

TRINIDAD, CREACIÓN Y LIBERACIÓN

Desde una perspectiva bíblica y teniendo en cuenta los aportes de la teología dogmática a lo largo de la historia, el autor -reflexiona sobre las relaciones entre trinidad, creación y liberación.

Trinidad, creación y liberación, Revista -Latinoamericana de Teología, 19 (1990) 41-b7

1. Para una teología cristiana en la creación

H.U. von Balthasar subrayaba el contraste, en la concepción cristiana, de la libertad amorosa de la acción creadora trinitaria frente a cualquier, emanatismo o síntesis dialéctica de autoposición del Absoluto. Y, por tanto, la exigencia de que la teología cristiana de la creación se basara en los textos del N.T. que la sitúan en el marco del designio libre y salvador de Dios. La experiencia salvífica en Cristo y en el Espíritu induce a una nueva comprensión del sentido de la existencia y de la historia humana. La teología no podrá limitarse a reflexionar sobre los inicios, como suceso cosmológico del pasado, sino que deberá enfrentarse con el sentido que tiene todo en relación con el designio de Dios que se inicia en la creación y culmina en la recapitulación de todo en Cristo. La fidelidad al N.T. lleva a explicar el ser del mundo a partir de lo que Dios quiere hacer con él.

Con frecuencia los intentos de teología de la creación subrayaron las diferencias de los relatos bíblicos con los mitos religiosos o filosóficos que no desbordan el marco de la curiosidad cosmológica: Más modernamente se intentó relacionar la Biblia con las teorías cosmológicas con afanes concordistas o condenatorios. El estudio histórico de L. Scheffczyk sobre el dogma de la creación atestigua la obstinación de los teólogos en competir con los científicos en la explicación del origen del mundo y su incapacidad para comprender la creación en el contexto del designio salvador de Dios. Ireneo había desarrollado brillantemente la perspectiva salvífica; pero ya en Orígenes y los Capadocios se halla mixtificada, por una mayor atención al neoplatonismo que al dato revelado. El ardor polémico arrastrará a Agustín, aun sin eliminar una poderosa impronta salvífica, a especulaciones sobre la "riada" o el tiempo contrapuesto a la eternidad e inmutabilidad de Dios y a separar la creación - de la redención, paralelamente a una concepción que creía posible una distinción adecuada entre el "orden natural" y el "sobrenatural".

Tales distinciones podrán ser de utilidad metodológica, pero es cuestionable trasladarlas a la historia concreta de nuestro mundo" como si hubiera una realidad de "creación" no ordenada a la "salvación", de manera que se pudiera dar razón.. teológica de una sin la otra.

En la Biblia la reflexión sobre la creación tiene lugar en el marco de la alianza y de la acción salvadora de Dios. Los biblistas han puesto de relieve que Dios es, ante todo, el protector y el liberador del pueblo y garante de una historia amenazada y que la concepción de Dios creador no fue la primaria en Israel. Se daba por supuesto que, si Dios era protector eficaz de los hombres, ello se debió a que era el Señor y creador del mundo, pero la reflexión explícita sobre Dios creador sólo aparece en la época del exilio cuando se tambalea la fe en el Dios protector y los profetas deben fundamentarla.

Especialmente el Peutero-Isaías proclama que el. que es Señor de todo, por haberlo creado, es Señor del curso de la historia' y puede librar a Israel de los dueños aparentes. Esta reflexión deja huella en otros profetas y en los salmos. En torno al poder salvador de Yahvé como creador se articula, con elementos prestados por las cosmogonías próximas, el gran relato sacerdotal del Génesis. La preeminencia y el dominio del hombre sobre lo creado así como sus relación con Dios derivada de ser su imagen indican, que el autor está más interesado por el planteamiento teológico de la responsabilidad humana ante las cosas y su relación con Dios que por planteamientos propiamente "cosmogónicos". Se trata, pues, de un prólogo a las promesas y a la alianza. No les interesa sólo cómo empezó el mundo, sino por qué y para qué.

Por esto se ha dicho que "la relación que existe entre la economía salvífica y la creación no es la que existe entre `dos acontecimientos que se suceden cronológicamente y nada más... Una creación desprovista de su función económico-salvífica, tratada únicamente como doctrina filosófica, no podría pertenecer a la teología sino marginalmente".

