



RELIGIONS ORIENTALS I ALLIBERAMENT

Jon Sobrino

Totes les religions tenen un germen d'alliberament

- 1 . Són una manera de dominar la vida?
2. És real, la seva capacitat alliberadora?
 - a) religions orientals de *gnosi*, occidentals d'*àgape*
 - b) La creació com a sacrament a l'Àsia, com a *instrument* a Occident
 - c) l'experiència de perdre's/guanyar-se d'Àsia

3. Una religió és alliberadora si ho mostra en l'ara

El conflicte com a fet inherent a tota religió alliberadora

Ecumenisme de les religions per a salvar l'home

L'escrit inèdit que presentem reproduceix la intervenció de l'autor en un congrès de teòlegs asiàtics -cristians i d'altres religions- que tingué lloc a Nova Delhi el desembre de l'any passat. En aquest congrès, hi van assistir tres invitats d'Amèrica Llatina, als quals se'ls demanà posteriorment que presentessin les seves reaccions a les afirmacions dels asiàtics.

No es fàcil reaccionar, en pocs minuts, a tot el que s'ha dit en aquesta trobada, perquè s'han dit moltes coses i s'han tocat problemes molt fonamentals i complexos. I encara moltes d'aquestes coses i problemes són per a mi bastant novells, car és el primer cop que visito el continent asiàtic i tinc l'oportunitat d'escoltar, directament, la seva problemàtica religiosa, teològica i social. M'ha impactat de debò, aquest continent tan novençà i tant distint en comparació amb la meua experiència llatinoamericana.

Per posar-ho en llenguatge de «tensions», diré que les coses que he sentit m'han fet pensar en:

- la tensió antropològica entre individu i comunitat
- la tensió religiosa entre el principi últim totalitzant-holístic i Déu
- la tensió dins l'alliberament, entre la comprensió de la veritat i la praxi de l'amor, com a mitjà i com a finalitat de l'alliberament
- la tensió entre religions de gnosi i religions d'àgape
- la tensió entre espiritualitat i praxi.

El fet que s'hagin explicat aquests binomis en tensió ha estat per mi molt fructuós, m'ha fet adonar de la diversitat del fet religiós i d'una forma més general, del fet humà. i més encara: m'ha fet reflexionar sobre allò que el fet religiós té de més específicament cristià, sobre les seves aportacions i també sobre les seves limitacions.

Davant aquest cúmul de novetats i problemes fonamentalíssims, el més assenyat seria callar i reflexionar-hi una mica; però ja que em demaneu una reacció faré algunes reflexions, però amb dues advertències prèvies. La primera es que es tracta d'una reacció fragmentària i, per tant, provisional; la segona és que les meves reflexions són fetes des del cristianisme i des d'Amèrica Llatina, més concretament, des d'El Salvador, amb tot el que això possibilita -crec-, ja que es viuen allí realitats primordials, i amb tot el que, d'altra banda, limita.

TOTES LES RELIGIONS TENEN UN GERMEN D'ALLIBERAMENT

Qualsevol religió té un germen important d'alliberament, amb la qual cosa diem quelcom fonamental, però no avancem pas gaire mentre no donem algun significat concret a l'alliberament. Aquí entenem per religió alliberadora la que allibera els pobres de la proximitat de la mort i que permet i afavoreix la seva vida. i entenem per pobres els oprimits socio-econòmicament i per això exposats a una mort imminent i, més encara, violenta en el moment que intenten d'alliberar-se. Escollim aquesta definició d'alliberament i, correlativament, d'opressió perquè és la situació en què coincideixen la immensa majoria dels éssers humans en el Tercer Món, i sabem que aquesta situació s'agreuja encara en algun cas, al marge de l'opressió socio-econòmica, per motius de raça, cultura, sexe i llinatge.

Des del fet religiós, l'alliberament és més que això, com veurem, però una religió tampoc no podria dir-se alliberadora, en el món on avui vivim, si no afavorís d'alguna manera aquest tipus d'alliberament.

1. SÓN UNA MANERA DE DOMINAR LA VIDA

Abans de reflexionar sobre les religions i el seu potencial alliberador, voldria fixar-me, tanmateix, en una cosa molt important que les religions poden afavorir, tal com està avui el Tercer Món. Crec que per als pobres d'aquest món, la religió exerceix la funció primària d'oferir-los *una manera de dominar la vida* («to manage life»). És a dir, davant l'enorme dificultat de sobreviure, i de viure amb un mínim de sentit, la religió aporta un marc encoratjador per viure i organitzar la vida, assenyalant un indret cap on fer camí, dona sentit i esperança i atorga una dignitat. És cert que amb això podem atansar-nos perillosament a l'«opi del poble». però la religió no té per què reduir-se a l'opi, al nivell en què ara ens movem, (que no és encara el nivell formalment alliberador de les religions), perquè aquest dominar la vida es refereix a l'ara d'una vida que cal viure (no únicament a una vida feliç en el futur com a recompensa) i d'una vida que no sols s'ha de suportar resignadament -malgrat que a voltes sembla que és l'única cosa factible-, sinó d'una vida que cal dominar. «Dominar la vida» significa simplement el fet de viure-la, i viure-la amb un mínim de sentit per tal que la vida no sigui un caos total per als pobres, significa com poder viure amb la pobresa, amb la malaltia, amb l'abandó, com poder viure amb un mínim de dignitat davant la indignitat, etc. La major part de les vegades els pobres han d'agafar-se a la religió perquè en moltíssimes ocasions no tenen cap altra realitat per a salvaguardar-se. Cap altra de les institucions humanes que van forjant la història no ofereix als pobres una àncora on agafar-se. Per regla general, ni els governs, ni els partits polítics, ni els exèrcits, ni l'administració de justícia, ni la planificació de l'economia no pensen des d'ells ni a favor d'ells, i els pobres queden pràcticament desvalguts per part de tots. Hi ha cops que troben ajuda en els moviments alliberadors i revolucionaris, però aquests també -per necessaris i justos que puguin ser- tenen les seves limitacions, avui dia, per poder arribar a la majoria. En general, no solen arribar a les grans multituds, sinó a grups que, tot i ésser nombrosos, no coincideixen ni és d'esperar que puguin coincidir amb la totalitat de les majories pobres, i fins i tot durant els processos revolucionaris i en el seu si, sorgeixen necessitats ben

concretes a les quals la mística revolucionària no pot oferir respostes a nivell general, encara que n'ofereixi a nivell de grups.

