

Una teologia agenollada i indignada

Al servei de la Fe i la Justícia

F. Javier Vitoria



CJ

**Centre d'Estudis
Cristianisme i Justícia**

UNA TEOLOGIA AGENOLLADA I INDIGNADA

Al servei de la Fe i la Justícia

SUMARI

PRÒLEG <i>de Gustavo Gutiérrez</i>	3
I. EXPERIÈNCIA DE LA INJUSTÍCIA I TEOLOGIA	7
II. EL DÉU ALLIBERADOR DELS OPRIMITS I PROTECTOR DELS POBRES	33
III. AL SERVEI DEL REGNAT DE DÉU I LA SEVA JUSTÍCIA	67
IV. JESUCRIST, JUSTÍCIA DE DÉU	101
V. L'ESGLÉSIA, SAGRAMENT DE FRATERNITAT UNIVERSAL	131
VI. UN CRISTIANISME AL SERVEI DE LA FE I LA JUSTÍCIA	173
EPÍLEG <i>de Nicolás Castellanos</i>	247
CARTA A FRANCESC RIERA I J. I. GONZÁLEZ FAUS	251

Els conceptes per a parlar del testimoni segons l'Evangeli s'han anat precisant i ha guanyat terreny una comprensió integral i unitària. La Bona Nova proclamada per Jesús reafirma així el seu caràcter de paraula profètica que proclama l'amor de Déu per tota persona i de forma prioritària pels insignificants i oprimits. La promoció de la justícia i la defensa dels drets humans es veuen d'una manera creixent com a «dimensió constitutiva», «indispensable», «part», «exigència essencial», «tasca essencial» de l'anunci de l'amor d'un Déu just en els Evangelis. La Conferència d'Aparecida recull diferents enfocaments en afirmar que «la tasca essencial de l'evangelització [...] inclou l'opció preferencial pels pobres, la promoció humana integral i l'autèntic alliberament cristià» (núm. 146).

La recerca de la justícia no esgota el contingut de l'evangelització, però tampoc no està només en el seu llinar, és un component fonamental de la Bona Nova i de la presència del Regne. Aquesta perspectiva evita tant les separacions que empobreixen com les eventuais confusions. El testimoni de l'Evangeli denuncia la injustícia d'un ordre social i econòmic que exclou una bona part de la humanitat, crea un món cada cop més desigual i s'empara en un pretès pensament únic i intocable que margina els més dèbils.

Per cert, la repercussió del missatge evangelitzador sobre la història no es tradueix, mecànicament, en projectes socials i polítics determinats i tècnics per a tirar endavant la creació d'una societat humana i justa, això no entra en el seu àmbit; però els exigeix, els provoca i, fins i tot, els inspira; i alhora dona criteris per a discernir la qualitat humana d'aquests projectes. En les interessants pàgines que Javier dedica a Jesucrist justícia de Déu, diu: «l'acció de Déu com a Justícia en Jesucrist transforma radicalment l'element horitzontal, interhumà, sigui quina sigui la definició de justícia que utilitzem, però no l'exclou». D'això es tracta, en veritat.

Felicito els amics de Cristianisme i Justícia per aquest aniversari amb un sentit d'agraïment per tot el que ens han aportat en aquest temps. I la meua gratitud especialment a Javier Vitoria, per haver-me donat el plaer de llegir, en primícia, un text apassionant i apassionat.

Gustavo Gutiérrez

I. EXPERIÈNCIA DE LA INJUSTÍCIA I TEOLOGIA

La teologia no es pot associar al criteri del seu temps, udolant com els llops dominants. Però sí que s'ha d'incorporar al crit dels miserables famolencs de Déu i de llibertat des de la profunditat dels patiments del nostre temps. Com a companya dels patiments d'aquesta època, la teologia cristiana és veritablement teologia contemporània. Que pugui ser-ho o no depèn menys de l'obertura dels teòlegs i les seves teories sobre el món, que del fet que sàpiga escoltar verdaderament i sense avinences el crit de la mort de Jesús. Comparats amb el crit de Jesús moribund cap a Déu, els esquemes teològics cauen aviat fets miques per inadequats. (J. Moltmann)

1. La lluita per la justícia, exigència absoluta del servei a la fe

1.1. Any 1975

La Congregació General 32 de la Companyia de Jesús pren posició sobre el sentit i l'abast de la missió dels jesuïtes en el món actual. I proclama sense embuts: a) que el servei de la fe i de la promoció de la justícia constitueixen una missió única i inseparable; b) que la lluita crucial del nostre temps és la lluita per la fe i la lluita per la justícia que la mateixa fe exigeix;¹ i c) que la promoció de la justícia constitueix una exigència absoluta del servei de la fe, en tant que forma part de la reconciliació dels homes exigida per la reconciliació d'ells mateixos amb Déu.²

Una declaració així va sonar a novetat insòlita a oïdes de moltíssims catòlics, incloent-hi les d'alguns benemèrits membres de la Companyia

1. CG 32, Decret 2: *Jesuïtes avui*, núm. 2.

2. CG 32, Decret 4: *La nostra missió avui*, núm. 2.

de Jesús. Sentiments de sorpresa, admiració, estupor, desconcert, confusió, astorament i irritació van sacsejar moltes consciències eclesials, i van trastornar l'assossec d'un bon nombre d'instàncies d'Església. La divisió d'opinions estava servida. A l'Església, com als toros, uns aplaudien amb ganes la proposta i uns altres l'enlletgien irats.

Trenta-set anys després, aquest missatge de la Congregació 32 ens pot semblar una estrella fugaç que en aquells dies va creuar vertiginosament el firmament de l'Església catòlica. Si ens atenim al que realment sembla preocupar i ocupar actualment aquesta Església, l'anunci de la lluita per la justícia com una exigència absoluta per al cristianisme més aviat sembla un cos estrany caigut com un bòlid en la vida eclesial, provinent de la desintegració d'algun dels molts cometes que se li van aproximar durant els anys setanta. Que prop i que lluny, alhora, ens trobem d'aquella època! Que prop temporalment! Que lluny en les perspectives eclesials dominants!