La aportación específica del cristianismo desborda cualquier especulación sobre el origen del ser del mundo: establece que el mundo no se explica por ninguna necesidad interna, emanatista o dialéctica, sino sólo por el beneplácito libre del Dios trino de hacer al hombre a su imagen y de entrar en comunión gratuita con él, como reflejo temporal de la comunión de vida y de amor que constituye el mismo ser eterno de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esta perspectiva reclama una teología de la respuesta del hombre y por tanto una teología de la salvación, es decir, del pecado y de la gracia, del rechazo del hombre y de la ratificación de la oferta trinitaria con la muerte y resurrección de Jesús y la efusión del Espíritu. Negar que la teología cristiana de la creación anticipa y precontiene la teología de la liberación significaría negar sentido a la creación y declarar el fracaso de la aventura creadora-salvadora de Dios.

2. La creación, obra ad extra de la Trinidad

El N.T. presenta la creación como resultado del diseño del Dios trinitario en el marco de la totalidad de la historia. La palabra de Dios, inicialmente creadora, actúa en la historia como promesa, primero, y finalmente como salvadora de la creación. Así la palabra increada y creadora, por la encarnación se hace en Jesús realidad creada. e infunde la fuerza transformadora de su Espíritu divino. En la reflexión de la experiencia salvífica, los autores del N.T. descubren que si Cristo y el Espíritu salvan es porque no son extraños sino señores plenos de lo que debía ser salvado. Así se reintegra el sentido originario de la acción creadora, con una nueva acción de la Palabra y el: Espíritu de Dios mismo.

En 1 Co 8,6 (a propósito de la licitud de comer la carne sacrificada a los ídolos), se afirma, en síntesis, que el origen radical del mundo es Dios-Padre; que el fin del hombre es el mismo Dios Padre y que el Señor Jesucristo es el mediador de la creación y de nuestra salvación. Mediador como Logos-encarnado, preexistente a todo lo creado, pero hecho realmente presente al mundo Por ello se dirá de él en Flp 2,5ss que "siendo de condición divina... tomó forma de siervo... hasta la muerte y muerte de cruz". Pero por su condición divina y su total "obediencia" al Padre, venció a la muerte y fue exaltado a su condición propia por la resurrección. El texto de 1 Co 15,20-29 es la fórmula más vigorosa de la implicación de protología, soteriología y escatología, consecuencia de la

identidad del mediador del Padre en la creación, en la encarnación y en la consumación del designio divino.

El himno litúrgico de Col 1,13-20 en que el autor da gracias al Padre por habernos llamado al Reino del Hijo, resume la obra de éste como "Principio" mediador y consumidor de todo en un designio único de Dios sobre "la tierra y los cielos": "Todo fue hecho por él y para él". En la carta a los Efesios hallamos análogos planteamientos con matices nuevos (Ef 1,4-5 .10.13 22), así como en, la introducción a la carta de los Hebreos (Hb 1,1=8).

A pesar de la distancia cultural, es notable que Juan coincida con Pablo en su planteamiento al presentar en el prólogo de su evangelio la acción de Dios como una confluencia de protología, soteriología y escatología, ésta última en forma de doxología del Padre: "Por él todo fue hecho... como gloria de Unigénito del Padre". Estas claves introductorias han de guiar la lectura de todo el Evangelio, y en especial cuando Jesús se presenta no hablando más que lo que el Padre quiere, que no parecería comprensible fuera del contexto de la Palabra inicial creadora-salvadora del prólogo, Palabra que es sentido de todo.

La primitiva tradición cristiana leyó en estos textos la creación como obra de la Trinidad, que comunica a la criatura el gozo de su misma vida en un ofrecimiento amoroso que brota del mismo movimiento eterno con que Dios Padre se conoce y se ama a sí mismo. Idéntico marco trinitario y salvífico-escatológico mantiene la patrística a pesar de interferencias estoicas o neoplatónicas. El esquema neoplatónico de que el bien necesariamente tiende a difundirse sólo llevaría naturalmente a una concepción emanatista que concebiría la creación como un flujo necesario y como una degradación del ser respecto al uno originario.