En l'actual situació històrica, independentment del quid essencial de cada religió, totes representen el paper descrit. Moltes vegades són l'única cosa que els queda, als pobres, per assumir la vida. I també per això les religions són històricament tan ambivalents: els opressors se'n serveixen precisament perquè continuen essent avui tan fonamentals per als pobres. Podem esmentar, com a exemple, la proliferació de sectes religioses a l'Amèrica Central, l'anàlisi de les quals no hauria de ser ingènua. La seva existència respon, d'una banda, al fet de donar respostes a una sèrie de necessitats religioses i humanes que ningú no es preocupa de solucionar a nivell general; per als seus membres, pot ser «l'única ajuda que els queda». D'altra banda, la manipulació d'aquestes sectes per part dels poderosos és del tot evident.

El que volem dir, per tant, és que en el món actual, traspasat d'una injustícia massiva i sense perspectives de canvi especialment afalagadores, la religió és, normalment, l'essencial on els pobres s'aferren per dominar la vida. És per això que, d'una banda, cal valorar les religions i, de d'altra, convé no idealitzar-les, perquè també avui s'intenta manipular-les activament.

2. ÉS REAL LA SEVA CAPACITAT ALLIBERADORA?

A part de la capacitat de «dominar-la vida» que ofereixen les religions, cal examinar-les en la seva capacitat formalment alliberadora, que és el tema d'aquesta trobada. Jo crec que aquesta capacitat s'ha d'abordar des de dos punts de vista: 1) què hi ha en la mateixa entranya d'una determinada religió, tal com apareix normalment en les seves escriptures sagrades, que sigui alliberador; 2) com aquest missatge alliberador específic de les religions -si el trobem- s'historia en el present. Considero important d'analitzar ambdues coses perquè la primera ajudarà a esclarir què s'entén per alliberament en un determinada religió, i la segona, perquè ofereix algun criteri de verificació històrica per tal que el discurs sobre la capacitat alliberadora de les religions no sigui purament voluntarista ni resti sols en abstracte i, com a conseqüència, inoperant.

Pel que fa a la capacitat alliberadora de les religions, quant a la seva pròpia autocomprensió en les seves escriptures sagrades, crec que això és bastant clar en les religions abrahàmiques i, amb tota certesa, en el cristianisme i en el judaisme, si més no, en la seva forma vèterotestamentària, i encara en l'Islam, tal com ho exposen avui dia els exègetes moderns, com s'ha clarificat en aquesta trobada. L'alliberament dels pobres és a la mateixa essència d'aquestes religions: a nivell de coneixement (com a missatge central i, per consegüent, com a missatge doctrinal), a nivell ètic (en afirmar l'alliberament com el bé indiscutible que ha de ser practicat, i l'opressió com el seu contrari), a nivell pràctic (en la dialèctica de l'alliberament com a do atorgat per Déu i al mateix temps com a realitzat pels éssers humans) i a nivell escatològic (com aquella realitat amb què es descriu allò que és definitiu i totalitzant). Sobre les religions asiàtiques hem sentit, en aquesta trobada, exègesis d'algunes escriptures sagrades en les quals també és fonamental la crítica social i l'ideal de la seva transformació, és a dir, d'alliberament. Col·locar l'alliberament a la mateixa entranya de les escriptures sagrades, baldament que sigui en diversos modes i graus, em sembla una cosa summament important de recalcar. Converteix les religions (en la mesura que són alliberadores) en la reserva de la història de la qual els pobres poden fer ús per a la seva

autocomprensió, la seva esperança, les seves lluites i el seu alliberament. La religió la que conserva la lògica dels pobres, la qual cosa indicaria que darrera la religió hi ha l'anhel de la vida, que la correlació entre Déu i vida és connatural i que, per això, els pobres creuen espontàniament en el Déu de la vida. I la religió conserva l'afirmació ètica fonamental: donar vida és bo i allò que és bo es defineix fonamentalment per donar vida.

Aquestes reflexions, que són conegudes a l'Amèrica Llatina, se'm fan possibles per les coses que hi he vist. Em fa pensar molt, per exemple, que l'«alliberament» sigui quelcom que a l'Amèrica Llatina s'ha de relacionar lingüísticament amb el fet religiós a través de la «Teologia de l'alliberament». Això no significa que no s'hagi relacionat amb altres dimensions de la vida i de la història. És cert que existeixen moviments polítics i revolucionaris que s'autoestimen com a alliberadors; contenen una pedagogia de l'alliberament. Però, si més no en la terminologia, no han arrelat les expressions com «medicina de l'alliberament», «dret a l'alliberament», «enginyeria de l'alliberament», etc. No es tracta, és clar, d'analitzar els fenòmens únicament com a tals. Però no deixa de ser significatiu que -el terme «alliberament» s'hagi associat, a l'Amèrica Llatina, fonamentalment a una realitat de tipus religiós. Això indica, si més no, que en l'entramada de la religiositat és on es troba l'alliberament (i potser perquè en la vida real l'alliberament, com a ideal, com a esperança i com a exigència, està més ben expressat per a la majoria i és més operant en el fet religiós que en moltes altres àrees de la vida.

