

Declaración sobre la Promoción Humana y la Salvación Cristiana de la Comisión Teológica Internacional

El problema de la relación entre la promoción humana y la salvación cristiana ha adquirido gran importancia en todas partes. Esto se ha hecho ver especialmente después de terminado el Concilio Vaticano II, durante el cual la Iglesia se interesó particularmente, desde el punto de vista de la responsabilidad de los cristianos, en los problemas que afectan la organización del mundo. En América Latina, como en otras partes, diversas teologías de la liberación han atraído cada vez más la atención. En su sesión anual, del 4 al 9 de Octubre de 1976, la Comisión Teológica Internacional se abocó a estos problemas. Pero más que centrar su atención en los diversos ensayos y tendencias recientes, lo hizo sobre las cuestiones fundamentales referentes a la relación entre el progreso humano y la salvación cristiana. En esta forma, cumplía con el proyecto largo tiempo deseado de continuar el esfuerzo de búsqueda iniciado por la *Gaudium et Spes*.

Las páginas que siguen deben tomarse como un resumen de los puntos principales que se han logrado. Esta especie de informe final tiene en cuenta las dificultades inherentes a los problemas estudiados y al estado en que se encuentran actualmente los debates entre teólogos. Las tendencias teológicas de que se trata son múltiples y sujetas a muchos cambios; se están corrigiendo constantemente. Además, se hallan estrechamente ligadas a las condiciones económicas y sociales, como también a la situación política del mundo y de las diferentes regiones particulares. No debemos en fin, pasar por alto las controversias a que estos ensayos han dado objeto. Se han suscitado de diversos lados, por el temor de ver que estas investigaciones teológicas se tradujeran en tomas de posición políticas y perjudicaran la unidad de la Iglesia. En todo caso, la Comisión Teológica Internacional espera aportar una contribución a la discusión fundada en un examen crítico de las posibilidades y de los riesgos que comportan las tendencias en cuestión.

Karl Lehmann

Presidente de la sub-comisión

1. *Las situaciones de pobreza y de injusticia como punto de partida de un movimiento teológico.*

El Concilio Vaticano II ha recordado a la Iglesia la obligación permanente de "escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio" (GS 4). El cumplimiento de esta recomendación fue objeto de una especial insistencia en los documentos emitidos por la II Conferencia General del Episcopado de América Latina, efectuada en 1968, en Medellín (Colombia): la Iglesia escucha el clamor de los pobres y se constituye en la intérprete de sus angustias. Las preocupaciones que el desafío lanzado por la opresión y por el hambre inspira a la Iglesia a través del mundo entero, se manifiestan no solamente en los documentos pontificios *Mater et Magistra*, *Pacem in Terris*, *Populorum Progressio* y *Octoge-*

sima Adveniens, sino también en las declaraciones del Sínodo de los Obispos reunidos en Roma en 1971 (La justicia en el mundo) y en 1974. El Papa Paulo VI ha mostrado también el deber que incumbe a la Iglesia en esta materia, en su Exhortación Apostólica "La Evangelización en el mundo contemporáneo" del 8 de Diciembre de 1975 (Ver nos. 30-38).

Es preciso tener en cuenta estas circunstancias para comprender los numerosos ensayos teológicos que, sobre estas cuestiones, han sido publicados en estos últimos años. Aunque revisten un carácter de erudición, no son, sin embargo, ante todo, fruto de una investigación científica; no se presentan, en primer lugar, como una teología "escrita". Quieren mantenerse en estrecho contacto con la vida cotidiana de las poblaciones víctimas de la miseria y con la tarea que la Iglesia debe cumplir en esta coyuntura. Su propósito es hacer escuchar ampliamente el clamor del hermano pobre y doliente, el lamento que suscitan el hambre, las enfermedades, la explotación injusta practicada con espíritu de lucro, el destierro forzado, la opresión. Hay que agregar a esto las condiciones inhumanas de existencia, que se hacen a hombres que apenas si poseen lo que llevan puesto, pasan la noche en la calle, en ella viven y en ella mueren, sin contar ni con la más elemental asistencia médica. Para el cristiano iluminado por el Evangelio, estos "signos de los tiempos" constituyen uno de los más apremiantes desafíos. Lo incitan a desplegar, en nombre de la fe, todos los esfuerzos posibles para liberar a sus hermanos de su situación inhumana. Este interés por los desvalidos y esta alianza con los oprimidos encuentran expresiones particularmente sugestivas en las palabras bíblicas de justicia, liberación, esperanza, paz.

