», la bonesa del qual es comunica a una imatge perfecta de si mateix, absolutament igual en tot a ell mateix menys en el fet de ser bonesa comunicada. Més encara, en aquesta comunicació, la bonesa primera no es perd ni es dissipa, sinó que retorna al seu origen com a «*bonum*» que és realitat comuna a l'originant i a l'originat, i per això mateix no és simplement ni l'un ni l'altre.

Aquesta eterna i necessària «difusió» o autocomunicació essencial de Déu, que podem ben dir que constitueix la seva vida trinitària, ve a ser com la condició de possibilitat d'una ulterior comunicació lliure i gratuïta, que esdevindrà la creació temporal, la qual s'ha de concebre com un desbordament o una sobreabundància del que ja constituïa el dinamisme propi i essencial d'autodifusió de Déu. Si Déu no tingués de per si mateix i essencialment un dinamisme autodifusiu, el moviment de difusió del seu ésser –que és la creació– li sobrevindria com quelcom aliè i accidental al seu propi mode de ser, cosa difícilment admissible. D'altra banda, si Déu no tingués altra comunicació que la que es dona en la creació, s'hauria de dir que la creació li és necessària per a comunicar-se, de manera que, prèviament a –o fora de– la creació, Déu seria incomunicat i incomunicable. Això fóra incompatible amb la idea bíblica d'una creació lliure d'un ésser sobiranament comunicatiu. O bé retornaríem a l'antic mite gnòstic que posa al començament de tot «el Silenci» en «l'Abisme»; ara bé, si en el principi no hi havia més que el Silenci, ningú no podrà explicar com o d'on va poder arribar a sorgir mai la Paraula creadora i conformadora de la realitat intel·ligible.

Realment, hom no té més remei que posar *in capite* –com féu l'autor del Quart Evangeli, potser en conscient oposició a la mitologia gnòstica– que «en el principi

11. *De Fide Orthodoxa* II 2 (PG XCIV 864).

12. *Creación y Trinidad* 189-190.



existia la Paraula, i la Paraula estava amb Déu, i la Paraula era Déu». Si no hi ha Paraula eterna en Déu, plenament i totalment autocomunicativa, tampoc no hi haurà Paraula productora de realitat parcial i temporal. Si no hi ha, «en principi», el Bé plenament absolut i autosuficient, amb absoluta i incondicionada difusió i autocomunicació eterna de si mateix, tampoc no hi haurà comunicació de bé parcial i temporal. S'ha de dir que la creatura és certament *una* «dicció» de Déu; però no pot ser que la creatura sigui *la* «dicció» pròpia i essencial de Déu. Si Déu no té altra expressió o dicció que la que resulta en la creació, s'hauria de dir, d'una banda, que Déu té necessitat de la creació i que no és plenament autosuficient; o, d'altra banda, que la comunicació de Déu és només limitada i imperfecta, ja que la creació és limitada i imperfecta. O potser, més aviat, hauríem de tornar a la idea aristotèlica d'un Déu que no es comunica ni es pot comunicar pròpiament de cap manera; suprema Ment solitària que només té consciència de si mateixa i que, d'una manera ben estranya, ho mou tot quasi mecànicament, sense conèixer pròpiament res. Aquest Déu, de cap manera no pot ésser creador, i queda reduït a una xifra o expressió simbòlica de la Necessitat ineluctable i eterna amb què es mouria l'univers.

Si tant l'Areopagita com el Damascè van en realitat més enllà de l'aristotelisme i del neoplatonisme –tot i que emprin categories pròpies d'aquests sistemes–, és perquè a través de la Bíblia han conegut el Déu vivent i personal com a eterna autocomunicació trinitària; el Déu que és eterna autodifusió de bé i que per això pot, a més, comunicar «béns»; el Déu que és eterna Paraula perfecta, que pot arribar a ressonar com a Paraula creadora; el que té una eterna Imatge total i adequada, de la qual poden derivar altres imatges parcials i finites... Tot això és el que volen dir quan parlen de la «sobreabundància» de la seva bonesa, o de la «benevolència» de la seva generositat lliure i gratuïta.

És així com la tradició patristica grega, representada pel Damascè, manté una concepció trinitària i salvífica de la creació a través dels esquemes neoplatònics de l'autodifusió del bé. En la tradició occidental s'oblida aviat aquesta perspectiva, que havia estat també la d'Ireneu i Tertul·lià. Sant Agustí és també influït pel neoplatonisme com l'Areopagita, encara que d'una manera molt distinta. El seu tarannà metafísic el porta més a subratllar la suprema unitat del primer principi que a reflexionar sobre les condicions de possibilitat de la seva comunicació. Contribuïa a això, d'una banda, l'actitud de reacció contra tota forma de subordinacionisme, que era el perill que amenaçava tots els intents de presentar el cristianisme en categories neoplatòniques; d'altra, la reacció contra el dualisme maniqueu, del qual el mateix Agustí havia estat víctima, el menava a subratllar sobretot la unitat de Déu. Conseqüentment, en el seu tractat *De Trinitate* Agustí es proposa com a tasca primordial mostrar com les tres persones que ens proposa la fe no són més que un únic Déu, i que aquest Déu és el creador de l'univers<sup>13</sup>. Els grecs, amb un punt de vista més dinàmic i més històrico-salvífic, partien en la consideració trinitària de Déu-Pare per a afirmar que el Fill i l'Esperit són consubstancials amb ell per comunicació total i perfecta de la seva vida i de la seva bonesa. Agustí, en canvi, amb un plantejament més especula-

13. *De Trinitate* I 2,4; 4,7; 5,8; etc.

tiu i metafísic, parteix de la divina essència o substància única i suprema, que és Déu, i vol mostrar que el Pare, el Fill i l'Esperit són un sol Déu en quant identificats amb aquesta substància suprema. Centrant així la seva atenció en la unitat de Déu com a primer principi únic –contra maniqueus i politeistes– i volent explicar sobretot com la trinitat de persones no atempta contra aquella unitat –contra arrians i triteistes–, Agustí elabora una subtil concepció de Déu com a essència trirrelacional, que intentarà després explicar a partir de les anomenades analogies psicològiques. No ens interessa aquí d'entrar en aquest aspecte de la teologia trinitària d'Agustí; però sí que hem de remarcar que, en la seva insistència a subratllar la unitat i unitat de Déu, sembla deixar com de banda l'economia trinitària de la creació com la veiem expressada en els escrits de Pau i de Joan<sup>14</sup>. Agustí s'escandalitza amb prou raó contra el subordinacionisme dels arrians en parlar de la creació:

«La trinitat és un sol Déu: i així com és un sol Déu, així també és un sol creador. Què és això que diuen aquests (els arrians), que el Fill crea totes les coses per manament del Pare, com si el Pare no hagués creat, sinó que sols hagués donat ordres al Fill perquè creés? (...) S'imaginem que es tracta de dos subjectes, que encara que estiguin junts, cada u es manté en el seu lloc, i un mana, mentre que l'altre obeeix.»<sup>15</sup>

Amb tota raó rebutja Agustí la idea arriana de dos subjectes en subordinació, determinant que «el Pare, el Fill i l'Esperit, així com són inseparables en l'ésser, també ho són en l'actuar»<sup>16</sup>. Però Agustí va més enllà: parla no sols de la inseparable acció *de les persones*, sinó també de «la inseparable acció *de l'única i idèntica substància*»<sup>17</sup>, ensems que afirma:

«Tot ho ha dut a terme tota la Trinitat, no com si cada una de les persones fos impotent per a fer-ho sense les altres, sinó perquè no pot dividir-se l'acció allí on la naturalesa no sols és igual, sinó també individuada (...) i tota la Trinitat no és sinó un sol Déu.»<sup>18</sup>

Hom pot replicar que, en cert sentit, sí que és veritat que «cada una de les persones és impotent per a fer res sense les altres», ja que no podria ni subsistir sense les altres. Fóra més exacte de dir que les persones, així com subsisteixen en correlació essencial i necessària, així també no poden més que actuar en correlació essencial i necessària. D'aquesta manera, la creació és certament obra de tota la Trinitat, però no tan sols l'obra d'una «substància divina» o d'un «Déu únic» indiferenciat, sinó l'obra de Déu-Pare, que es comunica pel seu Fill, que és la seva Paraula-Imatge (i només perquè té aquesta Paraula-Imatge pot comunicar-se), amb la força del seu Esperit, en el qual es consuma la comunicació del Pare pel Fill.