Interpel·lacions al cristianisme

A aquestes conegudes reflexions voldria afegir-n'hi d'altres que m'han sorgit aquí, en escoltar les presentacions sobre religions asiàtiques, Solament esmentaré les que més m'han fet pensar per la seva novetat en comparació amb el cristianisme i pel repte que suposen per al comportament cristià. No insistiré en aquest aspecte de desafiament per al cristianisme, la qual cosa és evident, però oferiré algunes reflexions, «reaccions» sobre com és possible integrar, des del cristianisme, allò que són i exigeixen les religions asiàtiques, especialment a l'Índia. Tots aquests elements es relacionen, directament o indirecta, amb l'alliberament.

a) Religions orientals de «gnosi»/occidentals d'«àgape»

Les religions han estat classificades tradicionalment com a religions de gnosi i religions d'àgape, i, a desgrat de trobar-se ambdós elements presents en qualsevol d'elles, la gnosi seria l'element predominant a les religions asiàtiques, l'àgape a les abrahàmiques. Pel que nosaltres ens proposem, l'important és que totes dues coses són considerades com a alliberadores, en principi, i, des del Cristianisme, la qüestió radica en com es pot fer valer l'element de gnosi dins l'element d'àgape. Des d'un punt de vista històric, es poden trobar tendències paral·leles d'aquests dos components en diferents èpoques com, p.e., en el segle II i següents, en què es podria parlar d'un cristianisme gnòstic (no necessàriament herètic) al costat d'uns fenòmens de caire místic. Però en la meua opi-

nió, cal analitzar si el cristianisme afavoreix la gnosi i com ho fa des d'allò, que teòricament, li és més específicament propi: l'àgape.

a) Positivament, el cristianisme afirma, com a fet simultani, la recerca de la veritat i la voluntat de complir-la. Assegura que qui no estima no hi veu, però qui estima, sí: aquell qui estima el germà és qui coneix Déu. Tal com hem escrit en un altre lloc, «coneix Déu qui

cerca Déu». Dins d'aquest plantejament, com a mínim, no hi ha negació de la gnosi, a desgrat de quedar subordinada, d'alguna manera, a l'àgape. L'important a subratllar és la capacitat pròpia que posseeix l'àgape per a manifestar la veritat. Crec que qui estima la veritat la coneix, amb la qual cosa, com a verificació des del clixé negatiu, si l'amor no genera coneixement, no genera «gnosi», es pot dubtar de si realment ha existit.

Potser algú argüiria que en aquest coneixement no ha estat tan present com seria de desitjar la dimensió gratuïta de la manifestació, aquest «deixar-se veure de la veritat», però des del punt de vista cristià penso que la gratuïtat és, o hauria de ser, tan present en l'acte de conèixer corri en l'acte d'estimar. Quan l'àgape no és pura *hybris* humana ni pelagianisme exagerat, quan l'amor està prèviament capacitat per l'amor immens de Déu, aleshores, en l'àgape, hi és també present la gratuïtat. Més encara, intueixo que quan l'àgape està amarat de gratuïtat, és aleshores precisament quan pot afavorir la gnosi i quan aquesta gnosi pot esdevenir alliberadora.

b) Per dir-ho en forma negativa, el conegut text de Rom 1, 18 ss. pressuposa la possibilitat de la gnosi, del coneixement de la veritat, però subratlla justament que la dificultat màxima per aquest coneixement consisteix no en la limitació de no encertar el camí o les tècniques adequades sinó en un acte primari de l'esperit: oprimir la veritat amb la injustícia. Aquesta opressió es troba sobretot en la línia ètico-pràctica i, per tant, per assolir la veritable «gnosi» cal superar l'opressió, cal alliberar l'esperit de la seva innata tendència opressora.

Amb aquestes reflexions no em proposo altra cosa que posar en relleu la importància que té l'element de gnosi en el fet religiós i la meua convicció sobre el veritable alliberament. Considero, en efecte, que tant pel que fa a la seva integritat com per la seva eficàcia històrica, l'alliberament ha d'integrar gnosi i àgape. I vull afegir, a més, que en el cristianisme la gnosi s'ha de fer present a través de l'àgape, com en el seu pressupost específic.

b) La «creació» com a sagrament a l'Àsia/com a «instrument» a Occident

Un altre fet important que he observat és que, per a les religions asiàtiques, la creació té valor de sagrament, mentre que per a les religions occidentals (amb tota certesa per al món occidental), la creació es considera sobretot com a instrument. La implicació important que se'n deriva, pel que fa a l'alliberament, consisteix en el fet que la visió instrumentalitzant de la creació deshumanitza, no allibera, sinó que àdhuc oprimeix allò que és d'índole humana entre els éssers humans, mentre que la visió sacramentalitzant és un autèntic element alliberador de l'home.

Crec que en el cristianisme trobem també una advertència seriosa contra la pura instrumentalització de la creació. Si recordem novament el passatge Rom. 1, 18 ss., veurem com afirma que en l'acte primari de sotmetre la veritat de les coses, se les priva de la seva capacitat de revelar Déu (d'acord amb el llenguatge actual, se les desacralitza) i, a més, s'entenebreixen els cors dels sers humans, que es lliuren a la perdició, és a dir, es deshumanitzen.