Este testimonio de la preocupación por los pobres, que se alimenta del Evangelio de Jesucristo (cf. Lc. 4,18 ss.), es como el constante resorte espiritual de todos los ensayos de los teólogos en la materia, las consideraciones teológicas y las opciones políticas le deben su inspiración declarada. Una experiencia espiritual estimula el esfuerzo intelectual que tiende a traducir los movimientos de la caridad cristiana en consignas eficaces de acción, mediante la reflexión humana y el llamado análisis científico. Los dos momentos, el de una experiencia espiritual de carácter fundamental y el del pensamiento teológico y científico, son completamentarios y forman una unidad viva. Hay que evitar, empero, confundirlos. No tenemos derecho, pues, de oponer una crítica negativa a los diferentes sistemas teológicos de que se trata, si no nos mantenemos atentos al clamor de los pobres y si no buscamos una mejor manera de responder a él. Pero, por otra parte, hay motivo para preguntarse si los proyectos teológicos más aceptados en la actualidad, tal como de hecho se presentan, son los únicos que abren el camino que lleva a encontrar más adecuadamente el deseo de un mundo más humano y más fraternal. En efecto, toda teología que se impone la tarea de ser eficaz, debe eventualmente acoger las modificaciones y los correctivos que se indican, si estos le permiten cumplir mejor su misión fundamental.

mica, social y política, y que aspiran a la libertad. No se asume esta situación

2. *Un nuevo tipo de teología. Sus dificultades.*

a) Los ensayos teológicos de que hemos hablado, parten de las condiciones de opresión en que se encuentran hombres esclavizados a otros en materia econó-

de la historia humana como un destino que no es posible cambiar; se la comprende como un proceso "creador" que debe conducir a mayor libertad en todas las esferas de la existencia y, finalmente, hacer surgir el "hombre nuevo". El Cambio de las situaciones inhumanas debe considerarse como una exigencia de la voluntad divina: Cristo, quien por su acción redentora liberó a los hombres del pecado bajo todas sus formas, da un nuevo fundamento a la fraternidad humana.

Esta visión, que se halla en los orígenes de esos ensayos, les confiere también una forma particular y, en cierta manera, nueva. Dios revela su misterio a través de los acontecimientos mismos; mientras más penetra el cristiano las situaciones concretas y su evolución histórica, mejor respuesta da a la Palabra de Dios. Así, se capta mejor la unidad profunda que une la historia divina de la salvación, obrada por Jesucristo, con los esfuerzos desplegados en favor del bien de los hombres y de sus derechos. Sin identificar pura y simplemente la historia profana y la historia de la salvación, se conciben, sin embargo, sus relaciones mutuas en términos de unidad. Ya no es posible llevar la diferencia que distinga a ambas, en el sentido de una especie de dualismo en el que historia humana y salvación se supondrían indiferentes la una a la otra. Por el contrario, la actividad humana adquiere un valor nuevo, propiamente teológico en la historia, por cuanto construye una sociedad más humana. El acontecimiento de una sociedad justa se concibe, en efecto, como la anticipación del advenimiento del Reino de Dios (cf. GS 39). En consecuencia, la fe cristiana es concebida, ante todo, como una praxis histórica que cambia y renueva el orden social y político.

Esta manera de pensar trae consigo muchos elementos de gran valor. En efecto, el cristiano debe comprender más plenamente la unidad total de su vocación a la salvación (cf. GS 10,11,57 y 61; AG 8; PP 15-16). Sin la menor duda, la fe, entendida en el sentido bíblico, alcanza toda su fecundidad y su plenitud solamente a través de actos. El Concilio Vaticano II lo recuerda a su vez (cf. GS 22,26,38,41 y 57; DH 12): el Espíritu Santo actúa en la historia del mundo; incluso fuera de la Iglesia visible, se encuentran, hasta cierto punto, preámbulos de la fe, a saber, las verdades y las normas referentes a Dios y al bien común, accesibles a la sana razón, que constituyen como la base de la religión cristiana (cf. Vaticano I, Const. dogm. *Dei Filius*: DS 3005).

