



TEOLOGIA DE L'ALLIBERAMENT

CONTRIBUCIÓ A UN TEMA EN CONFLICTE

Josep Vives, sj

1. Teòlegs que han fet l'opció marxista?
2. Un error sobre un nucli de veritat, o una veritat exposada sempre a l'error?
3. Un alliberament merament polític?
4. Bultmann a l'origen de la teologia de l'alliberament?
5. Una hermenèutica marxista o falsejadora?
6. Fe en Déu o fidelitat a la història?
7. Superació de dualismes: per reducció o per integració?
8. És "espantós" estar disposat a morir pel germà, amb l'esperança de la resurrecció?

La publicació a Itàlia d'un escrit atribuït al Cardenal Ratzinger (reproduït a LA VANGUARDIA del 28.03, p. 27) pot induir a una presa de postura globalment negativa amb respecte a la teologia de l'alliberament. L'escrit és, evidentment, informal. No es detura en una anàlisi rigorosa del que diuen els teòlegs de l'alliberament sinó que procedeix per un mètode d'afirmacions generals en que no caben diferenciacions ni matisos. De fet, més enllà de les afirmacions generals, només es citen unes poques frases de Jon Sobrino, Gustavo Gutiérrez i un parell de referències -sense context, de la mateixa manera que les anteriors-- a H. Assmann i Ignacio Ellacuría. El seu judici contra la teologia de l'alliberament és peremptori; els arguments en que es recolza apareixen, més aviat, de tipus generalitzador i de caràcter parcial.

M'atreveixo d'oferir aquí, amb tot el respecte i amb la voluntat de contribuir a l'esclariment d'un tema de gran importància per a l'Església, algunes matisacions i precisions a partir de la presa de postura que expressa l'esmentat escrit.

1. Teòlegs que han fet l'opció marxista?

Es comença reconeixent que la Teologia de l'alliberament és un fenomen complex, que abraça des de posicions radicalment marxistes fins a una correcta teologia eclesial. Hom pensaria que, després d'aquesta afirmació, l'autor passaria a fer les distincions oportunes, procurant discernir quines de les postures de la teologia de l'alliberament poden ser dignes de rebuig i quines poden ser correctes. El document, però, s'oblida d'aquesta complexitat afirmada inicialment, per passar a condemnar globalment "aquells teòlegs que han fet seva, d'alguna manera, l'opció fonamental marxista". Cal preguntar tot seguit: quina és l'opció fonamental marxista? I després: quins teòlegs han fet realment aquesta opció?

És sabut que entre els mateixos marxistes existeixen notables diferències i, fins i tot, dissensions pel que fa a llurs opcions fonamentals: uns segueixen parlant de revolució o de lluita de classes en un "sentit fort" d'aquestes paraules, mentre que altres han introduït concepcions molt matisades. Avui és ja lloc comú -- des dels estudis més seriosos fins als dels periòdics-- que no es pot parlar simplement del "marxisme", sinó que es donen, de fet, "molts marxismes". En particular, sembla cosa assolida que cal distingir entre la teoria socio-econòmica de Marx com a mètode d'anàlisi de la realitat social (un mètode que, a més, s'ha comprovat que esta necessitat

de correccions i afegits complementaris), i la filosofia de Marx com a ideologia totalitzant per a l'explicació del món i de la història (que molts consideren que no està necessàriament connectada amb l'ús d'aquell mètode, sinó que va més enllà del que poden ser les pretensions estrictament científiques del marxisme).

És cert que, sobretot als inicis del moviment, alguns dels teòlegs de l'alliberament --no tots, ni molt menys-- utilitzaren elements del mètode marxista d'anàlisi socio-econòmica. També és cert que, amb el temps, i a mida que els mateixos crítics del marxisme han fet aflorar les limitacions i insuficiències d'aquell mètode, els teòlegs de l'alliberament s'han tornat bastant més cauts. El que depassa els fets és afirmar que els teòlegs de l'alliberament més responsables (per exemple, els que nominalment se citen a l'escrit que comentem), hagin adoptat la ideologia marxista com a ideologia totalitzant, i n'hagin fet fonament, criteri o principi estructurador de la seva teologia, com sembla ser que s'insinua a l'escrit.