Tinc interès a afegir que, des del cristianisme (no des de la pràctica del món occidental), es pot superar la visió instrumentalitzant, negativa de la creació, a partir d'una altra perspectiva. Certament, la visió instrumentalitzant, que és molt real, destructora i

deshumanitzant. és perniciosa perquè considera les coses com a prolongació de l'individu i pot arribar-les a valorar com un pur benefici a favor seu. Això darrer significaria apropiar-se egoísticament la creació. Però, a més a més, les coses poden servir i han de servir com a mediacions per a les correctes relacions entre els éssers humans, com a mediacions de la justícia, de l'amor, del regne de Déu. És aleshores quan les coses s'humanitzen perquè, en lloc de la pre-potència del ser humà individual sobre elles, i a través d'elles sobre els altres, permeten que es practiqui la fraternitat. I almenys és probable, sí no evident, que aquesta visió de la creació com a intermediària de la fraternitat faciliti la visió sacramental, és a dir, afavoreixi que les coses naturals, des del seu llenguatge propi, puguin expressar-se en la cultura i en l'art. Segurament que no és possible que pugui sorgir una tesi de l'actitud de Francesc d'Assís, però com a mínim podem fer menció del seu doble apassionament per la creació i per la fraternitat. En aquest cas, les coses esdevenen funcionals com a mediació de la fraternitat, són respectades en la seva naturalesa i són sacrament, en últim terme, de Déu. És clar que històricament hi ha molt poc franciscanisme en el món occidental, en els dos aspectes que acabem d'esmentar, i és precisament aquesta mancança la que oprimeix i depreda semblantment la naturalesa i els sers humans.

c) L'experiència de perdre's/guanyar-se en el tot d'Àsia

Una tercera cosa que vull comentar és l'experiència «holística» que afavoreixen les religions asiàtiques com afruit de la gnosi; experiència no solament proclamada com a possible en la doctrina, sino realitzada per persones concretes, àdhuc cristians. Si ho he entès bé, es tracta d'una experiència de totalitat, d'acomplir-se (perdre's/guanyar-se) en tot, de sintonitzar amb la realitat de tal manera que arribi a desaparèixer la dualitat subjecte-objecte. Correlativament amb aquesta experiència, m'ha cridat l'atenció el tarannà, diguem-ne, més totalitzant i conciliador de la mentalitat metafísica subjacent a les cultures i religions asiàtiques. Voldria, doncs, comentar quin contingut aporta aquesta experiència de l'alliberament, quin repte significa per a la tradició cristiana i quina resposta troba en aquesta tradició.

Positivament penso que aquest tipus d'experiència i de disposició d'esperit enriqueix i allibera, tal com ho afirmen persones de les quals em fio plenament, i crec, a més a més, en principi, que és propi de la naturalesa humana aquest anhel d'arribar a ser, de fer-se, en harmonia amb la comunitat. En aquest aspecte, universalment reconegut, les religions orientals són preeminents.

Deixant de banda com és de sorprenent que, en aquesta totalitat, la divinitat no té per què identificar-se amb el principi de globalització, sinò que pot ser un element englobat, juntament amb altres, dins la totalitat, vull afegir algunes preguntes que m'he formulat i veure què pot oferir el cristianisme com a resposta.

La primera pregunta versa sobre la dimensió «personal-individual» de l'experiència, en tant que pot prescindir de la dimensió comunitària, si més no en principi. La segona pregunta és sobre la dimensió espiritual de l'experiència, la qual novament en principi, podria prescindir de la praxi. No es que hagi de negar-se, al meu criteri, l'aspecte comunitari ni tampoc l'aspecte pràctic, però no sembla tan segur que ambdues coses siguin essencials a l'experiència holística, per més que per altres capítols puguin ser lloades o justificades.

Aquestes son les preguntes que, des del cristianisme, em suggereix l'experiència holística. Però subsisteix la pregunta en l'altra direcció: qué hi ha, en el cristianisme, d'aquesta experiència holística? Qué pot i què ha d'aprendre, d'aquestes religions orientals? Prescindint ara d'experiències místiques dins el cristianisme, opino que pot trobar-s'hi un tarannà que, a primera vista, posa dificultats al caràcter holístic de l'experiència. Si no a nivell metafísic, almenys a nivell ètic. Hi ha en el cristianisme una forta dualitat (gràcia/pecat, vida/mort, Déu/el maligne) que no afavoreix un tarannà holístic, sinó, sobretot, partidista, d'apassionada elecció. En segon lloc, s'afirma en el cristianisme que hi ha llocs concrets i privilegiats per a l'experiència de Déu o, més en general, per a l'experiència espiritual (la teologia de l'alliberament afirma que els privilegiats són els pobres d'aquest món). Se subratlla que el fet pel qual el ser humà arriba a SER està relacionat amb la pràctica de l'amor, de la misericòrdia, i els seus models són Moisès, el bon samarità i, com és obvi, Jesús. En forma de tesi, podem dir que en el cristianisme l'ésser humà arriba a ser alliberant-se a si mateix. Evidentment, però de manera semblant, fent una elecció pràctica a favor de certes coses i en contra d'altres (no únicament prescindint-ne), estimant els oprímits i actuant contra aquells que els oprimeixen.