Pero estos datos elementales se ven sometidos, en muchas de las corrientes teológicas, a interpretaciones unilaterales que se prestan a objeciones. Así, de la unidad entre historia del mundo e historia de la salvación no se puede forjar una concepción tendiente a hacer coincidir el Evangelio de Cristo con la historia profana. Aquél es, misterio de orden sobrenatural y, por lo tanto, una realidad irreductible a toda otra, por cuanto trasciende por completo la comprensión de la inteligencia humana (Ib.). Ni puede tampoco, borrarse totalmente la frontera entre la Iglesia y el mundo. Es cierto que el mundo, tal como existe históricamente, es el lugar donde se desenvuelve el designio divino de la salvación, pero no en tal forma que la fuerza y dinamismo de la Palabra de Dios se limiten a promover el progreso social y político. Así pues, la práctica de la fe (praxis fidei) no debe quedar reducida al esfuerzo por mejorar la sociedad humana. Esta práctica de la fe, en efecto, conlleva, junto a la denuncia de la injusticia, la formación de la conciencia, la conversión de las disposiciones íntimas y la adoración del verdadero Dios y de Jesucristo, nuestro Salvador, en oposición a todas las formas de idolatría. La "fe como praxis" tampoco debe comprenderse de tal modo que el compromiso en materia política abarque y dirija, en forma totalitaria y "radical", todas las actividades del hombre.

b) Debemos, además, precisar dos puntos:

1º El debate político, que ordinariamente va acompañado de un enfrentamiento de fuerzas, no debe terminar haciéndonos perder de vista o vaciando el objetivo y el fruto propios de la actividad cristiana, es decir, la paz y la reconciliación. No puede tratarse de una acentuación de las oposiciones ni de dar la primacía a las acciones violentas.

2º Debe quedar siempre muy claro que, para el cristiano, "lo político" no es el valor absoluto que da el sentido último a la vida entera. No es un absoluto en el "eón" cristiano; sigue viéndose afectado por el carácter de instrumento, hecho para servir. El olvido de este principio hace pesar sobre la libertad de los hombres el peligro inherente a los movimientos que favorecen el advenimiento de poderes dictatoriales. Por otra parte, si es cierto que la teología se ordena, también a la práctica, su función eminente consiste en buscar la inteligencia de la Palabra de Dios. Sea cual sea el asunto sobre el cual actúe, debe ser capaz de distanciarse de condicionamientos concretos que, casi siempre, traen aparejadas pasiones y presiones de todo tipo. Los principios de la doctrina católica en materia de fe y de moral ofrecen a los hombres la luz que les permite formarse un juicio sobre lo que debe hacerse en vista de la salvación eterna, sin peligro de perder la libertad de hijos de Dios. Sólo en estas condiciones, la teología se encuentra realmente sometida a la verdad y salvaguarda la autoridad soberana y el carácter singular de la Palabra divina. Es, pues, necesario cuidarse muy especialmente de llegar a una visión unilateral del cristianismo, que afectaría la cristología, la eclesiología, la noción misma de salvación y de la existencia cristiana, al mismo tiempo que la tarea propia de la teología.

c) Las acusaciones proféticas lanzadas contra la injusticia y los llamados a hacer causa común con los pobres, se refieren a situaciones muy complejas, surgidas en un contexto histórico dado y determinadas por ciertas condiciones sociales y políticas. El juicio profético que se formula sobre las situaciones del momento, no puede formarse sin la aplicación metódica de criterios seguros. Por este motivo, los diversos ensayos teológicos sobre la liberación hacen intervenir teorías que se desprenden de las ciencias sociales; examinan de manera objetiva lo que traduce "el clamor de los pobres". La teología es incapaz, en sí, de deducir de sus propios principios normas concretas de acción política. Del mismo modo, el teólogo no se halla capacitado para zanjar, con sus propias luces, los debates fundamentales en materia social. Los ensayos teológicos orientados a la construcción de una sociedad más humana, deben tener en cuenta, cuando asumen teorías sociológicas, los riesgos inherentes a estas adopciones. Es preciso aquilatar, en cada caso, el grado de certeza de esas teorías. A menudo, en efecto, son simplemente conjeturales. No es raro que contengan elementos ideológicos explícitos o implícitos, que se fundan, ellos mismos, en presupuestos filosóficos sujetos a discusión, o en una concepción antropológica errónea. Es el caso, por ejemplo, de una parte importante de los análisis inspirados en el marxismo o en el leninismo. Si se recurre a este género de teorías y de análisis, es necesario tener en cuenta que éstos no ganan ningún aumento de certeza por el hecho que la teología los introduzca en la trama de sus exposiciones. La teología debe más bien reconocer el pluralismo de las interpretaciones científicas de la realidad social y recordar que ella no se encuentra obligatoriamente ligada a ninguno de los análisis sociológicos concretos.