De tota manera, el text dels jesuïtes no era un meteorit caigut del cel. Va brollar de l'interior d'un dinamisme eclesial, nascut del Concili Vaticà II, que situa la qüestió de la justícia en referència estreta a la fe i l'evangelització. No em detinc en les fites més importants de la història postconciliar d'aquesta doble vinculació. Ho vaig fer en una altra ocasió.³ Ara em sembla que n'hi ha prou amb el record d'un important document eclesial que va sortir quatre anys abans que el de la Congregació 32. Es tracta del text final del II Sínode Ordinari (1971) sobre «el sacerdocí ministerial i la justícia al món», en el qual els bisbes afirmen que «l'acció en favor de la justícia i la participació en la transformació del món se'ns presenta clarament com una dimensió constitutiva de la predicació de l'Evangelí, és a dir, de la missió de l'Església per a la redempció del gènere humà i l'alliberament de tota situació opressiva».⁴

«La promoció de la justícia constitueix una exigència absoluta del servei de la fe» i «l'acció en favor de la justícia se'ns presenta clarament com una dimensió constitutiva de la predicació de l'Evangelí» són dues formulacions eclesials molt semblants. La segona té, a més a més, tot el pes magisterial d'una assemblea mundial de bisbes. Ambdues es refereixen a la praxi i afirmen que la lluita, la promoció o l'acció per la justícia no són només accions prèvies o preparatòries de l'evangelitza-

3. Cf. F. J. VITORIA CORMENZANA, «Justícia», a I. ELLACURIA - J. SOBRINO, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación II*, Madrid, Trotta 1990, pàg. 539-577 (en col·laboració amb R. Aguirre).

4. Cf. II Sínode Ordinari de Bisbes, «El sacerdocí ministerial y la justicia en el mundo», a *Ecclesia* 1572 (18-25/XII/1971), pàg. 2.295-2.302; el text citat a la pàg. 2.295.

ció, sinó que en formen part intrínseca. Ens trobem, doncs, davant una qüestió de vital importància no solament per a la Companyia de Jesús, sinó per a tota l'Església. I res en ella no hauria de fer el desentès davant d'allò que J. M. Rambla afirma referint-se només als jesuïtes: «l'opció Fe-Justícia no és una activitat més, sinó una "opció focal", és a dir, una orientació real que ha d'informar-ho tot: vida personal i comunitària, activitats apostòliques i institucions, i ha de ser criteri bàsic de discerniment i de les decisions que s'han de prendre».⁵

1.2. Any 1981

Promogut pels jesuïtes de Catalunya es crea el Centre d'Estudis Cristianisme i Justícia com a resposta a la tasca prioritària «del servei de la fe i la promoció de la justícia». No és un fet aïllat. Durant la dècada dels vuitanta es van crear moltes altres institucions jesuïtiques de reflexió o bé es van reorientar les que ja existien. Aquesta institucionalització al servei de l'opció fe-justícia va acompanyada de la renovació i replantejament dels centres educatius, la pastoral parroquial, els Exercicis Espirituals, etc. I s'enforteix amb els canvis notables que experimenta la vida de les comunitats a causa de la proximitat dels empobrits, víctimes de la injustícia. Però la qualitat d'aquest esforç de renovació i de compromís, sempre insuficient, l'avalaren sobretot els màrtirs jesuïtes.⁶ Ells van ser, com preveia la CG 32, «el preu» pagat pel seu treball en la promoció de la justícia.⁷

1.3. Any 1983

Cristianisme i Justícia (CJ) publica un llibre que es pot considerar programàtic dels efectes en la teologia de l'impacte de l'opció Fe-Justícia.⁸

5. J. M. RAMBLA, «Espiritualitat ignasiana i lluita per la justícia», a AUTORS DIVERSOS, *Mística i compromís per la justícia*, Barcelona, Cristianisme i Justícia, 2011, pàg. 65.

6. RAMBLA, «Espiritualitat ignasiana...», pàg. 64-65.

7. Des de l'any 1974 han estat assassinats 49 jesuïtes al Tercer Món. Des de l'any 1989 el Centre d'Estudis Cristianisme i Justícia forma part d'una Fundació, que rep el nom de Lluís Espinal, un jesuïta català assassinat a Bolívia el 21 de març de 1980 per defensar els drets humans. Cf. V. CODINA, *Lluís Espinal «Gastar la vida pels altres»*, Barcelona, Cristianisme i Justícia, Quaderns 64 (1995). Les següents referències a Quaderns de Cristianisme i Justícia vindran donades amb el número del quadern i l'any. Per a més informació podeu consultar el nostre web: <www.cristianismeijusticia.net>.

8. Cf. AUTORS DIVERSOS, *La justícia que brolla de la fe*, Barcelona, Claret, 1982. El llibre és fruit d'un seminari intern del centre CJ i, tot i que cada autor és responsable immediat del capítol que firma, tots ells assumeixen solidàriament i convençudament la totalitat de l'obra (cf. pàg. 9). Quan em refereixi a algun dels treballs del llibre utilitzaré sempre la sigla JbF.