14. He presentat una síntesi de la teologia trinitària de sant Agustí en el meu llibre *Si sentiu la seva veu*, Barcelona 1988, cap. 15. Vegeu H. MÜHLEN, *¿Actúan las personas divinas como tales en el ámbito de lo creado?*, dins *Selecciones de Teología* 62 (1977) 127-139.

15. *Contra sermonem arianorum* 3,4 (PL XLII 685).

16. *De Trinitate* I 4,7.

17. *De Trinitate* I 12,25.

18. *Contra sermonem arianorum* 15 (PL XLII 694).

La tendència a atribuir l'acció creadora de Déu a la «substància» o «naturalesa» divina, considerada en abstracció o precisió de la seva tripersonalitat, es féu cada vegada més forta en la teologia llatina, malgrat l'axioma clàssic *actiones sunt suppositorum*. Atribuir acció creadora pròpia a cada una de les persones semblava desemboçar en triteisme, i l'escolàstica formularia el principi *actiones ad extra sunt communes*, que es podia entendre en un sentit prou correcte, com que les persones divines no poden actuar *ad extra* separatament o independentment de les altres, però que també podia entendre's abusivament com implicant que la trinitat de persones en Déu és quelcom que es refereix exclusivament a la vida intradivina i que no té res a veure amb les seves accions *ad extra*. Evidentment no era això el que volien dir els teòlegs responsables; però difícilment es pot negar que en l'Església occidental s'estengué la tendència a considerar que la Trinitat era quelcom que es referia només a la vida intradivina, i que l'acció de Déu envers el món es podia considerar com a acció del Déu únic.

Per exemple, trobem que sant Anselm, propugnant amb tota raó que Pare, Fill i Esperit no són com «tres principis», sinó que són un «únic principi creador», argumenta que tots tres «són creadors en virtut d'allò en què són u, no en virtut d'allò en què són tres»<sup>19</sup>, val a dir –sembla–, tots tres creen en quant són una natura divina única, no en quant són tres persones distintes. Caldria qüestionar aquesta manera d'atribuir a la natura divina, considerada independentment o amb abstracció de les persones, l'acció creadora; efectivament, la natura divina pot crear en quant és una natura essencialment i necessàriament autofecunda i autocomunicativa, i, per tant, en quant és essencialment i necessàriament Pare, Fill i Esperit Sant. No sembla prou adequat de dir, amb sant Anselm, que tots tres són creadors en virtut d'allò en què són u, sinó que seria més exacte de dir que són creadors perquè són u amb aquella forma d'unitat autofecunda i autocomunicativa que es desplega necessàriament en Trinitat. No podríem pensar la creació si no pensem l'U suprem, en frase de Tertul·lià, com a «*unitas ex semetipsa derivans in trinitatem*».

Aquí es fa particularment palesa la diferència entre la teologia llatina i la teologia grega respecte a la Trinitat. Els llatins tendien a contraposar l'essència divina a les persones, considerades com a oposició de relacions dins la divina essència, les quals no afectaven l'acció *ad extra* de Déu. El Concili de Florència amb el seu axioma, «en Déu tot és u on no intervé l'oposició de relacions»<sup>20</sup>, semblava consagrar definitivament l'enfocament llatí: en l'acció creadora de Déu no es veu que hi hagi d'intervenir directament l'oposició de relacions intradivines; per tant, és quelcom que hom pot atribuir a la unitat essencial de Déu.

No és així com la teologia grega veu aquesta qüestió, sinó que, mostrant més fide-

19. *De Processione Spiritus Sancti* 18.

20. DB 703. El Concili IV del Laterà (DB 428) proclama la fe en la Trinitat, però immediatament passa a parlar de la creació com a obra d'un principi únic, sense referència a les persones: «Hi ha un sol Déu veritable... Pare, Fill i Esperit Sant, tres persones certament, però una sola essència, substància o natura... un sol principi de totes les coses, creador de tot...» El Concili Vaticà I (DB 1783) parlarà de Déu creador sense cap referència a la Trinitat: «Aquest únic Déu veritable, per la seva bondat i virtut omnipotent..., ho creà tot del no-res». La perspectiva trinitària i salvífica de la creació sembla haver desaparegut gairebé del tot en la teologia catòlica llatina.

litat a la Bíblia que a la filosofia de l'U, proclamarà que l'acció creadora de Déu implica l'oposició de relacions i la suposa, perquè no es tracta de l'acció d'un Déu U indiferenciat, sinó de l'acció del Déu Pare, que pot crear perquè és principi autofecund de comunicació, l'essència del qual és comunicar-se eternament per la seva Paraula-Imatge, d'on brolla, com a realitat de la comunió divina, l'Esperit. Així ho expressava sant Atanasi, en un text vigorós i sintètic:

«El Pare ho crea tot per mitjà de la Paraula i en l'Esperit. És així com queda garantida la unitat de la santa Trinitat; és així com l'Església predica un únic Déu, que és sobre tot, en tot i per tot: sobre tot, com a Pare, principi i origen; per tot, com a acció de la Paraula; en tot, en la presència de l'Esperit Sant. D'aquesta manera la Trinitat no és tan sols un nom o un parlar sense contingut, sinó que és Trinitat amb realitat i consistència pròpia.»<sup>21</sup>

Veritablement pensar que l'acció creadora de Déu és una acció de Déu en quant és u, de manera que no hi tinguin res a veure les relacions intradivines, és negar la consistència i la realitat de la Trinitat divina i anar a raure en el que alguns anomenen justament «criptomodalisme» occidental.

El P. Th. de Régnon comentava que en la teologia grega «les persones intervenen en l'acte creador, no merament per via d'identitat substancial, com en la teologia llatina, sinó formalment, distintament, amb el seu caràcter propi personal»<sup>22</sup>. La postura llatina sembla provenir, almenys en part, de la tendència a considerar l'acció creadora des del punt de vista només de la causa eficient, amb menys atenció a les causes final i exemplar o a la relació personal que Déu vol establir amb l'home en el marc de la creació. Però els textos bíblics esmentats ens porten a pensar que la comprensió cristiana de la creació es dona tan sols en el context de la participació *ad extra* de la mateixa vida trinitària de Déu; la causa exemplar de la creació és la participació en l'eterna i infinita saviesa divina per la Paraula creadora; i la causa final és la voluntat de Déu d'entrar en una relació d'amor mitjançant l'efusió del seu Esperit, capac d'enlairar la creatura fins a la participació de la mateixa vida de la tri-unitat de Déu.

Sant Tomàs segueix habitualment els plantejaments propis de la teologia llatina; per això pot dir que «la virtut creadora de Déu és comuna a tota la Trinitat», i que és quelcom que «pertany a la unitat de l'essència, no a la distinció de les persones»<sup>23</sup>. Tanmateix, la seva perspicàcia teològica li fa descobrir que aquest plantejament ha d'ésser matisat:

«Crear és propi de Déu segons el seu ésser, que és la seva essència comuna a les tres persones. Segons això, crear no és quelcom propi d'alguna de les persones, sinó quelcom comú a tota la

21. *Ad Serapionem* 1,28. Aquesta és la manera de parlar més habitual en els teòlegs grecs; per exemple, IRENEU, *Adversus Haereses* IV 20,1; 38,3; GREGORI DE NISSA, *Que no hi ha tres Déus* (PG XLV 125).

22. *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, Paris 1898, IV 459. Podeu veure també L. BOUYER, *Le consolateur*, Paris 1980, p. 218. W. J. HILL arriba a parlar d'un «criptomodalisme occidental», que encara que confessa la trinitat de les persones, considera l'acció de Déu *ad extra* com l'acció d'una essència única i indiferenciada (*The three-personed God*, Filadelfia 1983).

23. *Summa Theologica* I 32,1 c. Semblantment I *Sent*, d. 5,1,1: «essentia creat et gubernat».