Pel que fa a J. Sobrino, crec que puc dir, des de la relació personal que he tingut amb ell, que se sentiria greument "misrepresented" si s'arriba a dir que "ell ha fet seva l'opció fonamental marxista", i que aquesta opció és el criteri o principi estructurador de la seva teologia. He volgut rellegir el seu darrer llibre important, *Jesús en América Latina*, (Sal Terrae, 1982), d'on l'escrit pren les poques cites que es fan d'aquest teòleg, i he pogut comprovar que no només no hi ha res que faci suposar que l'autor procedeixi de bell antuvi a partir d'una opció marxista, sinó que el marxista ni hi és mencionat si no és incidentalment, i per cap motiu no hi apareixen conceptes com els de "lluita de classes" i altres categories marxistes. Tot el llibre està estructurat sobre el tema de la preferència de Déu en Jesús pels pobres i pecadors, amb honesta voluntat de fidelitat a la Bíblia -- i sobretot a l'Evangeli--, malgrat que, això si, amb la mateixa honesta voluntat de palesar la incidència de la revelació de l'amor de Déu als pobres en les situacions de pobresa i d'opressió del nostre temps. Convido qualsevol a fer una lectura detinguda d'aquest llibre i mostri on hi troba el marxisme -- ja sigui explícit o latent-- . Llevat que s'interpretin com a marxistes les referències de quan diu que la fe només és viva quan "opera per la caritat", o les apel·lacions a la paràbola del samarità i a la del judici final de Mt. 25. L'autor de l'escrit sembla preocupat pel fet que Sobrino parli tant del Regne des del punt de vista de l'exigència de la seva realització històrica. Però Sobrino afirma ben clarament que el Regne i els seus valors -que no són quelcom merament històric, sinó la incidència de l'Amor transcendent de Déu en la història no es determinen ni per les anàlisis ni per la mera praxi marxista o de qualsevol altre signe immanent:

“Què és el Regne, com es realitza, quins són el seus valors, com se li correspon, ho sabem en principi des de Jesús, i en definitiva, només des de Jesús”. (l. c. p. 31)

“Es generaria una relectura inadequada de Jesús si el seu principi hermenèutic fos directament el que és socio-polític. Però si el principi hermenèutic és la parcialitat de Jesús envers els pobres, llavors es fa justícia a l'Evangeli, se'l deixa parlar i àdhuc es proposen a una llum adequada les conseqüències socio-polítiques que realment va tenir la vida de Jesús” (l. c. p 61,n)

Em sembla que aquests textos dissipin tota ambigüitat. Però és que, a més a més, Sobrino declara tenir consciència del perill d'una mera utilització política de l'Evangeli, i el rebutja enèrgicament:

“Es podria objectar que, encara que el procés d’alliberament en si mateix i l’ajuda de la fe en aquest procés són correctes i desitjables, porta ja a un germen perillós per a la cristologia. Aquest fóra la funcionalització de Crist, de forma que l’ “ús” legítim de Crist per motivar a l’alliberament s’anés convertint en “abús”... que “l’alliberador” anés desapareixent rera “l’alliberament”; que “l’alliberador” només fos usat en aquells aspectes rellevants per a l’alliberament “històric”, ignorant l’alliberament “transcendent”; que els criteris últims d’alliberament, àdhuc en allò que té d’històric, no s’obtinguessin ja de “l’alliberador”, sinó d’unes altres fonts.” (ib. 25)

Llençar la sospita d'opció marxista sobre un teòleg que s'expressa amb aquesta claredat em sembla impossible. I encara que el teòleg reconeix tot seguit que pot haver-hi hagut en la pràctica alguns "reduccionismes horitzontalistes" en el sentit contra el qual ell adverteix, referma la seva postura en el sentit que una de les principals tasques de la teologia de l'alliberament és precisament denunciar i rebutjar uns tals abusos.

Gustavo Gutiérrez, a diferència de Jon Sobrino, sí que intenta d'incorporar alguns elements de l'anàlisi marxista al seu projecte inicial de teologia d'alliberament. El judici que un intent així pugui merèixer dependrà, en part, del judici que es tingui sobre la possibilitat, condicions i límits de la distinció entre mètode d'anàlisi marxista i ideologia marxista. Segons el meu parer, G. Gutiérrez no només té abastament en compte aquestes condicions i límits, sinó que s'expressa de tal forma que de cap manera no pot suposar-se que redueixi el missatge cristià al mer dinamisme històric de la lluita de classes segons la concepció marxista. Confirmaré aquesta afirmació amb alguns textos de la seva primera obra programàtica *Teología de la Liberación*, Salamanca, 1972, tot advertint que posteriorment el mateix autor s'ha anat expressant cada cop de forma més matisada, per tal d'estalviar ambigüitats de que des d'un principi se l'acusa.