Tres anys més tard en publica un altre que «vol ser complement necessari de l'anterior». En el pròleg hi ha tota una declaració d'intencions: «Si allà vam pretendre dir que la lluita per la justícia constitueix una exigència absoluta del servei a la fe, ara es tracta de demostrar —en direcció contrària— que la injustícia o la connivència amb ella es poden convertir en *obstacle definitiu* que faci opaca la fe, la desfiguri o la *faci simplement impossible com a fe cristiana*».⁹ Durant trenta anys CJ ha tractat de ser coherent amb la convicció que l'opció Fe-Justícia ha de donar forma substancial a la tasca teològica, sense que perdi gens ni mica del seu caràcter científic seriós i responsable, ni es redueixi a aquest.¹⁰

2. El binomi fe-justícia configurador del pensament teològic

«Al principi era la injustícia». Aquesta formulació, amb aroma a pròleg de l'Evangeli de sant Joan, pertany a un magnífic llibre de Reyes Mate,¹¹ en el qual defensa, a contrapèl de les modes vigents, la prioritat històrica i lògica de la injustícia davant les modernes teories de la justícia; i considera «l'experiència de la injustícia com a lloc filosòfic d'una possible teoria de la justícia».¹²

Aquesta proposta torna a suscitar antigues preguntes que, amb diferents formulacions, ens hem fet sovint sobre la teologia que fem a CJ: La injustícia, té prioritat històrica i lògica davant les modernes teories de la salvació cristiana? La teologia cristiana, ha de tenir en compte l'experiència de la injustícia com a lloc teològic de la seva teoria sobre Déu i la seva salvació? Aquesta experiència, és *conditio sine qua non* per a poder parlar, amb J. B. Metz, de «soteriologia com a teologia política de la redempció»¹³? Les preguntes, si considerem que la tradició bíbli-

9. Cf. AUTORS DIVERSOS, *El segrest de la veritat. Els homes s'egresten la veritat amb la seva injustícia (Rom 1,18)*, Barcelona, Claret, 1986, pàg. 9. Els èmfasis són de l'original. La temàtica, l'equip redactor i el mètode de treball coincideixen fonamentalment amb l'anterior (cf. pàg. 9). Quan em refereixi a algun dels treballs del llibre utilitzaré sempre la sigla SV.

10. Cf. J. I. GONZÁLEZ FAUS, «"Hacer" teología y hacerse teología», a AUTORS DIVERSOS, *Vida y reflexión. Aportes de la teología de la liberación al pensamiento teológico actual*, Lima-Perú, CEP, 1983, pàg. 83.

11. Cf. REYES MATE, *Tratado de la injusticia*, Rubí (Barcelona), Anthropos, 2011, pàg. 31-78.

12. Cf. MATE, *Tratado de...*, pàg. 289.

13. Cf. J. B. METZ, *La fe, en la historia y la sociedad*, Madrid, Cristiandad, 1979, pàg. 139.

ca afirma un vincle essencial entre salvació i justícia,¹⁴ són serioses i pertinents, tot i que segurament la recerca de respostes ens resulti una tasca força compromesa als teòlegs. Per aquest motiu intentaré precisar què entenc per *injustícia* i què entenc per *experiència* d'injustícia.

2.1. La barbàrie de la injustícia o Auschwitz com a paràbola del nostre món

Les dades sobre la creixent desigualtat mundial són incontestables. Des dels anys vuitanta del segle passat l'abisme de la desigualtat¹⁵ entre pobres i rics ha crescut sense parar. Podria saturar aquest escrit amb dades que confirmen el que dic. No em sembla que calgui. Sobre aquesta qüestió hi ha molta literatura i de fàcil accés per a qualsevol. Qui avui afirmi ignorar la realitat abismal de les desigualtats mundials, més aviat hauria de dir que no li interessa conèixer-la. Em limitaré a recordar, seguint un expert, unes dades que «revelen fins a quin punt arriba la desigualtat mundial en el primer lustre del segle XXI. El 20% més ric de la població obté tres quartes parts de l'ingrés mundial. El 20% més pobre només obté l'1,5% de l'ingrés mundial. El 40% més pobre només obté el 5% de l'ingrés mundial. Aquest 40% més pobre correspon als 2.000 milions de persones que viuen amb menys de dos dòlars al dia. [...] Quan s'introdueix la perspectiva de la "pobresa multidimensional", augmenta el nombre de pobres. Actualment existeixen 1.750 milions de persones (el 25% de la població mundial) que són pobres absoluts en diverses dimensions alhora: ingressos, salut, nutrició, educació, habitatge, sanejaments, accés a l'electricitat, disponibilitat d'aigua i disponibilitat de combustible per a cuinar».¹⁶ I hi afegiré que la crisi financera que patim evidencia que el fantasma de la desigualtat també comença a recórrer Europa. Fins a tal punt que hi ha veus que han començat a parlar del procés de «tercermundialització» dels països desenvolupats, com a conseqüència dels plans d'ajustaments

14. Cf. J. A. ZAMORA, «Experiencia de Dios y justicia anamnética de las víctimas», *Iglesia Viva* 247 (2011/3), pàg. 49-76.

15. L'any 1992 es va publicar el primer informe del PNUD sobre desenvolupament humà. Cf. AUTORS DIVERSOS, *L'abisme de la desigualtat*, 1992, Quaderns 50.

16. R. DIAZ-SALAZAR, *Desigualdades internacionales. ¡Justicia ya!*, Barcelona, Icaria, 2011, pàg. 33. Cf. PNUD, *Informe sobre Desarrollo humano 2010. Edición del vigésimo aniversario. La verdadera riqueza de las naciones: Caminos al desarrollo humano*, a <http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2010_ES_Complete.pdf>. «Desigualdades y fraternidad», *Iglesia Viva*, 244 (2010).

estructurals aplicats durant aquests últims temps. En el cas espanyol, comparant el 20% més ric amb el 20% més pobre, l'any 2010 la desigualtat va assolir el nivell més alt des del 1995. Concretament, l'any 2009 només Lituània, Letònia i Romania superaven Espanya en disparitat de rendes. L'esclatxa entre rics i pobres és la més alta en trenta anys i se situa per sobre de la mitjana de la UE. La desigualtat, com un gas inodor i letal, ho envaeix tot i està minant la democràcia dels països desenvolupats.¹⁷