Desde luego la doctrina bíblica desbordaba este modelo neoplatónico, que los autores cristianos, a veces empleáis pero con un sentido claramente diverso. El modelo difusivo valía para explicar la vida intratrinitaria de Dios en la que el Padre, perfectamente *bonum*, se comunica eterna y perfectamente a una imagen perfecta de sí mismo, absolutamente igual a sí en todo, menos en el hecho de ser comunicación; y en esta comunicación el bien primero sin perderse ni *disiparse*, *retorna* a su origen en un *nuevo bonum* que es ya bien común del originante y del originado y que, por eso no puede ser simplemente ni el uno ni el otro. Esta eterna y necesaria auto comunicación que constituye la vida trinitaria es la que hace pensable la comunicación libre y gratuita de; la creación temporal, cómo un desbordamiento del dinamismo auto difusivo de Dios. En otras palabras, si Dios no fuera en sí dinamismo autodifusivo, la difusión de la creación le vendría como algo accidental, lo que no sería admisible. Si Dios no tuviera otra comunicación que la creación, crear sería el único acto comunicativo de Dios, y Dios, previamente a la creación, sería un ser incomunicado e inerte. La hipótesis del "silencio" o del "abismo" inicial contradice la idea bíblica de creación libre y no explica cómo o de dónde pudo surgir la Palabra creadora de realidad inteligible. Si no hay Palabra eterna plenamente autocomunicativa, no puede haberla tampoco productora de realidad parcial y temporal. Si Dios no tuviera otra "dicción" que la criatura temporal Y limitada habría que decir que es limitado en su comunicación. La creación no puede serla dicción propia y esencial de Dios, si no una dicción libre que surge de su propia dicción eterna. Por esto :el prólogo del cuarto evangelio afirma que en el Principio era la Palabra, que estaba con Dios y que era Dios. Si esta teología no es cautiva de las

categorías aristotélicas o neoplatónicas que utiliza, es porque ha reconocido al Dios vivo como autocomunicación trinitaria, autodifusión eterna del bien, abierta a "bienes" parciales y finitos.

La tradición occidental olvida pronto esta- perspectiva trinitario salvifica que había sido también suya. El espíritu metafísico de Agustín, a pesar del influjo neoplatónico subraya más la unidad del primer principio que la forma., las condiciones de su comunicación, probablemente para evitar. el riesgo subordinacionista de las categorías neoplatónicas y también como reacción contra el dualismo maniqueo, del que había sido víctima. Preocupado por, defender que las tres personas de la fe no son sino un único Dios -contra arrianos y triteístas- y que este Dios único es el principio creador de todo -contra maniqueos y politeístas- Agustín elabora su conocida explicación de la esencia trirrelacional de Dios en analogías psicológicas. Es tan agudo el énfasis agustiniano en la unidad y un ciudad de Dios que parece olvidar la economía trinitaria en la creación (tan presente, como vimos, en Juan y Pablo), y el enfoque más dinámico e histórico-salvífico de la. tradición oriental que partía de Dios Padre y declaraba que el Hijo, y el Espíritu le eran consubstanciales en tanto que comunicación perfecta de la misma vida y bondad infinitas del Padre. Con razón se escandaliza Agustín de la idea arriana de dos sujetos subordinados en la creación, estableciendo que si Padre, Hijo y Espíritu son inseparables en el ser lo son también en el obrar. Pero luego habla de "la inseparable acción de una e idénticas sustancia no como si cada persona fuera impotente para hacer nada sin las otras sino porque no puede dividirse la acción allí donde la naturaleza es indivisa". Cabe replicar que se da una cierta impotencia: de las personas, ya que ni siquiera puede subsistir una persona sin la otra; y parece más exacto decir que así como las personas subsisten en correlación esencial y necesaria, así actúan de igual modo. La obra de la creación es, pues, obra de toda Trinidad, pero no de la "sustancia divina" o del "Dios único" indiferenciado, sino del Dios que es *Padre, que se comunica y actúa por* el Hijo que es su Palabra-Imagen en el Espíritu, en el que se recoge y consume toda comunicación del Padre.