Trinitat. Tanmateix, les divines persones *exerceixen causalitat en la creació de les coses segons l'ordre de llur pròpia processió...* Efectivament, Déu és causa de les coses pel seu intel·lecte i per la seva voluntat (...) i, des d'aquest punt de vista, *les processions de les persones són causa de la producció de les creatures.»*

Això ho explica encara una mica més avall, quan respon a les objeccions, en el mateix article de la *Summa*:

«Així com la natura divina, per més que sigui comuna a les tres persones, pertany a cada una d'elles segons un ordre determinat, ja que el Fill la rep del Pare, i l'Esperit la rep d'ambdós; així també la virtut creadora, per bé que és comuna a les tres persones, convé a cada una d'elles segons un ordre determinat, ja que el Fill la rep del Pare, i l'Esperit la rep d'ambdós. Per això, ser creador s'atribueix al Pare en quant no rep d'altri la virtut creadora. Però el Fill 'pel qual foren fetes totes les coses', té la mateixa virtut, si bé rebuda d'altri (...) Quant a l'Esperit, que té la mateixa virtut rebuda d'ambdós, se li atribueix el governar i vivificar com a Senyor el que el Pare crea per mitjà del Fill.»<sup>24</sup>

Tenim aquí un plantejament correcte i ben matisat, encara que potser es manté en un nivell massa formal: sembla que només s'arriba a «atribuir» a cada una de les persones allò que realment es continua considerant com a «propi» de l'essència divina. Hom hauria d'anar més enllà: no sembla prou adequat de dir que «crear és propi de Déu segons el seu ésser, que és la seva essència...»; l'ésser de Déu no és la seva essència considerada fent abstracció de les persones, com es podria considerar qualsevol essència creada fent abstracció de les seves propietats. L'ésser de Déu real i concret és la seva essència, que implica essencialment i necessàriament la seva tripersonalitat i que de cap manera es pot considerar en abstracció d'ella. Aleshores s'haurà de dir que crear és quelcom propi de l'essència divina, que està en el Pare en quant principi capaç de comunicar el seu ésser i el seu bé, i per tant, en quant té una Paraula eterna que pot ser Paraula creadora, i en quant pot estimar amb un Amor etern i autosuficient, que podrà estendre's a estimar gratuïtament les creatures. Dit d'altra manera: l'essència divina és creadora, no perquè sigui l'essència d'un suposat Déu U indiferenciat, sinó precisament perquè és l'essència d'un Déu autofecund i autocomunicatiu, que exigeix desplegar-se en trinitat de real i efectiva comunicació, de la qual la creació és com una prolongació i extensió analògica, lliure i gratuïta.

El mateix sant Tomàs ja sembla haver-ho entrevist així. En un cert moment es pregunta si la raó natural pot arribar per si mateixa a conèixer la Trinitat divina; la resposta és negativa, ja que la raó només arriba a postular una suprema causa eficient de tot. Tanmateix, segons el sant Doctor, el coneixement de la tripersonalitat divina que obtenim a través de la revelació,

«ens és necessari per a poder arribar a una concepció correcta de la creació. En efecte, només quan diem que Déu ho féu tot per la seva Paraula, s'exclou l'error dels qui diuen que Déu ho produeix tot per necessitat de natura; i només quan posem en ell la producció per amor es fa pa-

24. *Summa Theologica* I 45,6.

lès que Déu no crea per satisfer cap indigència seva, ni per qualsevulla altra causa extrínseca, sinó per l'amor de la seva bonesa»<sup>25</sup>.

Amb això vol dir que certament seria excessiu pretendre deduir la Trinitat per la raó a partir de la creació; però, tanmateix, *la creació només pot ser pensada d'una manera adequada a partir de la revelació de la Trinitat*. I la raó d'això és perquè, en definitiva, parlar d'un Déu creador és parlar d'un Déu «personal», no d'un principi metafísic o d'una indiferenciada causa eficient o primer motor que podria actuar per necessitat. Només pot ser creador un Déu lliure i autocomunicatiu, que sigui, en aquest sentit, «personal», amb «Paraula» i «Amor».

L'escola franciscana es va mostrar més interessada a remarcar la relació que hi ha entre la trinitat de Déu i la seva acció creadora. Així trobem que sant Bonaventura diu que

«el Pare engendrà el qui era igual a si mateix, val a dir, la seva Paraula, coeterna amb ell mateix; i proferí aleshores una semblança de si, de la qual se seguí que s'expressessin totes les coses que podia expressar»<sup>26</sup>.

Des d'aquesta perspectiva el mestre franciscà declara: «*omnis creatura clamat aeternam generationem*»<sup>27</sup>. Un comentarista modern resumeix així la doctrina bonaventuriana de la creació: «La creació és una prolongació analògica de la generació eterna del Fill. La creatura porta en si mateixa, en el seu mateix ésser natural, l'empremta de la filiació...; és *potentia oboedientialis* per a la gràcia sobrenatural de la filiació. Tota creatura és com un ressò del Fill, i està orientada vers ell...; és *Verbum Patris* en el temps.»<sup>28</sup>

D'aquí ve que l'escola franciscana mantingués que la creació està tota ella orientada a l'encarnació, independentment de la caiguda de l'home i del decret de redempció; sense que això impliqui negar ni la gratuïtat de tot l'ordre sobrenatural ni la llibertat del decret encarnatori. L'encarnació de la Paraula no respon tan sols a la necessitat de posar remei al desgavell introduït en la creació pel pecat; respon a la prèvia, lliure i gratuïta voluntat de Déu de consumir la creació amb una més plena autocomunicació de si mateix, atorgant a la creatura una veritable participació en el dinamisme de la mateixa vida trinitària de Déu. *L'intellectus fidei* de la creació no es

25. *Summa Theologica* I, 32,1 ad 1. Igualment I *Sent*, d. 14,2,2: «Així com el brollar de les persones és el fonament del brollar de les creatures del primer principi, també aquell mateix brollar és el fonament del seu retorn al fi. Efectivament, per mitjà del Fill i de l'Esperit Sant no sols fórem originàriament constituïts, sinó que som vinculats al fi últim.»

26. *In Hexaemeron* 1,16 (edició de Quaracchi V 332).

27. *In Hexaemeron* 11,13 (Quaracchi V, 382). Vegeu també I *Sent*, d. 27,2,1 (Quaracchi I 484): «Per la teva Paraula dius tot el que dius; i tot el que dius amb voluntat que existeixi, existeix; amb la teva Paraula ho fas tot.»

28. M. OLTRA, *Obras de San Buenaventura*, vol. V, Introducció, Madrid, BAC, 1948, pp. 29-30. Un deixeble de Bonaventura, Mateu d'Aquasparta, volia àdhuc bastir una mena de demostració racional de la Trinitat a partir de la creació, en quant una producció «cap enfora», necessàriament imperfecta, pressuposaria una producció perfecta «cap endins». Vegeu Z. HAYES, *The General Doctrine of Creation in the Thirteenth Century, with Special Emphasis on Matthew of Aquasparta*, München 1964.

pot accontentar amb la declaració que Déu és primera causa eficient de tot l'ordre creat, sinó que ha de considerar, a partir de la revelació divina, quina és la causa final última d'aquell ordre, el disegni diví en tota l'obra creadora.

En aquesta consideració apareix el Creador, no tan sols com un primer Principi apersonal i necessari, sinó com un Principi personal i autocomunicatiu: la creació, entesa segons la Bíblia, és el do total de l'existència que Déu fa a un «altre», distint d'ell mateix. Ara bé, aquest «altre» creat no pot ésser aquell amb qui únicament, necessàriament i *per se* es dona la comunicació pròpia de Déu, perquè aleshores aquest «altre» seria necessari a Déu. Déu té el seu propi «Altre» –amb majúscula– no creat, etern i necessari; i per això pot desplegar-se en ulterior comunicació a nous «altres», que seran participació i imatge del seu «Altre» essencial. Si l'única comunicació de Déu fos la creatura, Déu només esdevindria comunicatiu en l'acte de crear; només esdevindria personal en la creació, a la manera hegeliana. La creació seria l'autorealització de Déu com a ésser personal; però aleshores ja no es podria distingir adequadament entre Déu i la creatura en la qual es realitza. Enfront de la metafísica de l'emanatisme apersonal i necessari, o bé de la metafísica de l'autoposició dialèctica, igualment necessària, de l'Absolut en el seu contrari, la Bíblia ens porta a la metafísica d'un Déu personal, que, realitzant-se com a tal en la seva comunicació essencial i necessària a un «Altre» etern com ell i amb ell –un «Tu» diví, del qual resulta un «Nosaltres» igualment diví i etern–, pot lliurement i gratuïtament ampliar la seva comunicació a altres «tu», per tal d'establir amb ells un nou i gratuït «nosaltres». Tan sols des d'aquesta concepció d'un Déu personal desplegat en trinitat de persones es pot parlar de creació. I això sembla confirmat pel fet que històricament totes les especulacions metafísiques sobre la relació entre Déu i el món que no han pensat Déu trinitàriament han anat a raure, o bé en l'emanatisme impersonal i necessari, o bé en l'autoposició dialèctica de Déu en la realitat mundana; ambdós camins han d'anar a desembocar en alguna forma de panteisme acosmista o de naturalisme ateu. Un recent llibre d'un teòleg de l'Amèrica Llatina fa aquestes reflexions ben pertinents:

«La creació és do personal de Déu. Si partim de la distinció conceptual (absolutament inadequada) entre natura divina i persones divines, hauríem de dir que la creació no té a veure amb la natura, sinó amb les persones (...) No seríem ni de la seva natura, ni un producte d'ella. Seríem, més aviat, el do de cada una de les persones en llurs relacions mútues. Déu crea pel seu Fill en l'Esperit; i en l'Esperit la creació és oferta al Pare per Jesús. Al «terme» del procés hi ha hagut, doncs, un canvi, val a dir quelcom que «abans» no era; la creació té en Jesús la mateixa glòria (consistència) de Déu; ha estat assumida per Déu en les seves relacions personals. Forma part de la comunitat de Déu, però tot mantenint-se com quelcom distint, com a creat..., és a dir, com a exterior i lliure.»<sup>29</sup>

29. Pedro TRIGO, *Creación e Historia en el proceso de liberación* (Colección Cristianismo y Sociedad 13), Madrid 1988, 217. Com a contrast hem de fer notar que el Concili Vaticà I es queda curt en declarar que Déu crea «per tal de manifestar la seva glòria», sense cap referència a la Trinitat i sense haver pensat, pel que sembla, que la glòria de Déu, com deia la patristica grega, «és la glòria del Pare, pel Fill en l'Esperit». Així ho ha remarcat L. ARMENDÁRIZ, *Fuerza y debilidad de la doctrina del Vaticano I sobre el fin de la creación*, dins *Estudios Eclesiásticos* 45 (1970) 385.

### 3. *Creació de la història i salvació en la història*

El que hem anat dient no té solament un interès teològic abstracte o metafísic, sinó que pot afectar molt profundament la nostra manera de concebre la nostra existència creatural i, conseqüentment, la nostra manera pràctica de viure en relació amb Déu, amb els altres homes i amb totes les realitats mundanes.

El primer que voldríem remarcar és que, segons el que anàvem dient, la Bíblia ens presenta un Déu que més que *creador del cosmos* és *creador de la història* en el cosmos. Quelcom d'això és el que volen dir els qui afirmen que, segons la Bíblia, la creació és el «pre-supòsit» (W. Kern) o el «fonament extrínsec» (K. Barth) de l'Aliança. L'interès del Déu de la Bíblia no és el de *crear coses*, sinó, per dir-ho així, *posar en marxa la història*. «La creació no és tan sols un pur fer existir, sinó un fer existir en un marc de gràcia, en una estructura salvífica.»<sup>30</sup> Això explica, segons G. von Rad, que Israel no tingués pròpiament un concepte equivalent al concepte grec de *cosmos*, concepte que després s'incorporaria a la teologia cristiana contribuint més aviat a desdibuixar el sentit cristià de la creació.

«Israel no estava en situació de concebre el món com una magnitud filosòfica objectiva, enfront de la qual es contraposaria l'home. Per a Israel el món no era un ésser, sinó un esdeveniment (...) Israel no considerava el món com un organisme que descansa sobre si mateix, ja que, d'una banda, veia que Jahvè actuava d'una manera immediata en els esdeveniments mundans, i de l'altra, l'home tenia consciència de la seva pròpia participació en la història.»<sup>31</sup>

En un món socialment i culturalment fixista i immobiliista, i a més extravertit fins al punt de donar més valor a les coses que l'home pot utilitzar i manipular que al sentit de la mateixa vida humana, s'afermà la tendència a veure l'acció creadora com una acció de Déu que quedava al començament de tot i que establia un ordre permanent i definitiu, que hom havia de respectar tant en les relacions amb la natura com en les relacions socials. Reconèixer el creador era acatar l'ordre establert. No costa gaire de veure que aquesta és la idea de Déu creador que conreen tots els conservadorismes propugnats per aquells a qui afavoreix el suposat «ordre establert»; malauradament la mateixa Església ha estat massa sovint tributària d'aquesta concepció. Hom no ha de negar que Déu ha creat certament la natura amb una consistència pròpia, que es reflecteix en les anomenades «lleis naturals», les quals hom no pot ignorar impunement. Però Déu creà la natura com a «sistema obert»<sup>32</sup>: obert a l'acció del mateix Déu i obert a la història, a la lliure responsabilitat de l'home da-

30. G. COLZANI, *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, art. «Creación», Salamanca 1985, I 724.

31. *Teología del Antiguo Testamento*, Salamanca 1982, I 202. Parlant del Dèutero-Isaïes diu el mateix autor, *ibid.* II 302: «No veu la creació com un fet per si mateix, al marge de l'obrar històric. Sembla que no ho distingeix clarament.» En efecte, el profeta juga amb la idea que «el creador d'Israel» és «el creador dels cels i de la terra». L'expressió «cels i terra» és considerada com l'equivalent bíblic de «cosmos», però realment no és el mateix, ja que l'expressió bíblica és merament descriptiva i no implica una totalitat global concebuda com a tal i estructurada.

32. Vegeu J. MOLTMANN, *El futuro de la creación*, Salamanca 1975; *Dios en la creación*, Salamanca 1987.



vant Déu i la seva acció; obert a la decisió de l'home sobre les coses de la natura; obert a l'home, perquè sigui veritablement creador de sentit en la natura, però també, malauradament, amb llibertat per a frustrar el seu sentit i destruir-la. Si algú no s'ha persuadit d'això per raons teològiques, que consideri seriosament l'amenaça d'autodestrucció planetària total, possibilitat ben real a què els homes hem arribat pel nostre propi voler.

Aquesta concepció suposa que al començament no hi ha un principi de necessitat, sinó un acte lliure d'un creador personal. Déu no crea ni per pura necessitat interna i cega, ni per tal d'obtenir quelcom que li manqués, sinó per tal d'entrar en comunicació lliure amb «altres» que havien de ser –com dèiem més amunt– imatge d'aquell «Altre», en qui es realitza essencialment i eternament la comunicació divina; i per tal que resultés entre Déu i l'home un «nosaltres» en veritable comunió de vida i de goig, tot i mantenir-se la distinció radical entre creador i creatura.

La creació de l'home es presenta, doncs, com la proposta que Déu li fa d'entrar en comunió amorosa amb ell des de la situació mundana, en la lliure disposició de si mateix i en l'ús de les coses mundanes. Això és el que constitueix la història com a àmbit en el qual l'home ha de respondre –positivament o negativament– a la proposta del creador. La història pressuposa llibertat: en un món sotmès a inexorable necessitat no hi hauria història, sinó la fatal repetició de sempre el mateix, o potser el caos en què es confonen la necessitat i l'atzar. Però la història pressuposa també una meta, una finalitat, un bé últim que s'ha d'obtenir en llibertat. Ser lliure significa, no sols estar per damunt de condicionaments extrínsecs determinants, sinó ser capaç d'optar per quelcom que hom pot reconèixer i estimar com a bé veritable. La llibertat s'exerceix dialècticament entre l'absència de necessitat extrínseca (llibertat de) i la urgència d'aconseguir un bé veritable (llibertat per a), la consecució del qual tingui *valor* i *sentit* per a l'agent lliure. La capacitat de fer opcions diverses, de manera que no fos possible atribuir més valor o sentit a una o altra d'elles, sinó que totes importessin el mateix, reduiria la llibertat a una mera indeterminació i faria de l'home un ésser irresponsable. Em plau d'expressar-ho amb paraules de N. Berdiaeff:

«La història pressuposa una correlació entre el disseny diví sobre el món i la veritable llibertat de l'home, interpel·lada per aquell disseny. Si només hi hagués el disseny diví i la llibertat divina, en resultaria una ineluctabilitat natural que fora la negació de la història. Si només hi hagués la llibertat humana, sense interpel·lació ni norma superior a ella, tampoc no hi hauria pròpiament història, sinó tan sols l'erràtica successió d'esdeveniments provocats per aquella llibertat. Hi ha història perquè l'home pot portar els esdeveniments a la consecució o al fracàs d'un fi volgut per Déu, val a dir, absolut.»<sup>33</sup>

Déu no ha creat el món com un gran mecanisme perfecte que no pot deixar de funcionar exactament segons les previsions del seu Arquitecte o Enginyer. El món, com a obra de la Trinitat, com a do personal de Déu que crea l'home personal a

33. *El sentido de la historia*, Barcelona 1936, p. 47. Algunes de les profundes intuïcions de Berdiaeff sobre el fonament trinitari de la creació han estat comentades per J. MOLTMANN, *Trinidad y Reino de Dios*, Salamanca 1987, pp. 57ss.

imatge seva a fi d'entrar en comunió lliure i gratuïta amb ell, és l'àmbit en què Déu mateix s'atreveix a jugar –per dir-ho així– a l'aventura de la llibertat de l'home. Dir, amb el text que acabem de reproduir, que l'home pot portar «a la consecució o al fracàs d'un fi volgut per Déu, val a dir, absolut», podria semblar quelcom paradoxal i àdhuc blasfem. És que l'home podrà mai fer fracassar el dissenyi diví? ¿No seria això posar l'home per damunt de Déu, o deixar Déu i el seu dissenyi a mercè de l'home? Això sembla imaginar la creació com si fos l'obra d'un aprenent de bruixot, que finalment es torna contra el seu autor.