La mirada d'Etty Hillesum sobre el nostre món¹⁸ s'ha fet realitat en els últims cinquanta anys. Així ho va intuir ja la teologia de CJ en el seu llibre de presentació programàtica.¹⁹ En el segle XXI Auschwitz s'ha convertit forçosament en una autèntica paràbola del nostre món: «Un món poblat per infinitat de "camps d'extermini" l'enumeració dels quals seria inacabable: a gairebé tota l'Àfrica (per culpa del coltan a la franja que va de Ruanda al Congo; per culpa dels diamants a Sierra Leone; per culpa del petroli... i, simplement, per culpa de la fam en els mil desesperats que acaben tants cops morint en l'intent d'una travessia al lucinant fins a Europa); també a gairebé tota l'Amèrica Llatina; a gairebé tota l'Àsia, malgrat alguns creixements econòmics tan espectaculars com deformes quant a la distribució. A les mil guerres de l'Iraq, l'Afganistan, Somàlia... A la sèrie de genocidis que han poblat el segle passat, els autors dels quals es neguen a reconèixer, com el dels kurds a Turquia, el del Pol Pot a Cambodja, el dels palestins per Israel... I a la crisi econòmica mundial que avui ens envolta, la qual va tenir lloc per culpa del triomf dels malvats... i amenaça amb resoldre's de forma que quasi no afecti els més malvats, sinó només les seves víctimes».²⁰

Totes aquestes desigualtats porten necessàriament a parlar d'injustícia, quan ens adonem que no són naturals, atemporals i moralment neutres, sinó històriques i carregades de culpes i responsabilitats. Convé que no

17. Cf. D. VELASCO, «La fascistización de la política institucional y el control oligárquico y represivo de la cultura política y social», *Iglesia Viva* 249 (2012), pàg. 7-28.

18. «Tota la superfície de la terra es va convertint lentament en un gran camp de concentració del qual pocs s'escapen»: *Diario de Etty Hillesum. Una vida conmovida*, Rubí (Barcelona), Anthropos, 2007, pàg. 137.

19. «El veritablement tràgic [és] que ja no tingui sentit parlar "després d'Auschwitz". Perquè Auschwitz s'ha anat perpetuant a l'arxipèlag Gulag, a Biafra, al Vietnam, a Bangla-Desh, a l'Uruguai, a Guatemala, a Cambodja... i qui s'atreveiria a posar punt final a la llista de "mèrits" del món modern?», *JbF* 211, núm. 13.

20. J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Otro mundo es posible... desde Jesús*, Santander, Sal Terrae, 2010, pàg. 342-343.

confonguem la injustícia amb la desigualtat. Com escriu Reyes Mate, «la desigualtat parla de diferències socials que estan allà i que interpel·len la consciència moral moderna, perquè ningú no es mereix ser pobre o viure en una societat amb un índex d'esperança de vida inferior a la mitjana o no tenir mitjans necessaris per a desenvolupar tots els talents que un té. La injustícia afegeix a la desigualtat la culpabilitat o responsabilitat, no en el sentit que el pobre sigui culpable de la seva pobresa. La culpa es refereix a l'origen de la desigualtat. Les injustícies no estan allà com els rius o les muntanyes, productes de l'atzar, sinó que han sigut causades i/o heretades per l'home. Per això va unit a la injustícia el caràcter de culpa, en qui la produeix, i de responsabilitat, en qui l'hereta».²¹

Diversos mecanismes econòmics i socials —«estructures de pecat», els ha anomenat Joan Pau II²²— han fet i fan possible la nostra barbàrie, la del segle XXI: la inhumanitat d'un món en el qual el present de milions d'éssers humans és viure infrahumanament i l'«extermini» el seu horitzó immediat; i en el qual, al mateix temps, una minoria privilegiada de

21. R. MATE, *Tratado de la...*, pàg. 10.

22. Joan Pau II ha denunciat aquests mecanismes que generen pobresa i mort: «Cal denunciar l'existència d'uns mecanismes econòmics, financers i socials, els quals, encara que maneats per la voluntat dels homes, funcionen d'una manera gairebé automàtica, bo i fent més rígides les situacions de riquesa dels uns i de pobresa dels altres» (SRS 16). El Papa els ha qualificat teològicament anomenant-los «estructures de pecat»: «Per tant, cal destacar que un món dividit en blocs, presidits al seu torn per ideologies rígides, on en lloc de la interdependència i de la solidaritat dominen diferents formes d'imperialisme, no és més que un món sotmès a estructures de pecat. La suma de factors negatius, que actuen contràriament a una veritable consciència del bé comú universal i de l'exigència d'afavorir-lo, sembla crear en les persones i institucions un obstacle difícil de superar. I si la situació actual cal atribuir-la a dificultats de diversa índole, s'ha de parlar d'"estructures de pecat", les quals [...] es fonamenten en el pecat personal, i per consegüent, sempre estan unides a actes concrets de les persones, que les introdueixen i en fan difícil l'eliminació. I així aquestes mateixes estructures es reforcen, es difonen i són font d'altres pecats, tot condicionant la conducta dels homes. "Pecat" i "estructures de pecat" són categories que no s'apliquen sovint a la situació del món contemporani. Tanmateix, no es pot arribar fàcilment a una comprensió profunda de la realitat que tenim davant els nostres ulls sense donar un nom a l'arrel dels mals que ens afligeixen. Es pot parlar certament d'"egoisme" i d'"estreteja de mires". També es pot parlar de "càlculs polítics equivocats" i de "decisiones econòmiques imprudentes". I en cada una d'aquestes qualificacions es percep una ressonància de caràcter èticomoral. En efecte, la condició de l'home és tal que resulta difícil analitzar profundament les accions i les omissions de les persones sense que impliqui, d'una forma i d'una altra, judicis o referències d'ordre ètic. Aquesta valoració és per si mateixa positiva, sobretot si arriba a ser plenament coherent i si es fonamenta en la fe en Déu i en la seva llei, que ordena el bé i prohibeix el mal. Ací rau la diferència entre la classe d'anàlisi sociopolítica i la referència formal al "pecat" i a les "estructures de pecat"» (SRS 36; cf. 40.46).

la mateixa espècie viu impassible davant el que un poema de Jaime Gil de Biedma anomena el «dolor de tants éssers injuriats, rebutjats, relegats al darrer esglaió», i que viu també d'esquena a les seves responsabilitats –també amb paraules del poeta– davant «els plors inaudibles dels qui ja res no esperen de ningú...».