La tendencia a atribuir el hecho creador a la "naturaleza" 'divina abstracta se fue imponiendo en occidente. La escolástica formuló el principio de que "las acciones ad extra son comunes" que se interpretó como irrelevancia de las personas y no ya meramente como expresión de la imposibilidad de acción de las personas "independiente" *ad extra*. San Anselmo, defendiendo la unidad trinitaria del principio creador, dice que "son creadores en virtud de aquello en que son uno, no en virtud de aquello en que son tres". Parece cuestionable esta atribución de la potencia creadora a la esencia una con precisión de las personas; sería más exacto decir que Dios crea en cuanto que es uno con una naturaleza autofecunda y comunicativa, y por tanto, esencial y necesariamente tripersonal, Padre-Hijo-Espíritu.

La teología latina, a diferencia de la oriental, tiende a contraponerla esencia divina a las personas, consideradas como una mera oposición de relaciones en el seno de Dios que no afectaría a su acción ad extra. El concilio de Florencia parece canonizarlo al afirmar que "en Dios todo es uno donde no obsta la oposición de relaciones". La teología oriental más sensible a la Biblia, considera que la acción creadora de Dios tiene que ver efectivamente con la oposición de relaciones, porque no es la acción de un Dios Uno indiferenciado sino la acción del Padre, que puede actuar porque es principio autofecundo de comunicación que se comunica eternamente con su Palabra Imagen y se reencuentra con su Espíritu. Las personas intervienen en el acto creador con su carácter

personal, y no sólo por vía de identidad substancial como en la teología latina. Esto se debe, en parte, a que ésta se centra en el carácter de causa eficiente de, la acción creadora, descuidando a causalidad ejemplar y final que, según vimos en los textos bíblicos, sólo se comprenden en el marco de la participación ad extra de la misma vida trinitaria de Dios. Santo Tomás comparte el enfoque de atribuir la virtud creadora a la esencia divina abstracta, pero con el matiz de que las personas ejercen causalidad según la razón de su procesión. Y explica que así como la naturaleza divina, común a las tres personas, les conviene según un orden, igual sucede con la común virtud creadora, ya que el Hijo la recibe del Padre y el Espíritu la recibe de ambos (S.Th. 1,45, 6).

Dentro de su corrección la explicación es formalista en exceso ya que se limita a "atribuir" a cada persona lo que en realidad es "propio" de la esencia divina. No habría que decir, que crearle conviene a Dios según su esencia (ya que el ser concreto de Dios no es abstracto sino comunicado a una trinidad de personas), sino que le conviene al Padre, en tanto que tiene una Palabra eterna, capaz de comunicar creadoramente su bien, en tanto que puede amar con Amor eterno capaz de darse gratuitamente a las criaturas. En resumen, la esencia de Dios es creadora, no por ser la de un Dios-uno, absoluto, sino por ser la de un dios autofecundo, desplegada en trinidad real, de la que la creación es como prolongación libre y gratuita.

El mismo Tomás parece haberlo vislumbrado cuándo indica que la razón puede llegar a Dios como causa de lo creado. Pero ha de reconocer que sin un conocimiento de la trinidad, únicamente accesible por la revelación, no se puede alcanzar una concepción correcta de la creación; porque hablar de Dios creador es hablar de un Dios personal, libre y autocomunicativo, que excluye la necesidad o indigencia, y este Dios es el Dios-Trinidad.

Mayor atención prestó la escuela franciscana a la relación de la vida trinitaria con la acción creadora. Un comentarista de S. Buenaventura la resume indicando que la criatura es una prolongación analógica de la generación eterna del Hijo, y en su ser natural es sello y potencia obedencial de la gracia sobrenatural de la filiación; es Palabra, del Padre en el tiempo. De ahí resulta lógica la idea de la creación ya ordenada a la encarnación, sin que ello atente a la libertad creadora ni a la gratuidad del orden sobrenatural. La creación no es mera manifestación de la eficiencia divina sino como desbordamiento amoroso de la vida trinitaria.

Lo que está en juego en esta larga y aparentemente bizantina exposición es el genuino concepto bíblico de creación. Sólo un Dios "personal" autocomunicativo de sí puede crear; y de hecho todas las especulaciones metafísicas que ignoran la trinidad acaban en el emanatismo o en la autoposición necesaria de Dios en la realidad mundana. Un Primer principio impersonal no lo podría hacer porque su hipotética comunicación sería necesaria y no libre. Si la única comunicación de Dios fuese la criatura, ésta sería autorrealización y esencial comunicación de Dios, y no podría distinguirse adecuadamente del creador. Frente a la metafísica emanatista o de la autoposición dialéctica del Absoluto en la nada, la Biblia vindica un Dios personal que, realizándose plenamente en su comunicación esencial y necesaria a un "Tú", imagen perfecta y divina (que resulta en un "Nosotros" divino), puede libre y gratuitamente, ampliar su comunicación a otros tú y establecer con ellos un nuevo y gratuito "nosotros".