I, tanmateix, la Bíblia ens obliga a prendre seriosament aquesta manera de parlar. Déu crea el món amb un dissenyi que s'ha de dur a terme realment *a través de la llibertat humana*. La creació és oferta lliure i amorosa, que espera resposta igualment lliure i amorosa. És «promesa», és «aliança», és interpel·lació, mai no és mera imposició. És veritat que Déu és Senyor de la història, però no amb una senyoria que anul·lés la llibertat humana; sinó amb una senyoria que suscita, possibilita, orienta, dóna sentit a aquesta llibertat, sense mai esclafar-la o anul·lar-la:

«L'acció de Déu es realitza *en i a través de* la llibertat humana que ella sustenta. L'exercici autèntic d'aquesta llibertat és el lloc privilegiat en què es transparenta Déu com a font d'energia que suscita i com a pol d'amor que atrau (...) En l'origen de la seva història (...), com en els avatars de la seva decadència, Israel descobrí la presència activa de Déu. En l'esforç mateix de la seva llibertat anava veient Algú més gran que aquella llibertat, com a font, guia, correctiu i promesa de l'esmentada llibertat.»<sup>34</sup>

Aquest és el Déu que ens està fent redescobrir la teologia de l'alliberament, obligant-nos a deixar enrere el Déu de la il·lustració. El Déu de la Bíblia no és tan sols el Déu que ho pot tot, subsumint-ho tot i anul·lant-ho tot sota el seu poder absolut, tan despòtic com el de les corts on es coïen aquestes idees. El Déu de la Bíblia, creador personal amb un dissenyi de comunió personal amb l'home en el món, és *principi possibilitador i garantidor de la llibertat humana*, que l'orienta i l'atrau –no la domina– com a bé absolut, la interpel·la i, finalment, la jutja com a suprem criteri i judici de valor.

No cal dir que la història humana –de la qual la història d'Israel no és més que una mostra representativa– se'ns presenta des d'un començament com una història de frustració del dissenyi diví i, conseqüentment, com una història de frustració del mateix home en la seva existència mundana. La humanitat es precipita en el que teològicament s'anomena «pecat», que és a la vegada refús de l'oferta de Déu i autodestrucció de les millors possibilitats de l'home. A través de mites i de tradicions antiquíssimes (la caiguda en el paradís, Caïn i Abel, la torre de Babel, el diluvi), com també a través de la predicació dels profetes i, ja en el Nou Testament, de reflexions com les que encapçalen la carta de sant Pau als Romans, la Bíblia és testimoni privilegiat del que, d'altra banda, és tràgica experiència universal: que la història de la humanitat és una història de malesa, de perversitat, de sofriments, de misèries i de mort. Sembla com si des d'un bon començament a Déu se li hagués malmès la crea-

34. A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid 1987, p. 188.

ció i com si el pecat i el mal, multiplicant-se i acumulant-se sense parar, amenaçessin de frustrar totalment qualsevol disseny que Déu hagués pogut tenir sobre el món.

¿Haurem de dir que, atès que l'home ha refusat la primera oferta de Déu, Déu ha abandonat el món a la seva sort i a la frustració? Tota la Bíblia, així com és testimoni de la frustració de l'home pecador, també –i encara més– és testimoni de la ferma voluntat de Déu de recuperar-lo, de reconduir-lo, de salvar-lo. La Bíblia és, sobretot, *oferta de salvació*, proposta i oferta de recuperar el sentit de la creació i de l'home, de fer una *nova creació*, en la qual es realitzi el disseny originari de manifestar la glòria i el goig de la Trinitat, fent que els homes visquin una comunió amb Déu i entre ells semblant a la que constitueix la mateixa vida trinitària de Déu.

Ara bé, la recuperació i salvació de la creació, si veritablement s'ha de considerar tal, ha de fer-se en les mateixes condicions originàries, val a dir, *en la llibertat i en la història*. No es tracta d'abandonar la vella creació i de fer-ne «una altra», d'unes qualitats i condicions diferents: això no seria «salvar la creació», sinó substituir-la per una altra. Es tracta de «recobrar» la mateixa creació primigènica i, sobretot, de salvar l'originària «imatge de Déu», *la llibertat i la responsabilitat* de l'home, reconduint-lo perquè reconegui novament el primer projecte de Déu i atorgant-li força perquè pugui dur-lo a terme amb el mateix Déu. La nova creació serà salvació *en gràcia i llibertat* –tota do de Déu, però tota igualment tasca i responsabilitat de l'home– a fi que sigui *efectivament salvació de l'home i de la història*, i no mera eliminació de l'home i de la història, o alienació amb opís de promeses ultramundanes i metahistòriques. Tal com ho expressà I. Ellacuría:

«El que importa és determinar el caràcter històric d'aquesta salvació: és a dir, si, efectivament, la història de la salvació és una salvació en la història, o solament més enllà de la història.»<sup>35</sup>

Voldria afegir tot seguit, per tal de prevenir la gairebé inevitable objecció de «reduccionisme», que afirmar que s'ha de donar salvació *en* la història no implica que no hi ha més salvació que la intra-històrica. El que voldria aclarir és que si no hi ha salvació d'alguna manera experimentable *en* la història, no hi ha pròpiament salvació *de* la història; altrament no hi ha més que la proposta típica de totes les gnosis alienants que propugnen que no hi ha salvació més que en *la fugida* de la història vers un més enllà ahistòric. La Bíblia ens diu que Déu es reafirma en el seu originari projecte creador de fer resplendir la seva imatge en l'home constituït *en les seves pròpies condicions històriques*, i així assumir-lo, ja més enllà de la història, en la comunió de la seva vida trinitària. Per això Déu fa una «aliança» històrica amb el seu poble; per això ve Jesús a proclamar que ha arribat el Regne de Déu i que hom s'hi ha de convertir aquí, en la història. L'essència del cristianisme és precisament això: que Déu salva la història en la història mitjançant l'encarnació de la seva mateixa Paraula creadora en la història i mitjançant l'efusió del seu mateix Esperit, alliberador i inspirador de la llibertat humana en la història.

35. *Teología Política*, San Salvador 1973, p. 7. El mateix autor ha reelaborat el tema en l'article: *Historicidad de la salvación cristiana*, dins *Revista Latinoamericana de Teología* 1 (1984) 5-45.

L'argument definitiu que ens mou a creure que Déu vol que la salvació es faci efectiva ja en la història, per bé que orientada a una consumació meta-històrica, és que Déu mateix s'ha compromès amb la nostra història, enviant-hi el seu Fill-paraula i el seu Esperit santificador per tal de transformar-la. Déu vol veritablement «recobrar el que se li havia perdut» (Lc 19,10); «Déu estimà tant el món, que li lliurà el seu Fill Unigènit... perquè Déu no ha enviat el seu Fill al món per tal de condemnar el món, sinó perquè el món se salvi per ell» (Jn 3,16-17); «nosaltres tenim una esperança que no falla, perquè l'amor de Déu ha estat vessat en els nostres cors per l'Esperit Sant que ens ha estat donat» (Rm 5,5); un Esperit que «no és un Esperit d'esclaus, que ens faci recaure en el temor, sinó un Esperit de fills adoptius, que ens fa clamar *Abba*, Pare, i s'acobla al nostre esperit per testimoniar que nosaltres som fills de Déu» (Rm 8,15-16; cf. Ga 4,4-7).