L'«honradesa amb la realitat» (J. Sobrino) reclama prendre la qüestió de la injustícia com a punt de partida de la reflexió sobre la fe messiànica que professa l'Església. Fa trenta-cinc anys G. Gutiérrez va encunyar aquesta forma de fer teologia amb la fórmula «teologia des del revers de la història».²³ Només la universalització de la resposta al desafiament de «viure i pensar la fe des dels "absents de la història"»²⁴ pot revestir la teologia de catolicitat autèntica.

La teologia de CJ s'ha deixat desafiar per la injustícia per pensar la fe en l'Excel·lència i Sublim que està amb els oprimits i humiliats (cf. Is 57,15). No ha pretès reduir els molts desafiaments que actualment es plantegen a l'Església (per exemple, la reconstrucció del creure, el diàleg interreligiós, l'ecumenisme, etc.) en la lluita per la justícia. Però sí reivindicar que tots ells es poden i s'han de concentrar al voltant de «la lluita per revertir un món inhumà»²⁵ i de jerarquitzar-se a partir d'aquesta mateixa lluita. Aquesta demanda es basa en la identitat mateixa del Déu sobre el qual parla la teologia cristiana: «Com parlar d'un Déu que es revela com a Amor en una realitat marcada per la pobresa i per l'opressió? Com anunciar el Déu de la vida a persones que pateixen una mort prematura i injusta? Com reconèixer el do gratuït del seu amor i de la seva justícia des del patiment de l'innocent? Amb quin llenguatge dir als qui no són considerats persones que són fills i filles de Déu?»²⁶

A partir del Concili Vaticà II la teologia ha viscut embrancada en la tasca d'interpretar críticament la pretensió salvífica del cristianisme. Els nous paradigmes d'experiència i de pensament del món actual li havien plantejat el desafiament hermenèutic de transcriure-la en un llenguatge intel·ligible i significatiu per als homes i les dones de les

23. És el títol d'un treball del teòleg peruà. Cf. Gustavo GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica de los pobres. Selección de trabajos*, Lima-Perú, CEP, 1979, pàg. 303-394.

24. Cf. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica...*, pàg. 354.

25. Cf. J. SOBRINO, *La lucha por revertir un mundo inhumano*, a la Universitat de Deusto, *Doctorado «Honoris Causa» de la Universidad de Deusto al Profesor Jon Sobrino*, Bilbao, 2010, Universidad de Deusto, pàg. 27-42.

26. G. GUTIÉRREZ, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Salamanca, Sígueme, 1988², pàg. 18.

societats contemporànies. Segurament l'afany és tan colossal com aquell que va aconseguir transportar al llenguatge de la cultura grega allò que en els orígens del cristianisme s'havia rebut i encunyat en la cultura hebrea. Avui aquest procés de reinterpretació busca, com aleshores, conservar una fe viva que, gràcies a la seva veritat, sigui significativa per a la comunitat humana i per a la societat en les actuals circumstàncies històriques. En això està en joc la pretensió que el Déu de Jesús de Natzaret sigui també Bona Nova, evangeli veritable per als homes i les dones del segle XXI.

La injustícia del món ha convertit aquest desafiament interpretatiu en una qüestió pràctica de primeríssima magnitud per a l'Església. Ho sabem, tot i que sovint se'ns oblidia, que la fe cristiana no és portadora d'una idea o d'un saber merament teòric sobre la salvació de Déu. El nucli d'aquesta fe és la història de Jesús de Natzaret. El cristianisme ofereix al món la Salvació realitzada per Jesucrist i en Jesucrist (cf. Rm 4,25; Col 1,19-20), que concep operant ja en la història present, tot i que no neixi ni s'esgoti en ella mateixa. Aquest oferiment diví de salvació integral, com he indicat abans, troba en la categoria bíblica de justícia una de les seves expressions preferides. La flagrant injustícia que pateixen milions d'homes i dones trasllada la qüestió de la significació actual de l'Evangeli de la Salvació del marc dels debats teòrics al camp de les realitzacions pràctiques. Les dades empíriques de la injustícia s'aixequen al món com la gran impugnació de la voluntat salvífica de Déu, com l'aniquilació de la seva presència saludable i alliberadora entre els homes. La negació del dret i la justícia entre els éssers humans atempta directament contra el contingut del credo cristià, perquè sembla desmentir aquesta sobirania de Déu que, com a misericòrdia fidel, es va fent història de la nostra història i carn de la nostra carn en l'enviament del Fill-Jesucrist i del seu Esperit. «Els pobres –va escriure Ignacio Ellacuría– i la pobresa injustament infligida, les estructures socials, econòmiques i polítiques que funden la seva realitat, les complicades ramificacions en forma de fam, malaltia, presó, tortura, assassinats... són la negació del Regne de Déu i no es pot pensar en l'anunci sincer del Regne de Déu donant l'esquena a aquesta realitat o abocant damunt seu un mantell que cobreixi les seves vergonyes».²⁷

La teologia de CJ ha aspirat a plantar cara a la realitat de la injustícia per estimular i alimentar la fe en el Regnat de Déu. Establerta en

27. Ignacio ELLACURÍA, «Historicidad de la salvación cristiana», a *Revista Latinoamericana de Teología*, 1 (1984), pàg. 34.

l'«holocaust» de la injustícia, ha intentat pensar per creure bé («*intellige, ut credas*»). I, alhora, la vida de fe en el Déu del Regne ha exigit i estimulat el seu pensar teològic. És a dir, ha buscat creure per pensar bé («*crede, ut intelligas*»).