3. Aspectos de teología bíblica

Dado que los ensayos de que hablamos recurren a menudo a la Sagrada Escritura, conviene mirar de más cerca lo que dicen el Antiguo y el Nuevo Testamento sobre la relación del bienestar y los derechos humanos con la salvación. Evidentemente, aquí sólo cabe un estudio parcial. Por otra parte, hay que evitar un anacronismo que introduciría en la Biblia conceptos actuales.

a) El Antiguo Testamento

A fin de determinar la relación que existe entre la salvación divina y la promoción humana, en nuestros días se recurre casi siempre al relato del Éxodo. En efecto, la salida de Egipto (Ex caps. 1-24) es, en realidad, el acontecimiento principal de la salvación en el Antiguo Testamento: es la liberación que sacude el yugo de una dominación extranjera y de trabajos forzados. Esto no obstante, el Antiguo Testamento no hace consistir toda la "liberación" en sacar al pueblo de Egipto ni traerlo del destierro. Esta liberación se ordena al culto de la Alianza que se celebra en el Monte Sinaí (ib. cap. 24). Al carecer de esta finalidad, pierde su significación específica. También los Salmos, al hablar de miseria y de lamentaciones, de auxilios y de acción de gracias, se expresan en fórmulas de oración, que hacen mención a la salvación y a la "liberación" (cf. por ej. Sal. 18). La angustia no se ve identificada simplemente con una condición social de miseria, sino también con la enemistad, la injusticia, el pecado y aquello a lo que éste lleva: la amenaza de la muerte y el vacío que ésta representa. El objeto de las necesidades experimentadas en los diferentes casos particulares es un elemento de menor importancia; lo que prevalece es la experiencia por la cual se espera solamente de Dios la salvación y el remedio. No se puede, por lo tanto, hablar de esta especie de salvación, en cuanto concierne a los derechos y al bien del hombre, sin hacer referencia, al mismo tiempo, a toda la reflexión teológica, según la cual Dios y no el hombre es quien cambia las situaciones. Por lo demás, durante todo el éxodo, en el desierto, Dios provee sobre todo a la liberación y a la purificación espirituales de su pueblo.

Un ejemplo impresionante de una acción inspirada por una revelación divina para intentar mejorar las condiciones de la existencia humana está representado por los conjuros de los profetas, en lo tocante a las condiciones sociales, tales como se encuentran principalmente en el profeta Amós (Am 2,6 ss; 3,10; 5, 11; 6,4 ss y 8,4 ss). Los profetas posteriores vuelven a tomar y desarrollan el tema inicial de Amós, por ejemplo cuando maldicen a los grandes propietarios de la tierra (cf. Is 5,8 y s. y Miq 2). Oseas reprocha enérgicamente a sus contemporáneos por la falta de solidaridad (Os 4,1 s; 6,4-6 y 10,12). Isaías señala, de modo especial, como seres humanos que exigen protección, a las viudas y a los huérfanos (Is 1,17 y 23, 10,1 s). Profiere esta amenaza: Dios hará desaparecer de Jerusalén "al fuerte y al poderoso", es decir a los altos dirigentes de la sociedad (cf. ib. 3,1 ss; 1,21 ss y 10,1 ss). Deplora el acaparamiento de los bienes en las manos de unos pocos (cf. 5,8) y, mas generalmente, la opresión de que son víctimas los pobres por parte de los ricos (cf. 1,21 ss. y 3,14 ss.). Al mismo tiempo, empero, se mantiene ajeno a una provocación a la revuelta contra los opresores, a pesar de que este tema se encuentra en algunos escritos veterotestamentarios (cf. Jud 9, 22 ss y 1 Re 12). La perspectiva del desastre inminente no permite establecer un proyecto de