Les «missions» del Fill i de l'Esperit Sant al nostre món ens revelen que Déu estima tant aquest món nostre i aquesta història nostra que vol recuperar-ne el sentit fent com una gran ostentació de la seva glòria: vol salvar el nostre món com des de dins, transformant el seu ésser malmès pel pecat, no merament substituint l'antiga creació corrompuda per una altra de distinta, ni simplement promentent que seran salvats en un més enllà els qui aconseguixin d'escapar-se incontaminats d'aquest món.

Podríem dir que el més propi i específic del cristianisme és precisament que *el lloc on es juga la salvació és aquest món*: hi ha salvació del món perquè Jesús, Fill de Déu, ha estat enviat al món per a salvar-lo, i perquè l'Esperit de Déu ha estat vessat sobre el món. Per això Jesús anuncia l'arribada del «Regne de Déu» (Mt 3,2; 4,17; Lc 17,20-22), que no és quelcom merament futur i encara menys purament meta-històric; ans, al contrari, «és a prop», «enmig de vosaltres», de manera que és una «bona nova», ja des d'aleshores, per als pobres, els pecadors i els desvalguts (Lc 4,18-19; Mt 11,3-6; etc.). El Regne que Jesús proclama i inaugura és una nova presència i acció de Déu en el món, mitjançant la qual Déu vol aconseguir el que originàriament havia estat el seu disseny. Però, essent aquest un disseny amorós i gratuït: la salvació que Jesús aporta no és una imposició; és una oferta, una invitació a la conversió (Mt 3,2; 4,27), una interpel·lació a la responsabilitat i a la generositat (paràboles del sembrador, dels administradors, dels convidats a noces: Mt 21,33-43; 25,14-29; Lc 14,15-24; etc.).

Potser no hi ha res que expressi millor el que és el Regne proclamat per Jesús que l'oració que ell ensenyà als seus, el *Parenostre* (Mt 6,7-15; Lc 11,2-4). Podríem ben dir que aquesta és l'oració del Regne: en efecte, el Regne és la comunitat dels qui reconeixen Déu com a «Pare nostre» –de tots–, que està «en els cels» –amb senyoria i transcendència–; Pare dels qui volen que el seu nom sigui «santificat» o glorificat, i no profanat i blasfemat a causa de la mala conducta dels homes (vegeu Ez 32,22-23); dels qui procuren que «es faci la seva voluntat, en la terra com en el cel». El Regne de Déu és la condició en què els homes reconeixen *efectivament i pràcticament* la paternitat de Déu, vivint la fraternitat. Les tres peticions, «sigui santificat el vostre nom, vingui el vostre Regne, faci's la vostra voluntat en la terra com en el cel», són com tres formes insistents i sobreposades amb les quals demanem de situar-nos efectivament davant Déu com a Pare, vivint la filiació en la fraternitat. A més, Mateu col·loca el Parenostre en el bell mig del Sermó de la Muntanya, després de la

proclamació del nou manament de l'amor al proïsme: «S'havia dit: estimaràs el teu proïsme i odiaràs el teu enemic; però jo us dic: estimeu els vostres enemics..., per tal que sigueu fills del vostre Pare celestial, que fa sortir el sol sobre bons i dolents i fa ploure sobre justos i injustos» (Mt 5,43-46). Heus ací el que ens fa fills del Pare celestial, el que demanem en el Parenostre; estimar-nos amb un amor gratuït i total, com el de Déu mateix, i no solament amb un amor interessat i condicionat als mèrits de les persones, com suggeria la Llei antiga. El cristià és convidat a assemblar-se en això al mateix Déu, val a dir, en la total i perfecta gratuïtat de l'amor: «Sigueu, doncs, perfectes, com el vostre Pare celestial és perfecte» (Mt 5,48).

Sembla que ben aviat es començà a interpretar el Regne de Déu com una realitat *merament escatològica*, com quelcom que havia d'aparèixer a la fi dels temps –i en realitat fora de la història– en la segona vinguda de Jesús. Tanmateix, sembla que hi ha prou elements en la mateixa predicació de Jesús que desautoritzen aquesta concepció purament meta-històrica del Regne: l'exigència de conversió i de seguiment; la santificació del nom de Déu i el requeriment que sigui acomplerta la seva voluntat «en la terra com en el cel»; la responsabilitat en l'administració dels «talents» rebuts; el precepte de l'amor incondicional... Tot això ens obliga a pensar que, si més no, el Regne comença a tenir alguna efectivitat en aquest món, i que la salvació comença a ésser experimentada aquí, com a exigència i com a goig, en una nova manera de viure les relacions de fraternitat per mitjà de les quals, en el seguiment de Jesús, comencem a mostrar-nos efectivament fills del Pare celestial<sup>36</sup>.

Sense negar, doncs, els importants elements apocalíptics que han marcat els evangelis, no es pot afirmar que Jesús no fou més que un profeta apocalíptic, que sols hauria anunciat un judici final imminent. Jesús proclama, més aviat, que amb ell comença el Regne de Déu aquí a la terra, tot convidant els qui el vulguin seguir a fer real i efectiu aquest Regne, fins i tot amb risc de morir (Mt 16,24-27; Mc 8,34-38; Lc 9,23-26). Jesús va al davant: revela l'amor del Pare fent que ja aquí se sentin acollits per Déu els pecadors i marginats. Així comença a fer-se efectiu el Regne de Déu a la terra. Hi ha com una convergència admirable entre la predicació de Jesús i la seva manera d'actuar; ell proclama que *Déu és Pare* de tots els homes; els qui el reconeguim com a tal, se sentiran *fills seus* i s'han *d'estimar com a germans*. Aquest és el contingut i la norma del nou Regne de Déu: *reconèixer i acollir efectivament la paternitat de Déu, vivint la filiació en la fraternitat*.

Alguns han remarcat que el tema del Regne de Déu només sembla trobar-se en els evangelis sinòptics. En els altres escrits del Nou Testament, particularment en Pau, el tema sembla haver desaparegut. Això no és ben bé així. El que passa és que Pau ha traduït i transposat el tema del Regne en categories parcialment diferents, com

---

36. Es cau en un reduccionisme escatològic del Regne, no sols quan es difereix la salvació a un més enllà de la història que deixaria en realitat intacta la mateixa història pecadora, sinó quan la salvació és considerada de tal manera com a acte de Déu que l'acció de l'home ja no sembla rellevant. Això és el que alguns reprotxaven a K. Barth. També es podria dir quelcom de semblant sobre l'existencialisme de R. Bultmann, el qual propugnava que en Crist ja havia aparegut l'*éschaton* i la història ha estat amb ell realment abolida: només resta adherir-se a aquell *éschaton* amb una fe radical. Nosaltres diríem que amb Crist s'inaugura l'era escatològica: però cal operar encara la salvació en el seu seguiment, fins que ell «sotmeti tots els enemics».

poden ser les de «nova creació» i de «filiació adoptiva». Roman, però, la idea fonamental del Regne predicat per Jesús: reconèixer la paternitat de Déu vivint efectivament la filiació-fraternitat, per la força de l'Esperit de Jesús. La novetat de sant Pau podria consistir en el fet d'haver formalitzat millor la consideració del Regne en el marc de l'acció trinitària de Déu. Déu Pare envia el seu propi Fill (Ga 4,4; Rm 1,3; Fl 2,5ss) a la condició humana perquè sigui el «nou Adam», és a dir, l'Home nou, a partir del qual s'ha d'originar una humanitat nova, una nova forma de viure, els homes, en relació amb Déu i entre ells mateixos (Rm 5,12-19; 1Co 15,21-22; Ef 2,15; etc.). El que en els sinòptics era el Regne, en Pau és la «nova creació» (2Co 5,17; Col 1,15-20). Jesús és l'iniciador entre els homes d'una «vida nova» en «justícia i santedat» (Ef 2,10; 4,24; Col 3,10), i ens convida a seguir-lo<sup>37</sup>. Però nosaltres no seríem capaços de fer-ho, si no fos perquè l'Esperit de Déu, atorgat gràcies a Jesús, ha estat infós i vessat en els nostres cors, a fi de fer-nos fills de Déu i donar-nos força per a viure com a fills i com a germans (Rm 8,14ss; Ga 4,4ss).