2.2. L'experiència de la injustícia o la realitat com a argument teològic

De tot el que hem afirmat fins aquí resulta crucial concloure que l'experiència de la injustícia té significació teològica. Però, com accedeix el teòleg a l'experiència de la injustícia? La meua pregunta no és retòrica, sinó metodològica. Ens hauriem de prendre molt seriosament l'advertiment que J. B. Metz ens fa als professionals de la teologia. Sent crític amb ell mateix i amb la claredat i contundència de costum, escriu: «Des del lloc privilegiat d'una cadira acadèmica molt del que és fonamentalment important per a la teologia avui roman invisible i no reconeixedor!»²⁸ Un treball teològic al servei del binomi fe/justícia necessita veure i reconèixer allò fonamentalment important que enclou l'experiència de la injustícia.

Aquesta experiència no es produeix ni a través del coneixement dels informes sobre les desigualtats internacionals i locals, ni mitjançant el domini intel·lectual de les teories de la justícia. Ambdues diligències són molt necessàries. No en podem dubtar! La simple lectura de les dades i xifres de la desigualtat mundial ens pot obrir els ulls per (re)conèixer, si és que no ho sabíem o bé en teníem algun dubte, el creixent abisme entre pobres i rics. I segurament ens pot resultar descoratjadora. L'estudi de Habermas o de Rawls ens pot ajudar a fonamentar una teoria de la justícia. De la mateixa manera, l'estudi dels grans mestres de la teologia, des d'Ireneu de Lió a K. Barth, des d'Agustí a J. Ratzinger, des de Tomàs d'Aquino a K. Rahner, passant per Bonaventura, Anselm, W. Pannenberg, v. Balthasar, E. Schillebeeckx o G. Gutiérrez, ajudarà, sense cap mena de dubte, a la revisió crítica d'aquest paradigma vaporós, dolorista i ahistòric de la Salvació de Déu que encara es troba molt arrelat en l'imaginari popular catòlic. Però tot això és insuficient perquè brolli l'experiència de la injustícia i, consegüentment, el teòleg i la seva teologia no tindran accés a la seva inherent significació

28. METZ, «Un nuevo modo de hacer teología: tres breves tesis», a AUTORS DIVERSOS, *Vida y reflexión*, pàg. 55-56.

teològica. Què més cal per a convertir la realitat de la injustícia en argument teològic? Només hi ha una resposta: conèixer-la des de dins, carregant-la.

2.3. Aprenuem de la història

Així ens ho ensenyen dues històries del segle XVI. La primera està protagonitzada pels dominics a l'illa de La Española. L'any 1511, davant la visió de «la trista vida i l'aspríssim captiveri que la gent natural» de l'illa pateix com a conseqüència de la conquesta espanyola, els dominics elaboren i firmen conjuntament un sermó que pronunciarà el frare Antonio Montesinos en presència de tots els notables de l'illa. Escullen el diumenge quart d'Advent i prenen com a punt de partida la frase de Joan Baptista «sóc la veu que clama en el desert». Fra Antón Montesinos recorda a la seva feligresia l'autoritat amb la qual els parla: «he pujat aquí, jo que sóc veu de Crist en el desert d'aquesta illa, i per tant convé que amb atenció, no una atenció qualsevol, sinó amb tot el vostre cor i amb tots els vostres sentits, l'escolteu; la qual veu us serà la més nova que mai hàgiu sentit, la més aspra i dura i més espantable i perillosa que mai haguéssiu pensat escoltar». I aquesta veu proclamarà:

Tots esteu en pecat mortal i en ell viviu i moriu, per la crueltat i tirania que utilitzeu amb aquesta gent innocent. Digueu-me, amb quin dret i amb quina justícia teniu en tan cruel i horrible servitud aquests indis? Amb quina autoritat heu fet tan detestables guerres a aquesta gent que estaven a les seves terres manses i pacífiques, on tan infinites d'elles, amb morts i estralls mai imaginats, heu consumit? Com els teniu tan oprimits i fatigats, sense donar-los menjar ni curar-los de les seves malalties, que dels excessius treballs que els doneu contreen i se us moren, i per millor dir, els mateu, per treure i adquirir or cada dia? I quina cura teniu de qui els adoctrini, i coneguin el seu Déu i creador, siguin batejats, oixin missa, guardin les festes i diumenges? No són homes, aquests? No tenen ànimes racionals? ¿No esteu obligats a estimar-los com a vosaltres mateixos? Això no ho enteneu? Això no ho sentiu? Com esteu en tanta profunditat de son letàrgic adormits? Teniu per cert que en l'estat que esteu no teniu més esperança de salvació que la que tenen els moros o turcs que manquen i no volen la fe de Jesucrist.

De les reaccions a l'homilia interessa destacar-ne una que avui ens sembla inversemblant: els notables demanen la retractació del sermó per haver predicat *una doctrina nova*. Tanmateix, els dominics van con-

vertir l'experiència de la injustícia patida pels indis en argument teològic que postulava els drets humans i retornava al cristianisme el seu antic paper de religió dels oprimits.²⁹

La segona és la de Bartolomé de Las Casas, narrador de la història anterior. L'experiència de la injustícia revertirà totalment la seva vida, la seva espiritualitat i la seva teologia: «el profund canvi que s'opera en la seva vida està marcat per l'experiència de la mort primerenca i injusta que va conèixer a l'illa de La Española, i que va viure, en forma traumàtica, en les seves primeres passes evangelitzadores a Cuba. La matança de Caonao, a la qual va assistir, li va deixar una empremta imperible. [...] També va percebre que, d'alguna manera, ell mateix formava part d'una empresa i d'un ordre social que conduïa a aquests fets. Aquesta evidència el va dur al punt central de la seva espiritualitat i la seva teologia: el reconeixement de Jesús de Natzaret, el Crist, en els maltractats i flagel·lats de les Índies».³⁰ Ell mateix afirma que havia deixat a les Índies «Jesucrist, el nostre Déu, assotant-lo i afligint-lo i bufetejant-lo i crucificant-lo, no una, sinó milers de vegades».