sociedad más justa (cf. un inicio en Joel 3,1 s.). En el pensamiento de los profetas, los remedios a las aflicciones sociales pueden llegar por caminos muy diversos. Sin embargo, en ellos se ve mucho menos un optimismo, que algunos creen que se funda en una teología de la historia, que un escepticismo, que se pregunta si el hombre es realmente capaz de hacer el mundo diferente a lo que es. Lo cierto es que plantean, como exigencia previa, la actitud que, propiamente, es la de la conversión interior y de la justicia. “¡Dejad de hacer el mal! Aprended a hacer el bien, buscad lo justo, dad sus derechos al oprimido, haced justicia al huérfano, abogad por la viuda” (Is 1, 16 s.). Es necesario, además, que Dios conceda a los hombres la posibilidad de realizar mayor justicia en las relaciones sociales: después de todo, sólo Dios puede proveer eficazmente a los derechos y al bien verdadero de los hombres, sobre todo de los oprimidos (cf. Is 1,24 ss; Ex 3, 7-9; Sal 103, 6 y 72,12 ss y Dt 10,17 ss.). Dios obra la salvación más allá de las iniciativas buenas o malas de los hombres.

En esto, los profetas reconocen la existencia de algo así como un “sistema perverso”, pero no permiten reducirlo todo al punto en que el mal sería simplemente el signo y el efecto de estructuras sociales injustas, y en que la eliminación de los abusos podría resultar de la sola abolición de las formas existentes de propiedad. También, hay que tener presente el elemento personal que, según el Antiguo Testamento, determina el proceso de la “liberación”. Esto se pone en claro de modo especial y se confirma, por el principio de la responsabilidad individual (cf. Ez 18 y Jer 31,29 ss.).

En muchas partes importantes del Antiguo Testamento, encontramos intuiciones de una sociedad nueva, ya no organizada de acuerdo con las estructuras en todas partes vigentes en esa época. (cf. p. Is 55, 3-5; Ex 34; 40-48 y Jer 31,31 ss.). Numerosos salmos hablan explícitamente de Dios como liberador de los oprimidos y defensor de los pobres (cf Sal 9; 10; 40; 72 y 146, y Judith 9,11). Cuando libera de la opresión al pueblo de Israel, Dios exige de éste que se abstenga de toda forma de oprimir a los hombres (cf Ex 22,10; Lv 19,13,18 y 33; Dt 10, 18; 24, 14 y Sal 82, 2-4). El Reino de Dios que ciertamente deberá llegar, eliminará toda dominación del hombre sobre el hombre. Durante largo tiempo, para el Antiguo Testamento, esta esperanza no se distingue lo suficientemente de la historia concreta ni conduce a las realidades que la trascienden. Hasta en nuestros días, buen número de ideologías de una salvación “secularizada” esperan la realización de estas promesas divinas sólo dentro de los límites de la historia y de la acción del hombre. Sin embargo, como lo hemos visto, el Antiguo Testamento rechaza estas ideas. En fin, debemos subrayar, en los textos apocalípticos al final del Antiguo Testamento, la esperanza en una vida futura, situada más allá de la existencia presente y la teología de la historia que proclama, con singular insistencia la experiencia de la debilidad humana y la omnipotencia de Dios.

b) El Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento vuelve a tomar o supone elementos muy importantes del Antiguo (cf. p. ej. Is 61,1 in Lc 4, 16 ss. o Mc 12,29 ss. y Lv 19,18). El sermón de las Bienaventuranzas Mt 5, 1-7 y 29, esp. 5,3-12) lo demuestra de una manera especial; las exigencias del Antiguo Testamento referentes a la conversión y la renovación del corazón del hombre, se encuentran reforzadas y pueden realizarse en la Nueva Alianza, por la fuerza del Espíritu Santo. Se piensa, empero, —como se ha hecho notar repetidas veces— que el Nuevo Testamento se

interesa menos por las realidades sociales y por la vida colectiva de los hombres. La novedad inaudita del mensaje cristiano quizás moderó al principio el interés llevado a los asuntos relativos a los deberes concernientes a la vida del mundo. La importancia trascendental del amor personal del Dios encarnado a su nuevo pueblo se presenta de tal manera, que los problemas planteados por la existencia temporal dejaron de ocupar el primer lugar. ¡Tal era la impaciencia con que se esperaba el Reino de Dios! Bajo la iluminación proyectada por el misterio del Señor doliente y resucitado, las necesidades humanas pudieron tomar un carácter de menor urgencia. Por otra parte, la situación política del Imperio Romano apartaba a los cristianos de dedicar deliberadamente gran interés al mundo.