Que la nova creació que Pau anuncia, com el Regne que proclamava Jesús, no és quelcom purament meta-històric, ho mostra sobretot la insistència amb què parla de *l'acció actual, històrica i permanent de l'Esperit de Déu*, vessat en els nostres cors per tal de transformar-nos en les nostres condicions històriques. L'Esperit és certament penyora de la vida futura, però és, abans d'això, força transformadora de la vida present. Podríem dir que la concepció paulina de la salvació no és que Déu actua des de fora, promentent una salvació ultramundana als qui assoleixin de sortir incontaminats d'aquest món (reduccionisme gnòstico-escatològic); ni tampoc actua per una acció històrica limitada a un temps concret, a través d'un enviat que en un moment donat ens diria de part de Déu el que Déu vol de nosaltres (reduccionisme cristològic: Crist reduït a model i exemple en el passat). Al contrari, l'acció salvífica de Déu és permanent en la història, a través de l'acció permanent de l'Esperit de Jesús, vessat «en el cor» dels homes, val a dir, actuant des de l'interior, des del lloc on sorgeixen les opcions, les decisions i els valors de l'home; no per una mera proposició extrínseca de normes (legalisme, moralisme), ni menys encara per imposició coercitiva (reduccionisme eclesiàstic: cristià reduït al compliment del que mani l'autoritat eclesiàstica). Ningú no podrà dubtar que Pau, en la seva concepció de l'acció salvadora de Déu Pare, a través de la «missió» del Fill i de l'efusió de l'Esperit, pensava en una salvació de la història *en la història*: en una transformació de la vida concreta i històrica dels cristians, que anticiparia d'alguna manera la plenitud de la comunió de vida amb ell a la qual Déu ens crida, més enllà de la història, en la resurrecció.

Des d'aquesta perspectiva podem copsar el valor de les exhortacions morals que omplen les cartes paulines: no són noves formes de moralisme o legalisme, en in-

---

37. Pau parla, de vegades, del Regne de Déu com de la realitat escatològica que els injustos no poden heretar: 1Co 6,9; 15,50; Ga 5,21; Ef 5,5; 2Te 1,5. Però, altres vegades, parla del Regne com d'una realitat amb dimensió intrahistòrica; així en Rm 14,17, dins el context de la polèmica sobre els aliments impurs, diu: «El Regne de Déu no és ni menjar ni beure, sinó justícia i pau i goig en l'Esperit Sant; el qui serveix així Crist es fa agradable a Déu i mereix l'aprovació dels homes.» Als corintis esvalotats els diu: «El Regne de Déu no és cosa de parlotejar, sinó del poder de Déu» (1Co 4,20).

conscient i paradoxal contradicció amb el professat antilegalisme de l'Apòstol. Són expressió de les exigències concretes i històriques de la nova vida de filiació-fraternitat que l'Esperit fa néixer en els cors dels qui l'acullen. El gran principi paulí serà que «la fe es fa operativa en l'amor» (Ga 5,6), val a dir, que la fe no es limita a ésser una confessió de boca sobre l'existència de Déu en els cels, sinó un reconeixement efectiu de Déu com a Senyor i Pare, que es tradueix en la vivència de l'amor fratern.

Per haver perdut la dimensió trinitària de la salvació cristiana, i molt particularment per haver perdut la dimensió pneumatològica, la teologia occidental havia arribat gairebé a perdre de vista totalment el sentit intrahistòric de la salvació com a *alliberament de l'home per Crist a través de l'acció del seu Esperit en la història*. Preocupada per determinar com Crist oferia una expiació substitutòria o expiatòria, adequada a un abstracte «Déu» ofès, i considerant l'acció de l'Esperit com a acció d'una força o causa eficient «sanant» o «elevant», igualment abstracta, la teologia de les escoles havia pràcticament oblidat la dimensió històrica de la salvació. Tanmateix, una lectura receptiva i total del que ens diu sant Pau no permet d'evadir-nos en abstraccions ahistòriques. Per a Pau, el pecat és una realitat històrica i concreta que afecta els homes concrets; és a aquesta realitat històrica que el Pare envia el seu Fill, fet realment home que viu la filiació amb el Pare en la fraternitat i la solidaritat amb els homes fins a la mort. El Pare el ressuscita i el glorifica, mostrant així que el poder de Déu supera la mort infligida pels qui refusen l'oferta de Jesús d'entrar en el Regne dels qui viuen com a fills de Déu en la pràctica de la fraternitat. Però no acaba aquí la intervenció de Déu en la història: Déu no actua històricament tan sols en el curt període de temps que el seu Fill encarnat visqué sobre la terra, sinó que, com a element essencial de la glorificació del seu Fill i de la realització de la seva tasca salvadora, se'ns dona l'efusió de l'Esperit del Fill, que fa els homes fills amb el Fill i germans entre ells. És doctrina central de sant Pau que *l'Esperit és força de Déu alliberadora dels homes ja en aquest món*. Als Gàlates, que estaven aclaparats servint «els qui en realitat no són déus», Pau els diu a crits, després d'haver-los anunciat la bona nova de l'efusió de l'Esperit de filiació: «Germans, heu estat cridats a la llibertat! Només que no heu de fer d'aquesta llibertat pretext per als vostres egoismes, sinó, ben altrament, per a servir-vos amb amor els uns als altres. Perquè tota la Llei s'acompleix amb aquest únic precepte: Estimaràs el proïsme com a tu mateix. En canvi, si us mossegueu i us devoreu mútuament, aneu a la destrucció» (Ga 5,13-15). Heus ací, doncs, com a síntesi del programa salvador-alliberador de Déu segons sant Pau: el cristià ha de viure en la llibertat que li atorga l'Esperit; no ha de servir els falsos poders «que en realitat no són déus», no són segons Déu; ni tampoc ha de lliurar-se a egoismes i rivalitats insolidàries sota el pretext de llibertat. La llibertat cristiana és la que l'home assoleix quan regula la seva vida per l'únic principi de l'amor al proïsme, que és la manera com pràcticament i efectivament manifestem en aquest món l'amor de Déu. Si, al contrari, els homes no es mouen per l'amor i es devoren mútuament, l'Apòstol avisa que la història mundana va a la destrucció. Hom pot llegir encara el final d'aquest capítol cinquè de la carta als Gàlates, en el qual l'Apostol descriu detalladament els *fruits històrics* «de la carn» (=egoisme pecador), contrastats amb els fruits de l'Esperit. Amb unes poques pinzellades, vigoroses i ràpides, es fa palès el que és la vida dels homes destrossats i malmesos pels seus

egoismes, explotacions i opressions mútues, i el que Déu vol que sigui la vida dels seus fills en aquest món per l'influx alliberador del seu Esperit, en una «nova creació».

Així, doncs, per a sant Pau, la salvació no és purament quelcom meta-històric, sinó una veritable transformació de l'existència individual i social en la seva realitat històrica, per l'acció de l'Esperit. Jesús no ens salva solament del pecat com a ofensa de Déu –com subratllava sobretot la soteriologia clàssica–, sinó que al mateix temps ens salva del pecat com a autodestrucció de la humanitat i frustració del disseny diví sobre la història. Per això Crist no es limita a oferir al Pare una satisfacció condigna –vicària o expiatòria–, sinó que envia el seu Esperit permanentment al món per tal de transformar-lo. El cristià és salvat en la mesura que, en la seva vida històrica concreta –val a dir, en la seva activitat personal, familiar, social, política, econòmica...–, es deixa interpel·lar per l'Esperit que el mou a viure la filiació envers Déu en la realització de la fraternitat interhumana. Així, doncs, tota la història humana, individual i col·lectiva, ha d'ésser transformada per la força salvadora de Déu que és l'Esperit. Si no hi ha aquesta transformació i alliberament, és que estem encara en els nostres pecats, és que no deixem que l'Esperit de Jesús s'apodori de nosaltres i regni en nosaltres, sinó que continuem essent esclaus de les nostres concupiscències i de la nostra «carn» pecaminosa<sup>38</sup>.

La salvació, doncs, és tota de Déu, a través de Jesús, per la força de l'Esperit que ell envia; però ensems és tota tasca nostra, que nosaltres hem de realitzar lluitant, deixant-nos conduir per l'Esperit del Senyor, i no per les nostres concupiscències, «progressant fermes i incommovibles en l'obra del Senyor, ben conscients que el nostre esforç no és va en el Senyor» (1Co 15,58). A través d'aquesta lluita o d'aquest esforç alliberador, ens alliberem i alliberem el nostre món de l'esclavatge tirànic dels nostres egoismes, condició perquè «ell regni fins a posar tots els enemics sota els seus peus» (15,25).