Las Casas va llegir i rellegir la realitat dels fets com si fos indi, des d'una vivència intensa de la mirada adolorida de l'indi, des d'un reconeixement cordial de la seva alteritat. L'adopció de la seva perspectiva va constituir una insòlita font de coneixement que li va permetre desenterrar la veritat del que estava passant a Amèrica, reconèixer el dret a la diferència dels que eren oprimits i espoliats i de la sobirania dels indis sobre les seves coses.³¹

Una pàgina de la seva vida il·lustra magníficament la seva capacitat de deixar-se argumentar per la realitat. Quan més creix la polèmica amb Ginés de Sepúlveda al voltant de la barbàrie dels indis (els sacrificis humans) per justificar o condemnar la seva servitud, Las Casas reconeixrà la distància entre el seu punt de vista i l'aristotèlic (amb el qual es pretenia justificar la guerra contra els indis) amb un exabrupte: «Enviem a passeig en això Aristòtil, perquè de Crist, que és veritat eterna, tenim el següent mandat: "Estima els altres com a tu mateix" (Mt 22); i de nou Pau diu: "La caritat no busca el que és seu, sinó el que és de Jesucrist"»

29. Cf. G. GUTIÉRREZ, «En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas», Lima-Perú, CEP, 1992, pàg. 45-70; «Dios o el oro en las Indias (s. XVI)», Lima-Perú, CEP, 1989, pàg. 23-54.

30. GUTIÉRREZ, «En busca de los...», pàg. 71.

31. Cf. F. FERNÁNDEZ BUEY, *La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano*, Barcelona, Destino, 1995, pàg. 157-164.

(Co 13)». Reyes Mate glossa aquest gest lascasià de la següent manera: «el primer és l'experiència de la injustícia i si els sabers establerts proposen interpretacions dels fets que en comptes de solucionar la injustícia l'agreugen, caldrà declarar irracional la racionalitat canònica».³²

Enfrontat a Sepúlveda, Las Casas segurament s'equivoca en la seva interpretació de l'aristotelisme, però l'encerta plenament en el substancial: el reconeixement del dret a la diferència de l'altre, de l'altra cultura, dels que són oprimits i espoliats, de la sobirania dels indis sobre les seves coses. I això succeeix així no perquè recorri al missatge cristià, sinó perquè per a decidir sobre la realitat no n'hi ha prou amb el pensament, sinó que es necessita tenir-ne experiència directa. Sepúlveda argumenta «de llegides» (o d'oïda), Bartolomé des del que han vist els seus propis ulls, des d'una experiència personal prolongada a Amèrica, des d'una vivència intensa de la injustícia que pateixen els indis. Paradoxalment, el resultat és un pensament que es pot presentar com un retorn als orígens, com una recuperació del missatge igualitari i alliberador del primitiu cristianisme.³³ En el fons del seu pensament i de la seva acció bateguen amb força l'experiència i la noció de Déu, que ha percebut i formulat respectivament en el seu procedir empàtic amb el sofriment injust dels indis. La seva veu s'alça per pregonar l'interès sol·lícit de Déu pels indis desposseïts: «del més petit i del més oblidat, Déu en té la memòria més recent i més viva».

Aquesta vella història evoca fàcilment altres polèmiques molt més pròximes entre teòlegs que parlen d'oïda i teòlegs que ho fan des d'una experiència intensa de la injustícia del nostre món. La perspectiva de les víctimes d'injustícia, els indis, adoptada per Las Casas va deixar pas a una percepció dels fets que en el seu temps va ser considerada exagerada pels seus compatriotes, i que, cinc segles després, es veu com una descripció d'aquests fets precisa, apassionada i moralment motivada.³⁴

Avui, quines teories intocables haurem d'«enviar a passeig», nosaltres, perquè el cristianisme es posi al servei de la lluita crucial del nostre temps, la lluita per la fe i la lluita per la justícia que la mateixa fe exigeix? Com se'ns adverteix amb raó, «l'argumentació lascasiana mostra que una cosa és predicar l'universalisme des del Vaticà i la integració dels pobles des de les institucions del centre de l'Imperi (o sigui, des dels poders de l'època, del moment històric) en nom dels principis cris-

32. FERNÁNDEZ BUEY, *La gran perturbación...*, pàg. 299-300.

33. FERNÁNDEZ BUEY, *La gran perturbación...*, pàg. 157-164.

34. FERNÁNDEZ BUEY, *La gran perturbación...*, pàg. 33-35.

apàtic.³⁹ El seu aliment és l'escolta sobresaltada de les preguntes més radicals sobre Déu que ressonen en «els plors inaudibles dels que res no esperen ja de ningú...»: on és Déu? Senyor, fins quan? Déu meu, Déu meu, per què ens has abandonat? Tot el seu «esforç pel concepte» es resumeix en l'intent de respondre a la gran qüestió: com es pot parlar de Déu, a la vista de la història dels patiments abismals del món. O, dit amb paraules de G. Gutiérrez: com «parlar de Déu des del sofriment de l'innocent». Les seves respostes no pretenen reconciliar-ho tot, sinó que busquen incessantment un llenguatge i una praxi que faci inoblidable la qüestió de la teodicea.⁴⁰