Un autor ha de ser interpretat per allò que ell mateix diu, i no és bona hermenèutica la que li fa suposar intencions contràries a allò que ell ha expressat. Doncs bé, G. Gutiérrez declara en la Introducció de la seva obra:

“No es tracta d’elaborar una ideologia justificadora de postures ja preses... ni de forjar una teologia de la qual es “dedueixi” una acció política. Es tracta de deixar-nos jutjar per la Paraula del Senyor, de pensar la nostra fe, de fer més complet el nostre amor”. (l. c. p. 15)

Si insisteix en la primacia de la praxi com a criteri de l'autenticitat de la teologia, i rebutja allò que ell anomena formes idealistes de reflexió teològica, no és (com tem el nostre escrit) perquè menysprea el valor i sentit dels dogmes o del magisteri, sinó per un profund sentit que la fe ni és viva ni és completa si no culmina en la caritat:

“S’ha operat un fecund redescobriments de la caritat com a centre de la vida cristiana. Això ha portat a veure la fe, més bíblicament, com un acte de confiança, de sortida d’un mateix, com un compromís amb Déu i amb el proïsme, com una relació amb els altres... Aquest és el fonament de la praxi del cristià, de la seva presència activa en la història. Per a la Bíblia, la fe és la resposta total de l’home a Déu que salva per amor. En aquesta perspectiva, la intel·ligència de la fe apareix com la intel·ligència, no de la simple afirmació --i quasi recitació-- de veritats, sinó d’un compromís, d’una activitat global, d’una postura davant de la vida”. (ib. 27).

I en nota a aquest passatge ho confirma amb referència a autors ben clàssics, com J.Mouroux, B. Haring, J. Ratzinger i C. Spicq. Explica, després, que la Paraula de Déu no és primàriament explicació de veritats, sinó "promesa per al món", de manera que el desgavell que la injustícia introdueix en el món és com una falsificació de la Paraula de Déu. Més endavant distingeix diferents funcions de la teologia, com a "saviesa" (que discerneix sobre la praxi) i com a saber racional:

“La teologia com a reflexió crítica de la praxi històrica a la llum de la Paraula, no solament no reemplaça les altres funcions de la teologia, com a saviesa i com a saber racional, sinó que les suposa i necessita.” (ib. 38)

La reflexió sobre la praxi històrica es presenta, doncs, com un moment important, i en cert sentit decisiu, de la teologia: no es pot dir, però, que la teologia quedi reduïda o sotmesa a la praxi històrica en el sentit marxista.

Pel que fa a la "lluita de classes" --que preocupa particularment a l'autor de l'escrit--, G.Gutiérrez, amb molts altres marxistes i no marxistes, la considera com un fet social innegable, així com considera també que la pretesa neutralitat en ella ve a ser ja una forma de recolzament a una de les classes. "Reconèixer l'existència de la lluita de classes no depèn de les nostres opcions ètiques o religioses" (p. 354). Avui dia, tanmateix, els mateixos teòrics del marxisme, a l'ensem amb sociòlegs no marxistes, reconeixen que el fenomen de la lluita de classes és molt més complex que el de la simple contraposició entre proletaris per un costat i patrons per un altre. És un entramat molt més subtil de contraposició d'interessos i de voluntat de poder entre múltiples grups que poden ser al mateix temps dominats i dominadors. Dir que el cristià no pot romandre neutral davant la lluita de classes no vol pas dir que hagi de fomentar necessàriament la revolució violenta: la revolució violenta no és més que el moment en que aflora la sorda lluita de classes que ja existia i que corcava el cos social. El que se li ha d'exigir, al cristià, és que en tot moment, i de la manera més escaient a cada situació, prengui partit per la justícia amb una anàlisi tan adequada com sigui possible -- marxista o no -- de les condicions que facin possible una vida digna de fills de Déu per a tots els homes:

“Qui parla de lluita de classes no la “propugna” --com se sent dir-- en el sentit de crear-la d'antuvi per un acte de (mala) voluntat; el que fa és comprovar un fet, i com a màxim contribuir a fer-ne prendre consciència. I no hi ha res més massís que un fet. Ignorar-lo és enganyar i enganyar-se, i a més, privar-se dels mitjans necessaris per suprimir veritablement i radical aquesta situació: anar cap a una societat sense classes. Paradoxalment, el que els grups dominants anomenen “propugnar” la lluita de classes és, en realitat, l'expressió de la voluntat d'abolir les causes que la desencadenen... Construir una societat socialista més justa, lliure i humana, i no una societat de conciliació i d'igualtat aparent i fal·laç”. (o. c. 355)