3. Creación, historia y liberación

Nuestra manera de vivir en relación con Dios, con los demás y con el mundo resulta afectada realmente por estas cuestiones aparentemente teóricas.

Subrayemos primero que al Dios de la Biblia no le interesa crear cosas, sino poner en marcha la historia; no hacer existir, sino hacer existir, en un marco salvífico de gracia. Así se explica que Israel no tuviera el equivalente al concepto griego de "cosmos", que luego enturbiaría la idea de creación.

En un mundo culturalmente fixista, que valoraba más las cosas que el hombre, se tiende a entender el acto creador como la instauración de un orden a respetar. Acatar el orden establecido era reconocer al creador. Todos los conservadurismos eclesiales tienen ahí sus raíces. Evidentemente el creador de la naturaleza le infundió unas leyes naturales" que no se pueden ignorar, pero la creó abierta a la historia y a la decisión del hombre que puede darle sentido (y también, es cierto, frustrarla) y abierta a la acción de Dios mismo. Esto es posible porque al principio se da el acto libre, no necesario ni indigente, de un Dios personal que crea a su imagen, para comunicar la propia vida, sin detrimento de su radical diferencia, y entable una relación amorosa en el gozo de la comunión. En un mundo de pura necesidad no habría historia, sino repetición aburrida: de lo mismo. La historia supone una meta a alcanzar por la libertad. Ser libre significa no sólo inmunidad de condicionamientos extrínsecos, sino opción por algo que uno pueda reconocer como su verdadero bien. La mera indeterminación ante opciones de igual valor significaría la negación del hombre como ser responsable.

El mundo creado no es el mecanismo perfecto del gran Arquitecto, sino el ámbito en que Dios mismo se atreve a jugar la aventura de la libertad humana. Decir con Berdiaeff que el hombre puede llevar "a la consecución o al fracaso de un fin querido por Dios, es decir, absoluto" puede parecer una blasfemia o un orgullo satánico. Pero la Biblia nos fuerza a tomar en serio este lenguaje. La creación es "promesa" o "alianza" confiada, nunca imposición. Dios es Señor de la historia con un señorío que, sin anular la libertad y la responsabilidad el hombre, la suscita, posibilita, orienta y da sentido.

Esté es el Dios que redescubre la teología de la liberación frente a la teología de la ilustración. El Dios bíblico no lo anula todo bajo su poder, sino que posibilita la libertad humana, la interpela y la juzga como criterio supremo de valor.

Pero la historia humana aparece de hecho como una frustración del designio divino y del mismo hombre en su existencia humana. La Biblia, a través de mitos y tradiciones antiquísimas, de la predicación profética y de reflexiones como las iniciales de la carta a los Romanos atestigua la trágica experiencia universal de que la historia humana es una historia de maldad, sufrimientos y muerte. Como si desde el principio el pecado y el mal hubieran torcido radicalmente el designio originario.

La Biblia refrenda esta frustración pero también la firme voluntad divina de salvar al hombre recuperando el sentido de la creación con la propuesta de una nueva creación, en la que el designio originario de una vida en comunión semejante a la comunión trinitaria, sea un hecho. Si se trata de recuperación y no de substitución ha de efectuarse en las mismas condiciones de libertad que la original. Será nueva ya que no tendrá frustración; pero no en el sentido de novedad de ámbito de realidad. Se trata de salvar,

no de substituir. La nueva creación será salvada en gracia y libertad para que sea salvación del hombre. y de la historia y no una eliminación del hombre o de la historia con el opio de una compensación ultramundana y metahistórica.

Me apresuro a prevenir la, en ocasiones, malévola objeción de reduccionismo, matizando que defender una salvación en la historia no excluye la meta-histórica. En cambio sí que la ausencia de salvación en la historia hace imposible la salvación de la historia. Afirmamos que Dios reitera el proyecto de que su imagen resplandezca en el hombre en las propias condiciones históricas, para asumirlo más allá de la historia. Y lo hará mediante el envío de su Hijo y la efusión de su Espíritu.