La teologia de CJ s'ha situat modestament i porfidiosament en aquest flux de pensament commocionat pel dolor de l'innocent. Una sacsejada així no hauria estat possible sense participar en l'experiència de la injustícia⁴¹ o del seu revers, la lluita per la justícia,⁴² esdevinguda vida dels barris obrers del cinturó de Barcelona, apropament als emigrants a Alemanya, inserció de la missió obrera⁴³ o proximitat dels empobrits de Bolívia, El Salvador, Guatemala... Justament allà on més incerta semblava la presència de Déu, aquesta experiència va culminar en un encontre amb ell ple de transparència, en una experiència espiritual en

és emprat com a sinèdoque per a una catàstrofe que afecta tota la història i que va culminar en l'univers dels camps de concentració i del genocidi jueu: «Una catàstrofe de tals dimensions, en què es va començar a eliminar sistemàticament una part de la humanitat, i, intentant fer d'aquesta anihilació un problema purament tècnic i administratiu, posa de manifest la gravetat del fracàs de les forces i poders sobre els quals s'havien fonamentat fins aquest moment les diferents esperances immanents. Auschwitz representa una fallida del procés civilitzador que exigeix un replantejament radical en la forma de considerar aquest procés i prohibeix des d'un punt de vista moral el desig que tot el precedent i anterior seguís com si res» (J. A. ZAMORA, Th. W. ADORNO. *Pensar contra la barbarie*, Madrid, Trotta, 2004, pàg. 43; l'èmfasi és de l'autor). Òbviamment, aquesta impugnació ha plantejat també la qüestió de si continua oberta la possibilitat d'un discurs sobre Déu «després d'Auschwitz» o si, per contra, aquesta qüestió ha quedat definitivament clausurada.

39. «Em sentia inquiet per l'evident apatia de la teologia, per la seva notable fermesa a resistir l'astorament..., per la seva falta de sensibilitat a la teodicea»: J. B. METZ, «Un hablar de Dios sensible a la teodicea», a Id. (dir.), *El clamor de la tierra. El problema dramático de la Teodicea*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1996, pàg. 8.
40. Cf. J. B. METZ, «Dios y los males de este mundo. Teodicea olvidada e inolvidable», *Concilium* 273 (1997), pàg. 831.
41. Cf. AUTORS DIVERSOS, *Grans injustícies d'avui*, 1a part, 1985, Quaderns 9 (1985); AUTORS DIVERSOS, *Grans injustícies d'avui*, 2a i 3a parts, 1985, Quaderns 10.
42. Cf. JbF, pàg. 190-199.
43. Cf. AUTORS DIVERSOS, *Capellans obrers*, 1987, Quaderns 17; J. BOTÉY VALLÉS, *Capellans obrers. Compromís de l'Església amb el món obrer*, 2011, Quaderns 175.

el seu sentit més ple,⁴⁴ que va donar i dona vida al pensament teològic de CJ.

Durant els seus trenta anys de camí, la teologia de CJ s'ha sentit encoratjada per la companyia i el magisteri de nombrosos testimonis de la síntesi fe i justícia. Uns de coneguts (per exemple, Ignasi de Loiola,⁴⁵ D. Bonhöffer,⁴⁶ O. Romero, I. Ellacuría,⁴⁷ J. N. García-Nieto,⁴⁸ etc.) i uns altres d'anònims. Aquestes vides, com la de Lluís Espinal, han estat permanentment «un toc d'atenció sobre la necessitat d'obrir-se a la solidaritat amb els pobres, els llunyans del Tercer Món i els propers del Quart Món, sense pretendre arribar a Déu al marge dels qui jauen ferits a la cuneta de la història. En primer lloc, perquè segurament no som innocents del seu sofriment, però en qualsevol cas, perquè no podem passar de llarg davant el seu clamor i seguir anomenant-nos cristians».⁴⁹

La teologia de CJ s'ha fet conscient que les interminables històries de patiment del món han desplaçat del centre del pensament teològic la qüestió de la identitat de Déu. Aquest lloc medul·lar l'ocupa la pregunta per la seva localització. En la tradició judeocristiana la identificació de l'emplaçament de Déu als llocs històrics del sofriment injust ha anat revelant i fent accessible la veritable identitat de Déu: a Egipte, el Déu dels esclaus; a la terra promesa, el Déu dels orfes i de les vídues; a Babilònia, el Déu dels deportats; a l'abocador, el Déu de Job; al temple profanat pels ídols, el Déu dels màrtirs macabeus; a la muntanya de Judà, el Déu que omple de béns els pobres i acomiada els rics amb les mans buides; a Galilea, el Déu dels pobres; a Jericó, el Déu dels silenciats (cf. Mc 10,46-52) i al Gòlgota, el Déu del Crucificat. Avui Déu se segueix fent present mitjançant aquesta inextingible baridissa ardent (cf. Dt 4,12), que constitueix l'immens sofriment injust produït durant els segles XX i XXI per la mà humana.⁵⁰

44. Cf. JbF, pàg. 192-197.

45. Cf. X. MELLONI RIBAS, *Ignasi de Loiola*, 1990, Quaderns 35.

46. Cf. F. MANRESA, *Bonhöffer als quaranta anys de la seva execució pels nazis*, 1986, Quaderns 14.

47. Cf. J. SOLS I LUCIA, *El llegat d'Ignacio Ellacuría*, 1998, Quaderns 86.

48. Cf. AUTORS DIVERSOS, *De la fe a la utopia social. Miscelània Juan N. García-Nieto Paris*, Barcelona-Santander, CI-Sal Terrae, 1996.

49. V. CODINA, *Lluís Espinal...*, pàg. 22.

50. Cf. F. J. VITORIA, «Experiencia de Dios y lucha por la justicia» a AUTORS DIVERSOS, *Mística i compromís...*, pàg. 119-140.