¿Significa, aquesta afirmació, que tenint en compte el to que té de «praxi» i el to «d'alternativa excloent» no hi ha experiència holística en el cristianisme o es fa, en tot cas, molt difícil? Opino que n'hi ha, i ho plantejaré de la forma següent: La visió cristiana és holística en el mateix grau en què considera factible la sentència de «guanyar-ho tot», de guanyar la vida. Per aquest afer, en sentit negatiu, cal estar disposat a perdre-ho «tot», i positivament, a ser-per-als altres. Tanmateix, aquesta pro-existència exigida té com a horitzó la coexistència (a desgrat d'usar el terme amb sentit devaluat). Quan s'és per-als-altres es viu de l'esperança de poder arribar a ser-amb-els altres. En la història aquests dos moments tan sols es realitzen dialècticament; la praxi de ser per-als altres ja és integrada -si bé de forma provisional, de vegades fugaç- en l'estar-amb els altres, en la qual cosa consisteix el caire holístic de l'experiència. El cristianisme afirma que solament al final hi haurà una veritable experiència holística, quan Déu sigui tot en tots i quan la caritat -l'única cosa que roman per sempre- no tingui ja la forma de ser per-a, sinó d'estar-amb.

Pero allò que hi ha de provisional en l'experiència holística no priva que aquesta experiència pugui ja realitzar-se en la història. Dit amb un llenguatge més teològic, la vida dels ésser humans com a veritables seguidors de Jesús inclou la humiliació l'encarnar-se en la realitat i en el seu contingut més dolencós: l'anunci d'una bona notícia i la seva praxi corresponent, i carregar amb el pecat del món que reacciona en contra d'aquest anunci i d'aquesta praxi, i porta a la creu. Però totes aquestes contrarietats poden ser viscudes amb els valors que reflecteix la resurrecció: esperança, llibertat i joia. En el llenguatge sistemàtic, tal vegada podríem dir que la forma específicament cristiana de fer l'experiència holística dins la història consisteix a viure ja en la història com a ressuscitats.

Tot aquest engranatge que hem anat exposant de manera tan abstracta té la seva contrapartida en la realitat. Pel que jo he pogut captar dels altres i de mi mateix, una missa a favor dels màrtirs d'El Salvador, p.e., pot servir a bastament com a experiència holística. Allí s'unifiquen i aglutinen una sèrie d'elements que, congregats tots junts, permeten viure, ni que sigui per uns moments, en totalitat. La reflexió posterior els diversificarà com a elements d'amor i d'esperança, de pecat i de gràcia, de fe i d'història, d'Església i de poble, d'actuació

humana i de presència de Déu, com a elements de la terra els fruits de la qual s'ofereixen i de la música evocadora que exigeix de prosseguir l'obra del màrtir. I de l'esperit que suscita a favor d'aquesta obra la mateixa realitat: saber-se un mateix responsable indelegable i saber-se amb-els-altres i conduït per altres; i, per últim, elements de por racional i de joia, de present immediat i de futur en plenitud... Sigui com sigui d'afortunada aquesta terminologia, el que volem subratllar és que, en aquests moments, qui ha pres la paraula és la totalitat de la realitat i que, formant part d'ella, s'hi troba, immers, un mateix. I això és evocatiu d'aquella formulació en què desapareix la diferència subjecte-objecte.

L'experiència holística es manifesta, doncs, com a important, i ho és igualment que les religions l'afavoreixin. És bona i alliberadora per a l'ésser humà. En conjunt, crec que les religions orientals tracten d'afavorir-la més explícitament, mentre que el cristianisme tendeix a ser més purament doctrinal (en el pitjor dels casos) o més purament èticopràctic (en moltes de les seves manifestacions renovadores). però també és cert que el cristianisme, com he intentat explicar, ofereix la possibilitat d'aquesta experiència, encara que sigui relacionant-la més amb l'alliberament dels pobres. La meua opinió sobre aquesta experiència -de la qual parlen G. Gutiérrez i Pere Casaldàliga, encara que ho facin amb un altre nom- és que d'ella viu el compromís per a l'alliberament. i que a la llarga conté en ella mateixa la garantia de mantenir-lo, la qual cosa, al mateix temps, és alliberadora per aquells que el compleixen.

3. UNA RELIGIÓ ÉS ALLIBERADORA SI HO DEMOSTRA EN L'ARA, NO SOLAMENT EN LES SEVES ESCRIPTURES

Amb la reflexió anterior hem intentat d'analitzar i revaloritzar el contingut alliberador -i en quin grau- que es troba en les entranyes de les religions. Ara voldríem afegir que per a l'alliberament real en el moment present, *el retorn a les fonts*, a les escriptures sagrades, és important, útil i necessari, però *no és suficient*.

Analitzar les escriptures sagrades des de l'origen i fonament per tal d'extreure'n tot el que tinguin d'alliberador, és sempre molt útil i normalment necessari per a l'alliberament actual. Des d'Amèrica Llatina, és un fet clar que la lectura de l'A.T. i del NT -ni que sigui una relectura, que ara es creu que guarda una major fidelitat als textos- la voluntat d'establir la seva veritat fonamental ha ajudat en gran manera a la decisió i la pràctica a favor de l'alliberament. i el mateix es pot dir de la relectura de la història de l'Església, especialment de l'Església d'Amèrica Llatina, en els seus orígens al segle XVI.

Mostrar la veritat de l'origen ajuda a desbloquejar les actituds antialliberadores, a desfer les ideologies equivocades, a desenmascarar els comportaments falsament basats en les escriptures de l'origen. I encara és de gran utilitat perquè la relectura alliberadora de l'origen anima la pràctica de l'alliberament i li ofereix una direcció que, malgrat que sigui genèrica i utòpica, inclou la redempció socio-històrica necessària en un ideal d'alliberament més globalitzant i, àdhuc, transcendent.

Però, un cop enunciat aquest criteri, s'ha de recalcar que una religió té capacitat alliberadora si ho demostra en el present. Aquesta afirmació no és altra cosa que una tautologia, però és important fer-ne esment per tal de no repetir i menys encara vanagloriar-se, sense verificació, de la capacitat alliberadora de les religions. Cal analitzar

dos punts i comprovar si existeixen i en quin grau, en una religió, per tal de saber si és alliberadora.