Malgrat la referència a la "societat sense classes" i a la "societat socialista", dubtem molt que es pugui dir de veritat que G. Gutiérrez hagi fet de l' "opció fonamental marxista" la base i criteri de la seva teologia. Per no allargar-me més en aquest tema, em referiré només a un apartat central en la seva obra: la conclusió de la primera part, en que assenyala els tres nivells de l'alliberament integral que ha de predicar i promoure el cristianisme: 1. Alliberament socioeconòmic de les classes i pobles oprimits. 2. Alliberament interior de l'home en la

historia, per mitja del qual l'home assumeixi el seu propi destí. 3. Alliberament del pecat i entrada en comunió amb Crist:

“Crist salvador allibera l’home del pecat, arrel última de tota ruptura d’amistat, de tota injustícia i opressió, i el fa autènticament lliure, és a dir, viure en comunió amb ell, fonament de tota fraternitat humana. No es tracta de tres processos paral·lels o que s’esdevinguin cronològicament: estem davant tres nivells de significació d’un procés únic i complex, que troba el seu sentit profund i la seva plena realització en l’obra salvadora de Crist. Nivells de significació que, per tant, s’impliquen mútuament. Una visió cabdal de la qüestió suposa que no se les separi”. (o. c. p. 69)

A1 menys jo no gosaria dir que un home que s'expressa així propugni una reducció o equiparació de la salvació cristiana a la dinàmica de la història proposada pel marxisme. En tot cas, jo posaria l'objecció d'un cert optimisme ingenu pel qual aquesta primera teologia de Gutiérrez no sembla haver assimilat el tema de la mort i resurrecció de Crist, és a dir, el misteri del sofriment de Déu amb els qui sofreixen, com a fonament veritablement teològic de l'exigència de resurrecció/alliberament.

Però darrerament, aquest autor ha donat nous passos en aquesta direcció, puix que ha escrit:

“Diguem-ho amb claredat: la raó última de l’opció preferencial pel pobre està en el Déu en qui creiem. Diem fonament últim per al deixeble de Crist; perquè pot haver-hi, i hi ha, altres motius vàlids: la situació del pobre avui, el que l’anàlisi d’aquest estat de coses pot ensenyar-nos, la potencialitat històrica i evangelitzadora del pobre, etc. Finalment, però, la raó de la solidaritat amb els pobres --amb la seva vida i amb la seva mort-- està ancorada en la nostra fe en Déu, en el Déu de la vida. Es tracta per al creient d’una opció teocèntrica, basada en Déu”. (El Dios de la vida, Lima 1981, p. 87)

2. Un error sobre un nucli de veritat, o una veritat exposada sempre a l'error?

L'autor de l'escrit jutja des del començament que la teologia de l'alliberament és un error: "Un error no pot existir si no conté un nucli de veritat". Amb aquest principi tot el que pugui haver-hi d'aportació positiva en la teologia de l'alliberament queda relegat al "nucli de veritat" necessari per tal que subsisteixi "l'error": però la teologia de l'alliberament és ja prejutjada globalment com a error, i en endavant l'autor ja només es dedicarà a cercar confirmacions de la seva assertió. Admet que cal tenir present "també" la pregunta:

"Quina veritat s'amaga en l'error i com recuperar-la plenament de l'error estant?".

Però d'aquesta descoberta de la possible veritat i de la seva recuperació, ja no se'n parla més en tot l'escrit. ¿No s'hauria d'admetre, al menys inicialment, que la teologia de l'alliberament

pogués ser una veritat exposada --com tota veritat seriosa i profunda-- a la possibilitat d'error, de desviació, d'exageració, d'afirmació unilateral o extrapolada? ¿No s'hauria d'admetre ensems amb el principi de l'autor que "un error és més perillós en la mida en que el nucli de veritat assumida sigui major", el principi complementari que "una veritat és més susceptible d'error o de desviació en la mida en que és una veritat més profunda i que toca la mateixa essència del ser cristià? ¿No es podria dir igualment de la teologia "vulgata" i comunament acceptada que és un "error" sobre un nucli de veritat, puix que tantes vegades aquesta teologia no passa de ser una interpretació espiritualista i desencarnada, d'un sobrenaturalisme extrinsecista i alienant, un veritable "opi" amb el qual molts, refugiats en la seva fidelitat a l'ortodòxia formal o al culte i a la moral establerts, es desenten de tot compromís seriós amb el germà, tolerant que aquest sigui oprimat i privat d'una vida digna de fill de Déu? ¿No podria dir-se d'aquella teologia vulgata que molt sovint s'ha ocupat merament del Déu "a qui no veiem", per desentendre's del germà "a qui veiem" i que és sagrament de la presència de Déu en el món?