No necesitamos, sin embargo, extendernos sobre el hecho de que la Buena Nueva de Cristo y la ética del Nuevo Testamento aportaron muchas normas directrices y modelos de comportamiento, todos ellos aptos para inspirar una "crítica social". Basta pensar en el precepto del amor al prójimo y al enemigo (cf. Lc 6,35 y Mt. 25, 31-46), en las advertencias y amenazas dirigidas a los ricos y a los hartos (p. ej. Lc 6,24 ss.; Mt 6,24; 1 Co 11,20 ss.; Lc 12,16 ss.; Sant 2,1 ss. y 5,1 ss.), en la obligación de cuidar de los pobres y de los débiles (Lc 6,20 y 1 Co, 12,22 ss.) y en el anuncio que alerta a todos, sin distinción (al deber que tienen de acudir en ayuda del otro (Mc 10,21 y Lc 12,33) y, en la advertencia contra todo intento de dominación del hombre por el hombre (Cf. Mc 1^o, 42-45; Mt 20,25-28 y Lc 22, 25-27), teniendo como motivo la fraternidad universal de los hombres (Cf. Mt 23,8 y 25,41 ss). El Nuevo Testamento hace ver también en los fieles una disposición a acoger formas "institucionales" de caridad cristiana, de lo cual tenemos ejemplos en la colecta organizada en favor de Jerusalén (cf. 2 Co 8,1 ss.) y la disposición de los ministerios de "diaconía" y de asistencia caritativa (cf. 1 Co 12,28; 15,15; Rom 12,7 y 16,1; Filp. 1.1 y 1 Tim 3, 8-12). Ciertamente, al menos al principio, estas formas "institucionales" de asistencia no van más allá del marco y del nivel de las comunidades y no están todavía muy desarrolladas.

En el campo de la liberación, el Nuevo Testamento presenta otro elemento importante, digno de consideración. Es, en efecto, necesario examinar con particular atención, el sentido en que se comprende esa liberación. Lo que San Pablo dice, por ejemplo, de la libertad nueva está estrechamente vinculado con el mensaje referente a la justificación; así, la liberación como tal no es un tema separado de los demás. La obra salvífica de Jesucristo ha abierto la intimidad misma del corazón humano; es también fácil dejarse engañar sobre lo que constituye auténticamente la negación de la libertad y la verdadera servidumbre del hombre. Con profunda penetración, el anuncio de la justificación muestra que el hombre se encuentra sometido a poderes malos. No podría gozar de libertad auténtica y completa, si primero no interviene la liberación (cf. Rom. caps. 5-7), que libera de la muerte y de la caducidad ("sarx") del poder del pecado lo mismo que de la ley (sin olvidar los "elementos del mundo"). "Para ser libres nos libertó Cristo" (Gal 5,1). Ahora bien, la liberación que nos emancipa de estos poderes trae una libertad nueva, que nos hace capaces de actuar, en el espíritu de Cristo, según la caridad y el servicio de nuestros hermanos (cf Gal 5,6 y 13). Se da allí, por cierto, una anticipación de lo que Dios cumplirá, como el don conferido por El a los justos, cuando someta a su juicio toda la historia humana. La justicia de Dios, por el Espíritu y su poder, nos concede una acción liberadora, en la cual somos capaces de obrar el bien, y que alcanza su perfección suprema en la caridad. Así, pues, cuando el Nuevo Testamento habla escatológica, esos enunciados se insertan en el anuncio de la justificación y, por de "libertad para ser libres" (Gal 5,1), que es gracia, estímulo moral y promesa