El *primer* és la capacitat d'una religió: que li vingui de la seva pròpia essència i que pugui ser verificada la historicitat del seu origen: en llenguatge bíblic, la capacitat de descobrir «signe dels temps», la capacitat d'historiar, de fer evident la voluntat i la presència de la divinitat, en una paraula, la voluntat d'historiar-se com a religió. Per a les teories d'aquestes religions, això significa no solament concentrar-se en l'estudi del seu origen, la importància del qual ja hem subratllat, sinó l'anàlisi teològica del present en virtut de la seva pròpia autocomprensió. Expressant-ho en forma hipotètica: si una religió no obligués, per la seva pròpia naturalesa, a prestar atenció al present o, si en fer-ho, trobés una absoluta discontinuïtat amb l'origen, aquesta religió seria avui inoperant pel que fa referència a l'alliberament. Des del meu punt de vista, no és així en realitat, i les religions que avui intenten ser alliberadores troben continuïtat amb els seus orígens fonamentals i normatius. però cal tenir en compte que no basta recordar l'origen alliberador d'una religió, tal com ocorre, p.e., en bones exègesis de l'AT i del NT en el primer món, si de fet la religió cristiana no es dedica a l'alliberament.

El *segon* punt consisteix a analitzar l'aportació formalment religiosa a l'alliberament. En tots els processos històrics alliberadors, hi són presents certs elements molts dels quals no provenen de la religió, sinó d'altres fonts: la mateixa realitat insuportable i conscientitzadora, la presa de consciència que ha exercit p.e., el marxisme, moltes pràctiques històriques, etc. Davant d'aquest fet, la religió té una doble tasca. En primer lloc, ajudar a introduir-se en els moviments alliberadors històrics perquè entre ells i la religió hi ha punts importants de coincidència. però en segon lloc, i més enllà de la coincidència, aportar a l'alliberament des d'allò que és formalment religiós, és a dir, que la fe en la divinitat (o el seu equivalent) potènciï l'alliberament a través d'elements específicament religiosos. Opino que és aquest el cas de diversos llocs d'Amèrica Llatina. La fe ha ajudat els creients a introduir-se en les tasques i moviments alliberadors, però endemés ha portat el sentit religiós, és a dir, s'ha convertit en instància positiva i crítica per tal que, posítivament, els processos donin més de si, esdevinguin amarats de valors cada cop més humans i d'un esperit més específicament cristià (rectitud d'intenció, misericòrdia, esperança àdhuc contra tota esperança, etc.), i, negativament, per ajudar a sanejar els inevitables subproductes negatius que s'originen en els moviments d'alliberament (dogmatisme, protagonisme, partidisme, temptació de convertir la violència en una mística, etc.).

Per analitzar, doncs, si una religió és alliberadora, cal tenir en compte del seu present entre les majories o entre els grups: si de fet es tradueix en esforç i no en obstacle per als moviments alliberadors concrets, si té capacitat d'integrar-s'hi i de proporcionar-los el seu alè de vida per tal de potenciar-los i salvar-los.

EL CONFLICTE COM A FET INHERENT A TOTA RELIGIÓ ALLIBERADORA

Religions i conflicte

Totes les coses que fins aquest moment he anat exposant són el que més m'ha fet rumiar d'aquesta trobada. Per acabar, voldria afegir dues reflexions: una sobre les religions i el conflicte, i l'altra sobre l'ecumenisme religiós.

Potser per la situació personal que visc des de fa molts anys i per la meua comprensió del cristianisme, m'ha cridat l'atenció que no s'hagi fet esment del conflicte en tractar el tema de les religions i de l'alliberament. Sobre aquest fet, voldria dir una paraula.

Crec que, en conjunt, les religions tenen com a fonament l'ideal de la unitat i de la reconciliació de totes les coses. Ja sigui perquè pressuposen una unitat última fonamental, que realment coincideix amb la divinitat, o malgrat que aquesta unitat sigui considerada com un abastador absolut, en les religions sempre es fa palesa la intuïció següent: la pluralitat no garanteix la plenitud de sentit i, per tant, la diversitat és sempre penúltima. La reconciliació i la unitat (finals) són característiques de les religions abrahàmiques; l'experiència holística oriental, tal com es posa de manifest, apunta a la possibilitat i a la bondat d'una unitat i reconciliació que ja és present en l'esdevenir històric.

Tanmateix, aquest ideal d'unitat i reconciliació no és gratuït, sinó una fita que cal guanyar, i en això crec que també coincideixen, formalment, les religions. I és aquí on precisament té cabuda el conflicte. Des del punt de vista del cristianisme, el conflicte no és sols un procés reconegut com a fet històric innegable; és una situació en què necessàriament ha d'introduir-se l'ésser humà religiós, en tant que humà i en tant que religiós. L'ideal d'unitat i reconciliació no s'aconsegueix des de la inèrcia de l'existència ni deixant de banda la visió del conflicte, sinó precisament afrontant-lo. A nivell religiós-personal, aquest comportament és descrit amb el terme «conversió», el qual pressuposa no solament sortir de si mateix per apropar-se a Déu, sinó encara actuar en contra d'un mateix. Altrament, però, això ocorre a nivell històric, social i estructural.

Les religions que intenten ser alliberadores, vist des del cristianisme, es troben que el món històric que volen alliberar no és solament limitat, sinó, a més, pecaminós. És a dir, no és sols que el món històric no hagi arribat a aconseguir encara de ser tal com ha de ser, sinó que és, en gran part, contrari a aquest ideal d'autorealització. El món real, existent, és dinàmicament oposat a la utopia; actua de manera contrària al seu objectiu (a allò que ha de ser) i fins i tot en contra d'aquells que intenten canviar-lo per tal que pugui ser tal com ha de ser.