El argumento capital de la voluntad divina de hacer efectiva ya en la historia la salvación meta-histórica es el envío de su Hijo y su Espíritu para transformar la realidad histórica. Este mensaje central del cristianismo se propone en diversas fórmulas bíblicas que reiteran el empeño divino de recuperación por la entrega del Hijo y la efusión del Espíritu (Lc 19, 10 ; Jn 3,16-17; Rm 5,5; Rm 8,15-16 Gal 4,4-7).

Ambas misiones revelan qué Dios ama tanto la historia humana que la quiere recuperar desde: su mismo interior, sin conformarse con sustituirla o transformarla únicamente en un más allá, o para los incontaminados del mundo presente.

Lo específico del cristianismo es que la salvación se juega en este mundo y es salvación del mundo gracias a Jesús y al Espíritu. Jesús anuncia la llegada del Reino de Dios, no como, acontecimiento futuro o puramente metahistórico, sino como próximo, como buena nueva para los pobres y los pecadores (Lc 4,18-19; Mt 11,3-6). El Reino que Jesús proclama es un nuevo tipo de acción de Dios en el mundo para rehacer el designio originario de la creación. Y tragándose de un designio gratuito, la recuperación conservará su carácter originario, y por eso se centrará en una invitación a la conversión y a la generosidad. Quizás la mejor formulación del Reino la ofrece el Padrenuestro. El Reino es la comunidad de quienes reconocen a Dios como Padre común con señorío y trascendencia, de quienes quieren que su nombre sea glorificado y no blasfemado y procuran cumplir su voluntad en la tierra como en el cielo. El Reino es la situación en que los hombres reconocen prácticamente la paternidad común viviendo la fraternidad. Además Mt sitúa al Padrenuestro en el centro del Sermón de la Montaña, después del mandamiento nuevo del amor al prójimo. Con ello se invita al cristiano a asemejarse a Dios en la total gratitud del amor.

Al cabo de un tiempo, el Reino se leyó como una realidad puramente escatológica, fuera del tiempo, sin atender a que la predicación de Jesús no permitía una lectura que no atendiera al carácter inicial de las relaciones de filiación-fraternidad ya en este mundo.

Sin negar los elementos apocalípticos de las tradiciones evangélicas, hoy nadie calificará a Jesús de mero profeta apocalíptico del juicio de Dios sobre la historia. Jesús invita a participar en la construcción de este reino incluso con riesgo de la vida. Los distintos aspectos de la predicación y la acción de Jesús convergen admirablemente: revelar a Dios como Padre, proclamarla llegada del nuevo reino de Dios y poner el mandamiento del amor como fundamento del nuevo reino, conduce todo a lo mismo: reconocer y acoger efectivamente la Paternidad de Dios, viviendo la filiación en la fraternidad.

No han faltado quienes han visto que el tema del Reino es exclusivo de los sinópticos y no se da en Pablo. En realidad Pablo lo traduce a categorías distintas, como las de nueva creación o de filiación adoptiva, pero sin cambiar la idea central del reconocimiento de la Paternidad de Dios, viviendo efectivamente la filiación-fraternidad por la fuerza del Espíritu. La novedad de Pablo residiría en una mayor enfatización del reino en el marco de la acción trinitaria de Dios. El lugar que el Reino tenía en los Sinópticos lo ocupa en Pablo la nueva creación, como nueva forma de vivir los hombres en relación consigo mismos y con Dios.

Que esta nueva creación no es metahistórica lo muestra la insistencia en referirse a la acción actual, histórica y permanente del Espíritu de Dios, derramado en nuestros corazones. La concepción paulina de la salvación no es la de una salvación extrínseca y ultramundana para los que escapan inmunes, de este mundo o como una realización histórica de simple obediencia a lo que una autoridad pueda decirnos sobre lo que Dios espera de nosotros. Se trata de una acción permanente del Espíritu de Jesús en el interior de los hombres, más allá de legalismos y coacciones. No cabe duda de que Pablo pensaba en una salvación de la historia en la historia, en una transformación concreta de los hombres en este mundo, que anticipaba aquella plenitud de comunión a la que Dios nos llama en la resurrección.