Pau creu, doncs, en la salvació i en l'alliberament en la història: però no redueix la salvació a les seves dimensions històriques i visibles. El pecat, amb conseqüències ben palpables, ha entrat en aquest món: «la creació ha estat sotmesa a frustració» (Rm 8,20). No és possible fer que això no s'hagi esdevingut, però és possible de viure en «l'esperança de ser alliberats de l'esclavatge de la corrupció, per tal de participar en la gloriosa llibertat dels fills de Déu» (Rm 8,21). El món apareix aleshores com el gran camp de lluita entre el pecat, que frustra la creació i fa morir els homes, i l'Esperit, que allibera els homes i en qui retroben la vida, tot reconeixent-se com a fills de Déu i germans els uns dels altres<sup>39</sup>. L'últim enemic a ésser destruït serà la

38. Breument indico que l'Esperit té en Joan funcions anàlogues a les que Pau li atribueix, bé que expressades en les categories peculiars del Quart Evangeli. Així, quan, segons Joan, Jesús diu que l'Esperit guiarà els seus «fins a la veritat completa» (Jn 16,13), o que els ho «ensenyarà tot i els recordarà tot el que els ha dit» (14,26), o que «donarà testimoni de mi» (15,26), no s'ha d'entendre que aquestes expressions tenen un sentit merament noètic, d'il·lustració o record merament intel·lectual, sinó que volen dir que l'Esperit serà presència existencial que farà significatives i operatives les ensenyances de Jesús en la vida dels creients.

39. Des d'aquest punt de vista, estrictament teològic, hom diria que el fet que tota la creació estigui orientada vers un únic disseny diví inclina a pensar que no es pot distingir teològicament entre una «història profana», que res no tindria a veure amb la salvació, i una «història salvífica». Per exemple, K. LÖ-



mort (1Co 15,26): val a dir, el pecat tindrà força mortal mentre persisteixi en el món, ja que l'amor i la llibertat en la filiació-fraternitat no poden ésser quelcom imposat per la força. Déu no vol regnar amb la falsa glòria dels tirans que s'imposen i es mantenen amb la violència: per això, mentre hi hagi món hi haurà possibilitat de pecat i de mort. Però Crist es manifesta com a veritablement Senyor quan, havent-se fet palès que tot el que és contra Déu només porta a la frustració i a la mort, es manifesti que ell té poder per a donar vida perdurable a tots els qui han volgut acollir-se a Déu i viure com a fills seus, restablint el disseny diví de «ser tot en tots» (15,28).

A través de Jesús, Fill de Déu fet solidari amb nosaltres, i a través del seu Esperit, vessat en els qui es disposen a seguir-lo, és com Déu allibera la creació de la seva frustració, obra del pecat dels homes. Jesús i l'Esperit Sant ens interpel·len a reconèixer Déu com a Pare, estimant-nos com a germans, és a dir, alliberant-nos de la destrucció i opressió mútua que prové dels nostres egoismes pecaminosos, per tal que vingui el seu Regne «en la terra com en el cel»; ens conviden que, ja des d'aquí, visquem el goig de la comunió i de l'amor, a semblança del goig de l'eterna comunió d'amor que és la vida de Déu, Pare, Fill i Esperit Sant, en la qual som cridats a participar per do i disseny seu. La creació recupera el sentit originàriament volgut per Déu en la mesura que els homes van fent-ne un àmbit de comunió, a imatge de la comunió trinitària. I, contràriament, roman irredempta i en expectació d'alliberament i salvació en la mesura que els homes continuen essent esclaus de llurs egoismes i opressions mútues. Per això, la suprema oració de Jesús és: «Que tots siguin u, com tu, Pare, en mi i jo en tu: que siguin u en nosaltres» (Jn 17,21-22). Ara la nostra suprema responsabilitat és viure aquesta unitat de comunió fins on sigui possible

---

WITH escriu: «A la llum de la fe els esdeveniments mundans d'abans i de després de Crist no formen cap successió continuada d'esdeveniments significants, sinó que són només el marc extern de l'esdeveniment salvífic» (*Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, München 1953, p. 169). Salvant l'autonomia de les realitats terrenals en el seu nivell propi, tal com ho ha explicat l'últim Concili (*Gaudium et Spes* 36), i salvant la particularitat de les intervencions salvífiques positives de Déu mateix en la història mundana, no sembla adient concebre la història de la salvació com una mena de supra-història, al marge de la història profana, que quedaria reduïda a ésser «tan sols el marc extern de l'esdeveniment salvífic». Ben al contrari, els esdeveniments salvífics (aliança, encarnació, efusió de l'Esperit...) són intervencions de Déu en el mateix cor de la història mundana, amb la intenció de canviar i transformar el sentit d'aquesta història en quant malmesa pel pecat. La història mundana no és un marc extern en el qual Déu obraria una salvació realment ahistòrica, sinó que és l'objecte directe, immediat i propi de la salvació. Tot el que els homes han fet i fan, o és segons el disseny de Déu, o hi és contrari, i, per tant, orientat a la salvació o a la condemna. No hi ha una història profana «neutra» pel que fa a la salvació, a la qual se superposaria una història salvífica especial, només per a alguns. Déu vol la salvació de tots i de tota la història, i per això tota la història és objecte, a la vegada, de la gràcia i del judici de Déu. Això no vol dir, evidentment, que la salvació es reduïxi al procés immanent de la mateixa història, un procés que està sovint frustrat pel pecat o per la simple estupidesa humana; però tampoc no és quelcom que es doni sense cap connexió amb aquest procés, precisament perquè la salvació és la correcció i superació del que hi ha de defectuós i pecaminós en aquest procés. A propòsit de l'acusació presentada contra alguns teòlegs de l'alliberament, perquè parlen de «una sola història», he explicat més aquest punt en el meu article *G. Gutiérrez: Por una liberación cristiana*, dins *Revista Latinoamericana de Teología* 1 (1984) 334. Vegeu també W. PANNENBERG, *Cuestiones Fundamentales de Teología Sistemática*, Salamanca 1976, p. 227.

en la nostra condició històrica, mentre esperem de veure-la consumada plenament més enllà de la història<sup>40</sup>.

Josep VIVES  
 Centre Borja  
 Llaseres, 30  
 08190 SANT CUGAT DEL VALLÈS

### Summary

The christian doctrine of Creation, such as it appears in the texts of the New Testament, largely exceeds the especulations about the origins or the postulate of a necessary cause for the Kosmos. At the theological level, the World cannot be justified only because of its efficient cause, but it has to be explained as a reality which has a sense, starting from the free and loving will of the Trinitarian-God, who created the man to make him share freely and lovingly a communion on his own Life. God is presented not only as creator of the Kosmos, but also as creator, impeller and achiever of history in free relationship with man. From this point of view, it is possible to say that Creation has in itself the demand of a Theology of Liberation of history in history, since Creation has been «submitted to frustration». Creation is certainly bound to a transcendent and meta-historic end; but the intra-historic praxis of liberation of the frustrated-creation is a demand of the originary plan, i.e., is the only way leading man to accept this plan, originally worked by the God Creative Word, reasserted and restaured by the same Incarnated Word, and made effective by the action in history of His Sanctifying Spirit.

---

40. L'experiència dels místics sembla anticipar quelcom del que podria ser aquesta consumació en què la creació, que era com un desplegament de la Trinitat divina, es replega vers el seu origen, com participant de la mateixa *perichoresis* trinitària. Reprodueixo només un text de sant JOAN DE LA CREU: «Con aquella su aspiración divina muy subidamente Dios levanta el alma y la informa y habilita para que ella aspire en Dios aquella misma aspiración que el Padre aspira en el Hijo, y el Hijo en el Padre, que es el mismo Espíritu Santo (...) Porque no sería verdadera y total transformación, si no se transformase el alma en las tres personas de la Santísima Trinidad (...) Y no hay que tener por imposible que el alma pueda una cosa tan alta, que el alma aspire en Dios como Dios aspira en ella, por modo participado (...) ¿Qué increíble cosa es que obre ella también su obra de entendimiento, noticia y amor, o, por mejor decir, la tenga obrada en la Trinidad juntamente con ella, como la misma Trinidad? Pero por modo comunicado y participado, obrándolo Dios en la misma alma (...) Y para que pudiera venir a esto, la crió Dios a su imagen y semejanza» (*Cántico Espiritual* A 39).