Per dir-ho en llenguatge bíblic, el regne de Déu no solament no existeix en plenitud, sinó que tot intent de fer-lo créixer es realitza dins l'antl-regne, que li fa la contra, no des d'una *tàbula rasa*. Si anomenem mediació la realització de la voluntat de la divinitat, i anomenem mediador la persona o grups que la realitzen, hem d'afirmar que la relació entre la mediació del vertader Déu (el regne de Déu) i les mediacions d'altres divinitats falses (qualsevol tipus de configuracions històricasocials opressores) és conflictiva i duèlica. Dins la històrica, aquest fet apareix clarament a nivell de mediadors. Els que afavoreixen la veritable mediació (el regne de Déu) entren en conflicte, per necessitat, amb els mediadors de les altres

divinitats. (Per posar un exemple del món cristià, Jesús i Mons. Romero, Martín Luther King, etc.). A nivell transcendent ho expressaríem amb l'afirmació que els déus s'estant barallant. Novament en llenguatge cristià, hi ha una lluita entre el Déu de la vida (de Jesús) i les divinitats de la mort (realitats històriques que funcionen com a vertaders ídols que exigeixen culte i víctimes per a subsistir).

Aquestes reflexions són perquè hom s'adoni que el conflicte és connatural al fet religiós perquè en la història existeix el pecat, que configura el món de forma no únicament distinta, sinó àdhuc contrària a la voluntat de Déu. Essent així, allò que més crida l'atenció és la paradoxa d'advertir que el veritable Déu i els seus intermediaris sembla que perdin en aquesta lluita. Constatar que el pecat té poder és la gran aporia de la història; pot arribar a l'extrem d'aconseguir que el sentit religiós com a tal s'empari, il·lustradament, en la resignació, com l'única manera adequada d'assumir la vida, o en l'esperança ultrahistòrica, en la qual la paradoxa es dissol, és a dir, deixa d'afrontar el conflicte.

Al cristianisme li és essencial, tanmateix, de mantenir absolutament l'exigència d'ariunciar i d'iniciar el regne de Déu, ja en aquest món, en presència de l'anti-regne i en contra d'ell mateix. El conflicte li és, per tant, inevitable. Característic del cristianisme és l'esperança (sovint contra tota esperança) de fer possible el progrés en la realització històrica del regne de Déu en aquest món, i l'exigència d'una praxi, una i altra vegada, per tal d'aconseguir-ho.

Com a conseqüència, és cert que a l'Amèrica Llatina les diverses confessions cristianes, per ser com són, s'han trobat amb molts conflictes aguts, amb els poders d'aquest món, i és aquest el conflicte fonamental. Per derivació en segon lloc, sorgeixen els conflictes en l'interior de les esglésies, però no fonamentalment per raons d'ortodòxia i disciplina, sinó amb motiu de la seva presa de postura en el món.

Vull acabar aquestes reflexions sobre el conflicte amb una advertència. En afirmar la necessitat del conflicte dins del món religiós, cal tenir en compte de posar-lo en el seu lloc adequat i no arribar a fer-ne una mística. Pot i acostuma a ocórrer que en nom del sentit religiós es fanatitzin el conflicte i la lluita, s'introdueixi la necessitat de morir -i moltes vegades, en la història, de matar-. El sentit religiós es un conegut mecanisme d'originar fanatisme. En parlar de conflicte no estem doncs, i impulsant el suïcidi ni exaltant allò que ja hi ha de sofriment i de mort per si mateix.

Un cop aclarit aquest concepte, volem advertir que tampoc no es pot negar el caràcter conflictiu de l'element religiós. Encoratjar a l'alliberament des de la religió significa automàticament conjurar el conflicte.

Per la seva naturalesa històrica, unes religions s'inclinen més que altres a aquest afer. Però, en tot cas, és impossible evitar-ho. L'aportació religiosa al conflicte consisteix a acompanyar-lo amb valors superiors: misericòrdia, diàleg, perdó, desfanatització, mística de la pau, i d'altra banda, oferir fermesa i fortalesa, comptar amb la possibilitat del martiri---i en això fem esment de les víctimes que hi ha en aquest món de pecat, acusació automàtica al món que produeix la mort--- i amb la santedat (el més gran amor) de qui dona la pròpia vida per la vida dels altres.

ECUMENISME DE LES RELIGIONS PER SALVAR L'HOME

Ecumenisme religiós

Avui s'insisteix molt a afirmar que, per aconseguir la pau en el món, és molt important l'ecumenisme religiós. Essent així que la humanitat és encara majoritàriament religiosa, cal considerar, si més no, que l'ecumenisme religiós pot servir per a disminuir els conflictes de caràcter religiós. Però, positivament, sobretot, es pressuposa, que en el fet religiós, en la forma que sigui, hi ha una certa bondat en la qual poden unificar-se tots els homes religiosos, cosa que contribuirà no solament a favor de la pau, sinó a favor de la construcció d'una major justícia, major impuls, etc., etc.

Personalment, comparteixo aquesta opinió, a desgrat de la història, que ens demostra que l'ecumenisme religiós no és fàcil, sinó que encara massa sovint presenta un antiecumenisme tal, que el fet religiós -d'altra banda- origina també conflictes, injustícies i lluites entre les distintes religions. Crec que les diverses religions haurien d'enriquir-se mútuament a través del diàleg i complementar-se, sense que cap d'elles -àdhuc aquelles que s'autocomprenen com les vertaderes- monopolitzés històricament tots els valors religiosos de la humanitat.