Aquesta és la gran veritat, absolutament primària i irrenunciable, que constitueix el nucli i el moll de la teologia de l'alliberament. L'Església hauria d'estar agraïda a aquests teòlegs que --sovint amb perill de llurs pròpies vides-- han redescobert i proclamat aquesta veritat, desentranyant les exigències reals que comporta no només a un nivell individual i intimista, sinó amb totes les seves conseqüències socials i estructurals, de les quals avui es té un coneixement que no era possible de tenir en unes altres èpoques i del qual no podem pretendre ignorància sense caure en greu pecat d'omissió. Si després, en aquest intent, aquests teòlegs tenen formulacions exagerades o unilaterals, o si treuen conseqüències que ja no són coherents amb la totalitat dels principis cristians, missió de l'Església serà precisar, avisar, corregir, però no desqualificar globalment un intent que en si no només és noble, sinó absolutament necessari per mantenir la fidelitat total a Jesús i la credibilitat actual del seu missatge.

No es pot, en cristià, dubtar de la sinceritat i de la veritat de les expressions dels més responsables teòlegs de l'alliberament, que afirmen un cop i un altre la seva voluntat de fidelitat a Jesús i a la tradició cristiana, a l'Església i al magisteri, tot i que pensin que hagin de posar de relleu aspectes que quedaven a la penombra, o sobretot, treure les últimes conseqüències socio-polítiques de la proclamació de la filiació divina i de la fraternitat humana sobre les quals ha de construir-se el Regne que Jesús vingué a inaugurar. En aquest sentit considero exemplar l'actitud de J. Sobrino en el seu darrer llibre ja citat, que és com una vertadera "retractatio" en el sentit agustinian de la paraula, on ha volgut afirmar amb el llenguatge més explícit la divinitat i la transcendència de Jesús, i declarar que l'atenció a la incidència històrica i social del Regne es fa des de l'afirmació de la seva transcendència escatològica, de la seva gratuïtat i de la sobirania amorosa del Déu de la vida. Per això ha volgut assumir els plantejaments de la Comissió Teològica Internacional en matèria cristològica fets en la reunió de 1979 (o.c. p.17), i ha rebutjat sense embuts que l'alliberament cristià pugui entendre's en un sentit merament horitzontalista o reduccionista.

3. Un alliberament merament polític?

E1 nostre escrit s'alarma perquè els teòlegs de l'alliberament acceptin la idea que "tota realitat és política", citant una frase de G. Gutiérrez, el qual diu en l'edició castellana del seu llibre *Teología de la Liberación*, p. 77 (amb expressió menys radical que la que es troba en l'escrit que comentem): "Res no escapa a allò que és polític, *així entès*. Tot està acolorit políticament" (el subratllat és meu). De quina manera entén Gutiérrez el que és polític, esta àmpliament explicat en el context, i no crec que pugui suscitar objecció ni des de les postures més clàssiques estant. Com a mostra només copiaré la nota del mateix Gutiérrez a la mateixa plana 77:

"Precisem que afirmar que tota realitat humana té una dimensió política, no significa de cap manera, com el terme ja ho indica, *reduir-ho* tot a aquesta dimensió" (el subratllat és de l'autor). Aquesta nota explicita, que per altra banda respon a l'exposició implícita en tot el context, no és citada per l'autor de l'escrit.

Pel que fa a J. Sobrino, ja hem adduït la nota a la p. 61 del seu *Jesús en América Latina* on rebutja que es pugui prendre directament el que és socio-polític com a principi hermenèutic de l'evangeli de Jesús.

4. Bultmann a l'origen de la teologia de l'alliberament?

No em detindré massa en aquest punt, que resulta més aviat teòric, i l'argumentació del qual costa d'entendre.

Bultmann, al començament, pretengué deixar de banda el Jesús històric com l'havien buscat les "Vides de Jesús", i cregué poder salvar el cristianisme a partir del Crist del kerigma i de la fe. (Posteriorment el mateix Bultmann i els seus deixebles matisarien molt aquesta postura). La teologia de l'alliberament recupera el Jesús històric des d'uns pressupòsits totalment diversos als de les Vides de Jesús i als de Bultmann: és el mateix kerigma de la primitiva comunitat, tal com ha quedat reflectit en els evangelis, el que ens fa remuntar vers el Jesús històric que es va presentar davant dels seus contemporanis com a amor, acolliment i salvació de Déu particularment per als pecadors, els pobres i els marginats del seu temps (publicans, prostitutes, esguerrats) i que, al seu torn, fou rebutjat pels poderosos del seu temps. Em remeto simplement al primer capítol de la Cristologia desde América Latina de Sobrino, que porta com a títol "E1 Jesús històric com a punt de partença de la Cristologia" (un títol ben contrari a tot el pensament teològic de Bultmann). E1 tema ha estat reprès i precisat en Jesús en América Latina, en un apartat titulat "L'aspecte històric de Jesús com a punt de partença de la cristologia" (pp. 110 segs). Qui llegeixi aquests textos podrà convèncer-se que Sobrino té plantejaments radicalment diferents i, més encara, oposats als de Bultmann, tot i que se'l pugui considerar "postbultmania" en el sentit que dóna com a definitiva la crítica de Bultmann al pretès historicisme liberal.