Desde esta perspectiva las exhortaciones morales paulinas proclaman el valor terreno de la nueva vida de filiación-fraternidad. El gran principio paulino será que sólo salva la fe que se muestra operante en la caridad, no la que se reduce a reconocer un Dios en el cielo, sino la que empuja a vivir como hijos viviendo como hermanos.

Por haber perdido de vista la dimensión trinitaria y pneumatológica de la salvación, a la teología occidental se le había difuminado el sentido intrahistórico de la salvación. Preocupada sólo por explicar cómo Cristo ofrecía una satisfacción adecuada a un Dios abstracto, y considerando la acción del Espíritu como una acción sanante o elevante igualmente abstracta, la teología tradicional había olvidado la dimensión histórica de la salvación. Los textos de Pablo no permiten fugas ahistoricas, el pecado afecta realmente a hombres concretos. Dios responde a esta realidad histórica con la misión concreta del Hijo que vive la fraternidad hasta la muerte y por eso le resucita como signo de gloria y victoria-sobre quienes rechazan una vida en fraternidad. Pero la acción de Dios culmina en la efusión del Espíritu como elemento esencial de la glorificación del Hijo como fuerza liberadora de Dios a en este mundo. El programa liberador-salvador se sintetiza en Pablo en que el cristiano viva en la libertad que le otorga el Espíritu, no sirva a falsos poderes, ni se entregue a egoísmos y rivalidades so pretexto de libertad. Si *los* hombres no se mueven por *el* amor al *prójimo*, sino que se devoran *en* sus egoísmos, su historia no es *más* que un campo de ruinas. Vigorosas pinceladas al final del c.5 de la carta a los Gálatas describen los frutos históricos de la carne en contraste con los del espíritu.

Cristo nos salva históricamente del pecado no sólo como ofensa a Dios, sino como destructor de la humanidad y como rebeldía contra el designio divino sobre la historia. Por eso Cristo no se limita a ofrecer una satisfacción sustitutoria de los hombres, sino que envía a su Espíritu para transformarlos en una nueva criatura, restaurando o el primer plan de Dios. El cristiano es salvado en la medida en que en su vida concreta responde positivamente a la interpelación del Espíritu con una vida de fraternidad. Si la historia entera de los hombres no se transforma en esta línea, es que seguimos todavía esclavos de nuestro pecado.

De esta forma la salvación es totalmente don de Dios pero también tarea nuestra. A través de esta lucha por la fraternidad nos liberamos y liberamos a nuestro mundo de la esclavitud de los mutuos egoísmos. Para Pablo la salvación es histórica, pero la reducida a esta exclusiva dimensión. No se puede marginar la presencia trágica del pecado en el mundo; pero podemos vivir en la esperanza de ser librados de la corrupción (Rm 8,20). El mundo es el campo de batalla entre el pecado de muerte y el Espíritu de vida fraterna y filial. El último enemigo vencido será la muerte, lo que significa que el pecado conservará fuerza mortífera mientras persista, porque el amor y la fraternidad no pueden imponerse por la fuerza: Cristo será Señor cuando, visto que todo lo contrario a Dios sólo conduce a la muerte, se manifieste que tiene poder para dar vida. a todos los que son, de Dios y de hacer que Dios sea todo en todos. La creación sufre un proceso de dolor y de muerte, porque el hombre rechazó el designio de Dios sobre ella. Pero en Jesús, Dios testimonia su voluntad de recuperar el sentido de la primigenia creación y nos interpela a reconocerle como Padre, amándonos como hermanos; a liberarnos de la opresión de los egoísmos para que venga su reino, y nos invita desde ahora a gozar de la comunión amorosa, a semejanza de la misma vida trinitaria de Dios que esperamos. La creación recupera el perdido sentido originario en la medida en que los hombres hacen de ella un ámbito de comunión a imagen de la comunión trinitaria. Por eso la suprema oración de Jesús pedía que todos fueran uno, como el Padre y El son uno. Y nuestra responsabilidad suprema es hacer efectiva esta comunión en todas las formas históricamente posibles, en la espera de verla consumada plenamente más allá de la historia.

Condensó: JOSEP M^a ROCAFIGUERA