Hi ha un mínim en el qual poden i crec que haurien d'unificar-se les distintes religions per tal que l'ecumenisme religiós esdevingués bo per a la pau del món -en pura teoria les religions podrien unificar-se en quelcom que no fos bo o àdhuc que fos dolent per al món (resignació, guerres, fugida del món, autoritarisme)- i profitós per a cada una de les religions. Aquest mínim el presentaré des del cristianisme, la qual cosa, ecumènicament parlant, ja és una limitació, però, tanmateix, ho faig amb l'esperança que sigui útil.

D'acord amb l'esquema formal a què abans he fet referència, la realitat pot ser descoberta teològicament segons l'esquema: 1) divinitat, 2) intermediari amb la divinitat (persona o grups), 3) mediació de la divinitat (configuració històrica de la realitat humana social). Per a l'ecumenisme religiós (i àdhuc per a la salvació definitiva, segons la fe cristiana), s'ha de començar per la mediació: ¿en quin grau mínim de configuració amb la realitat històrica pot coincidir -sense violentar-se, sinó en nom dels seus propis principis-, que es complementin i s'enriqueixin les diferents tradicions religioses? En formular aquesta mediació, poden usar-se diverses terminologies, tal com ha succeït en aquesta trobada: «regne de Déu» en una formulació més abrahàmica, «futur absolut» o «present absolut», en una formulació més hindú. Les diverses formulacions ja indiquen comprensions diferents d'allò que hem anomenat mediació. Però, independentment de la manera de formular, en tota formulació, com a mínim, hi ha d'estar present la superació de l'opressió socio-econòmica, racial, cultural, sexual; la positiva construcció de la vida a través de la justícia, de la dignitat en el reconeixement dels valors dels éssers humans, de la pau a través de la lluita contra les causes que originen guerres i la voluntat de resoldre-les amb justícia quan esclaten; la protecció dels valors espirituals dels éssers humans, de les seves cultures, del seu art, de la seva religió, etc.

Aquesta és la nostra possible descripció de la utopia. L'anomenem «mínim» no la seva realització en la història -que això seria un gran màxim-, sinó per coincidir -a favor de l'ecumenisme-, si més no, en la formulació de la utopia (a diferència d'altres utopies, no confessades però reals, dels poderosos d'aquest món: imperis, triomfs -sobre els altres- a nivell científic, tecnològic, etc.

Coincidir en el «mínim» de la mediació és, en últim terme, comprendre l'ecumenisme des dels pobres d'aquest món. Sens dubte, la comprensió de «mediador» i de la «divinitat» influeixen en la comprensió de la «mediació»; però sembla més fàcil i més urgent, històricament, de començar l'ecumenisme com una coincidència en la construcció d'un món més just, més fraternal i més humà.

Ho posaré en forma d'anècdota i en sentit negatiu. Recordo que, en una ciutat anglesa, algú m'explicava que l'ecumenisme entre anglicans i catòlics romans anava avançant progressivament. però afegia que no li semblava bé, perquè s'estaven unificant -a un nivell de mediació- els mes reaccionaris. L'ecumenisme, en aquest cas, no beneficiaria, sinó que empitjoraria la situació dels pobres. Iho deia precisament algú molt interessat en el progrés de l'ecumenisme.

Positivament, m'ha agradat molt la iniciativa de formar «comunitats humanes de base». Pressuposen la possibilitat d'unificar-se entorn del complex humà, d'aquell que fa referència a la mediació, més o menys tal com l'hem descrita: grups de distintes confessions, religions i punts de vista ideològics que coincideixen en la imperiosa necessitat de canviar aquest món d'Injustícia i d'afavorir els valors humans.

En acabar d'exposar la meva reacció davant del que he sentit en aquestes trobades. m'adono que és vertaderament sols una «reacció», i, encara, des d'una situació molt concreta i determinada: la fe cristiana i El Salvador. El món asiàtic i les seves religions, pel que he pogut copsar en acostar-m'hi, continua essent, per mi, en gran part, un terreny desconegut, amb el seu enigma, la seva atracció, la seva problemàtica i d'altra banda, la seva limitació.

Des del punt de vista estrictament religiós, crec que el cristianisme ha d'estar obert al tarannà asiàtic, encara que sigui únicament per a moderar la intolerància amb la seva idiosincràsia, i, per la seva part, el món asiàtic pot enriquir-se amb el tarannà ètico-pràctic del cristianisme per tal que la seva tolerància no es tradueixi en indiferència. Des d'un punt de vista historic, és urgent que el cristianisme no aparegui, definitivament, com una de les manifestacions d'«Occident» amb la seva història d'opressió política, cultural i religiosa, i, a la inversa, que des d'Amèrica es distingeixi allò que el cristianisme té d'occidental i allò que té d'humà, abrahàmic, en sentit ampli, i jesuànic en sentit estricte. Potser el que succeeix a l'Amèrica Llatina pot ajudar a copsar aquesta distinció, encara que, en comparació amb el món asiàtic, àdhuc l'actual cristianisme alliberador d'Amèrica Llatina pot semblar massa occidental.

De totes maneres, el més irriportant d'aquesta trobada, per mi, ha estat prendre consciència, una vegada més, que la situació del tercer món exigeix una solució urgent, i que això ens ha de moure a una major comprensió mútua i a la unificació de diverses tradicions religioses per tal que cada una d'elles aportí el que té de millor per a l'alliberament.

© *Cristinisme i Justícia*, Roger de Llúria 13, 08010 Barcelona
T: 93 317 23 38; espinal@redestb.es; <http://www.fespinal.com>
Novembre 1988