“La pràctica que s’ha de prosseguir no és una pràctica indiferenciada, sinó que té uns continguts determinats, una modalitat i una direcció que de fet es remunten a la pràctica de Jesús... es remunten explícitament a Jesús, tot i tenint en compte la necessitat de noves mediacions històriques... Aquesta és la primera forma , mínima però eficaç, de recuperar el Jesús històric”. (Jesús en América Latina, p. 114)

5. Una hermenèutica marxista o falsejadora?

Igualment d’inexacte em sembla fer remuntar la teologia de l’alliberament a les noves propostes hermenèutiques de Bultmann. L’escrit ha de reconèixer que l’hermenèutica pròpiament existencialista de Bultmann està avui superada. Però és gratuït afirmar que aquella ha estat substituïda per una hermenèutica exclusivament marxista. Es abusi de dir dels teòlegs inculcats que “el món és interpretat a la llum de l’esquema de la lluita de classes i que només es pot triar entre Capitalisme i Marxisme”. Pot ser veritat que el primer G. Gutiérrez utilitzés aquest esquema com a anàlisi de la realitat, com ja he explicat. Però ell diu que no pensa que tot pugui reduir-se a aquest esquema socio-polític. Pel que fa a Sobrino, ni tan sols es pot dir honestament que utilitzi aquest esquema; i molt menys que confongui el concepte bíblic de “pobre” amb el concepte marxista de “classe proletària”:

“Jesús anuncia el Regne com a bona notícia per als pobres (Lc 4, 18; Mt 11, 5, etc.) i declara que el regne és dels pobres (Lc 6, 20, Mt 5,3)... Si aquest Regne és per als pobres; si la salvació ve, no per als justos, sinó per als pecadors; si els publicans i les prostitutes arriben abans que els pietosos al Regne.. en aquest cas el regne de Déu no serà un símbol universal d’esperança utòpica, intercanviable amb qualsevol altra utopia, sinó que serà més en concret l’esperança d’homes que pateixen sota un tipus d’opressió material i social... D’aquesta forma la noció de regne no es veurà paralitzada per l’universalisme abstracte del seu contingut o per la imposició precipitada de la reserva escatològica sobre d’ell. Els pobres, els pecadors, els menyspreats representen el lloc necessari, encara que no suficient sota tots els seus aspectes, per saber de què es tracta en la bona notícia del regne. I això per una darrera raó teològica: Déu els estima, els defensa i vol que tinguin vida”. (o.c. 227-228)

Jutgi el lector si aquí hi ha reducció del concepte bíblic de pobre al concepte marxista de proletariat.

6. Fe en Déu, o fidelitat a la historia?

Em sembla clar que el nostre escrit no ha llegit els textos de Sobrino sobre la fe de Jesús, en tot el seu context, i per això, n'ha parcialitzat el sentit d'algunes frases, aïllant-les. Sobrino no diu que "la fe de Jesús es converteixi en fidelitat a la història" reductiva o exclusive, com si la fidelitat a la història ja exclogués la fe en Déu o en prescindís. Molt al contrari, tota l'argumentació de Sobrino va encaminada a mostrar que Jesús, per fidelitat al Pare i al seu disseny de salvació de la història humana, tria de ser fidel a la història segons el disseny del Pare, acollint els pobres i pecadors i morint per ells. La "fusió entre Déu i la història", si és que es dona -com vol el nostre escrit- (i de la qual es fa també responsable a I. Ellacuría), de cap manera no és una "reducció" de Déu a la història, sinó que resulta, com a màxim, del fet que Déu és sempre Senyor de la història, i la història és sempre, en definitiva, -malgrat el pecat dels homes- realització del disseny de Déu. Per si hi haguessin dubtes, Sobrino ho explica ni més ni menys que amb un text d'un autor tan poc sospitos de marxisme com H. v. Balthasar:

“La fidelitat de tot el Fill de l’Home al Pare, fidelitat atorgada d’una vegada per sempre , i tanmateix, realitzada novament en cada moment del temps. Preferir absolutament el Pare, la seva naturalesa, el seu amor, la seva voluntat i els seus manaments més que no pas tots els seus desigs i inclinacions pròpies... I sobretot deixar que sigui el Pare qui disposi...” (Cristologia desde América Latina, 2a. de. p. 73)

7. Superació de dualismes: per reducció o per integració?

Novament en aquest tema l'escrit és fidel al mètode d'interpretar com a "reducció" el que simplement és afirmat com a voluntat integradora: allò que és sobrenatural quedaria reduït al que és natural, la transcendència a la immanència, la fe a la praxi, l'Església al poble, etc.

Em sembla que ja he citat bastants textos de J. Sobrino que mostren inequívocament que ell de cap manera no propugna aquest gènere de reduccionisme. Aquí no faré més que citar els encapçalaments de sengles apartats de la seva obra Jesús en América Latina, que podrien ser com "tesis" de la seva teologia, i que són, en la seva concisió, suficientment significatius. Invito que siguin llegits els desenvolupaments que segueixen a aquests encapçalaments, i el lector podrà jutjar per si mateix.

I.3 “Jesucrist, veritable Déu. Transcendència divina” (p. 41)

I.4 “Jesucrist, veritable home.. Transcendència humana” (p. 55)

I.5 “El misteri de Jesucrist. Transcendència cristològica” (p. 72)

III.5.1 “El Pare de Jesús com a exigència i possibilitat del discerniment per a Jesús” (p. 211)

III.7.1 “El triomf de la justícia de Déu” (p. 236)

III.7.4 “La credibilitat del poder de Déu a través de la creu” (p. 241)

Pel que fa a G. Gutiérrez, dedica un apartat especial del seu llibre al tema de la superació dels dualismes (Teología de la Liberación, pp. 102 seg.) Després de fer un breu recorregut sobre el desenvolupament que aquest tema ha tingut en els darrers 50 anys (amb referències a Valensin, Lubac, K.Rahner, Alfaro, etc.) formula així el que es podria considerar com a adquirent una llarga confrontació teològica:

“El que és primer i fonamental és la unitat de la vocació divina i, per tant, del destí de l’home; de tots els homes. El punt de vista històric ens permet, en efecte, de sortir d’una estreta òptica individual, per veure, amb ulls més bíblics, que els homes són cridats a l’encontre amb el Senyor, en tant que constitueixen una comunitat, un poble. Més que d’una vocació es tracta, doncs, d’una convocatòria a la salvació” (o.c. 105-6)

*“Tot això es tradueix en l’abandó pausat d’expressions com fi sobrenatural, vocació sobrenatural, ordre sobrenatural, i en l’ús cada cop més sovintejat del terme “integral”... Vocació integral, (per exemple *Gaudium et Spes*, 10, 11, 57, 59, 61, 64, 75, 91 i *Ad Gentes* 8)... són expressions que tendeixen a subratllar la unitat de la crida a la salvació” (ib. 107)*

En aquest sentit diu Gutiérrez que en la reflexió teològica actual "la distinció de plans apareix com un esquema exhaurit" (p. 108-9), però fa notar que aquest moviment "no sempre està exempt d'interpretacions abusives i no sempre s'expressa amb suficient rigor", en confirmació de la qual cosa addueix un text ben cautelós de V. Balthasar, amb les cauteles del qual manifesta identificar-se.

Si cal presentar més arguments, llegim el que Gutiérrez escriu en el mateix llibre sobre l'oració:

“L’oració és una experiència de gratuïtat. Aquest acte “ociós”, aquest temps “malgastat”, ens recorda que el Senyor està més enllà del que és útil i del que és inútil. Déu no és d’aquest món (subratllat meu). La gratuïtat del seu do, creadora de necessitats profundes, ens allibera de tota alienació religiosa i, en darrera instància, de tota alienació.” (p. 270)

8. Es "espantós" estar disposat a morir pel germà, amb l'esperança de la resurrecció?

Tal volta aquest és l'apartat de l'escrit que m'ha produït més perplexitat, tristesa i fins i tot angoixa. Perquè la teologia de J. Sobrino sobre la creu i la resurrecció ve a dir, molt en síntesi, que si Jesús, per amor al Pare i als homes que són estimats pel Pare, arriba a morir per aquests homes, i per això el Pare el ressuscita triomfant així en el seu amor, els qui es diuen creients en el Pare i seguidors de Jesús han d'estar disposats fins a morir pels seus germans, amb l'esperança que també el Pare els ressuscitarà. Tot això no és més que un comentari a la tesi Paulina que diu: si morim amb Crist, ressuscitem amb Crist. Li sobta, al nostre escrit, que l'home vulgui així "assumir les gestes de Déu", volent veure-hi com un orgull tràgic. No ha vist que tot s'afirma no com a pretensió orgullosa de l'home, sinó com a vocació i do de gràcia, la necessitat i exigència de la qual Sobrino repeteix constantment. Només adduiré un text ben expressiu:

“La reproducció de la pràctica de Jesús no és pura pràctica de l’home. El seguidor de Jesús pot reinterpretar - i així esdevé - la seva pròpia pràctica com el do de les “mans noves” per a fer, i pot reconèixer-hi gràcia i el summum de la gràcia. No es veu per què la gràcia només pugui ser expressada com les noves oïdes per a escoltar o els nous ulls per a veure-hi; també les mans noves són expressió de la gràcia. Quan a més es fa difícil de mantenir la mateixa pràctica del seguiment, quan dintre d’aquesta pràctica sorgeix la temptació de tenir-la, de la desesperança, de l’absurd, llavors mantenir la pràctica és do i gràcia. La fe en Jesús que viu del seu seguiment és vista també com a gràcia”. (Jesús en América Latina, 118)

És per això també que Jon Sobrino insisteix constantment en la necessitat d'un rigorós discerniment, en fidelitat a Jesús mateix, a la Paraula de Déu i a la tradició de l'Església, que ens permeti de veure que potser no tota acció aparentment alliberadora ve de la gràcia i de l'amor de Jesús, sinó només aquella praxi que pren com a criteri la mateixa praxi de l'amor salvador de Jesús.

Si s'exclou d'antuvi que la Teologia de l'alliberament pugui representar una veritat que corre certament el risc de desviacions o polaritzacions, si els textos són llegits en clau reduccionista, si no es fa l'esforç de "salvar la proposició del proïsme", intentant de veure "com l'entén", el diàleg es farà impossible. "Que s'ha de fer i que es pot fer davant la Teologia de l'alliberament?", pregunta l'escrit. Jo diria que, abans de res, procurar entendre i comprendre des d'una postura lliure; per aconseguir-ho, escoltar abans que cap altra cosa els interessats, cridant-los, no a respondre d'acusacions, sinó a explicar-se en diàleg fraternal, sincer i obert. I si hom troba que en llurs idees hi ha desviacions, extrapolacions, afirmacions massa unilaterals o expressions ambigües i susceptibles d'interpretacions perilloses, invitar-los a precisar, corregir, completar, matisar..., puix que es tracta de cristians fidels i provats que no volen destruir la fe, sinó fer-la més viva i més autèntica en l'Església. Temo que una condemna global i generalitzant, en la línia que suggereix aquest escrit, només produiria nafres gravíssimes en l'Església, a més del fet que podria privar-la de la gran veritat que la teologia de l'alliberament hauria de reimplantar en el cor de la teologia cristiana, és a dir, que la fe no és viva mentre no actua per la caritat, o que no podem estimar Déu a qui no veiem, mentre no estimem --eficaçment i de la manera que es requereix en l'estat actual de la humanitat, que ha fet grans avanços en el coneixement de les estructures que regeixen el comportament de l'home i de la societat-- els germans els quals veiem patir. No es pot negar el perill de reduir l'amor cristià a allò que és polític: però, no fóra una veritable traïció a Jesús si, per por al fantasma d'allò que és polític, deixéssim d'estimar eficaçment el germà, tal com ell el va estimar?

Acabo amb un text de l'últim llibre de G.Gutiérrez:

“L'encontre vertader i total amb el germà requereix passar per l'experiència de la gratuïtat de l'amor de Déu. així s'arriba a l'altre, alliberat de tota tendència d'imposar-li una voluntat que li és aliena i després d'un mateix... Si el proïsme és camí per arribar a Déu, la relació amb Déu és la condició del trobament, de la veritable comunió amb l'altre. No és possible de separar aquests dos moviments, que són, potser, un de sol: Jesucrist, Déu i home, és el camí per arribar al Pare, però ho és també per reconèixer en l'altre el germà”. (Beber en su propio pozo, Lima, 1983, p. 153)

© *Cristianisme i Justícia*, Roger de Llúria 13, 08010 Barcelona
Telf: 93 317 23 38; Fax: 93 317 10 94; correu-e:
espinal@redestb.es; <http://www.fespinal.com>