escatológica, esos enunciados se insertan en el anuncio de la justificación y, por consiguiente, sólo en ella encuentran su fundamento, y de ella sólo reciben toda su fuerza y su autoridad. Sólo considerando las cosas en este nivel profundo pueden comprenderse y hacerse eficaces los dinamismos que los cristianos encuentran en el Nuevo Testamento, con miras a una acción liberadora. La luz que irradia del mismo Nuevo Testamento muestra que no hay verdadero cambio de la sociedad sin reconciliación del hombre con Dios y con los demás hombres. La vida humana puede adquirir una forma mejor y de modo suficiente y constante, solamente si los hombres llegan a ser "nuevas criaturas" por la conversión y la justicia. Los derechos, el bien y la liberación del hombre no se encuentran en el orden del "tener", sino primordialmente dentro de los límites que definen el "ser"; por cierto, con las consecuencias que de ello se derivan en cuanto a la reforma de todas las condiciones de la existencia humana.

4. Consideraciones sistemáticas y teológicas

a) Dios como liberador y la acción liberadora del hombre

Como ya lo hicimos notar, los enunciados del Antiguo Testamento en materia de liberación no podrían seguir siendo valederos en todos sus aspectos, dentro del estado de cosas instaurado por el Nuevo Testamento. La Revelación con la cual hemos sido favorecidos en Cristo divide el curso ininterrumpido de la historia de la salvación en tiempo de la promesa y tiempo del cumplimiento. Pero lo que une ambos Testamentos es la seguridad de que Dios sólo, Señor Supremo y soberanamente libre, procura el bien de los hombres; solo El es el liberador en el sentido genuino de la palabra. Claro está que para poder comprender esta afirmación de la fe es necesario admitir que las necesidades del hombre no están reducidas a las solas dificultades económicas y materiales; es preciso tener en vista la totalidad de lo que comporta su situación de peligro y de perdición. Por lo demás, la afirmación tajante de que Dios solo libera verdaderamente no debe tomarse como una afirmación análoga a un mito (como si se tratase de un "deux ex machina"); el recurso a un mito de este tipo favorece más bien la inercia, el inmovilismo y el entorpecimiento en quienes se encuentran en aflicción. Las condiciones inhumanas de existencia no pueden esperar de la fe auténtica ni excusa ni complicidad. Dios no interviene en el tumulto de una revolución, pero su gracia fortalece el espíritu y el corazón de los hombres de manera que afinen su conciencia y que, guiados por la fe viva, trabajen en la construcción de un mundo más justo. Para llegar a esto, es necesario que el hombre *por entero* sea liberado de *todos* los poderes del mal. Por esta razón, la conversión, atenta a una eficacia auténtica ("metanoia"), y la renovación de la caridad para con Dios y con el prójimo hacen que llegue realmente la liberación. Sin embargo, la liberación completa, según la fe cristiana, no se cumple dentro del curso de los acontecimientos terrenos, en otras palabras, dentro de la historia. La historia conduce, en efecto, a la "tierra nueva" y a la "ciudad de Dios"; en consecuencia, hasta que esto se cumpla, toda acción liberadora se ve afectada de un carácter transitorio y sujeta a ser objeto de un veredicto, en el juicio final (cf Mt cap. 25).

El alcance de nuestras consideraciones no se limita a la exigencia de una reforma espiritual o de una asistencia que ha de darse a solos los individuos. Hay un tipo de "injusticia institucionalizada"; mientras ésta reine, la situación misma reclama un progreso de la justicia y de las reformas. Los hombres de nuestros días ya no creen que las estructuras sociales representen datos de naturaleza y sean, como tales "queridas por Dios", o bien que sea el resultado

de ciertas leyes anónimas de la evolución. El cristiano está obligado a recordar siempre que las instituciones sociales surgen de la conciencia social misma y que son objeto de una responsabilidad moral. Quizás pueda preguntarse si está permitido hablar de "pecado institucional" o de "estructuras de pecado", dado que el término bíblico de pecado designa, ante todo, una decisión expresa y personal de la libertad humana. No es imposible, sin embargo, que, por la fuerza del pecado, el desprecio y la injusticia puedan instalarse en las estructuras sociales y políticas. Por este motivo, como ya lo destacamos, el esfuerzo de reforma debe dirigirse también a las situaciones y a las estructuras injustas. Hay en esto una conciencia nueva, ya que en otro tiempo pudieron no percibirse tan claramente como hoy las responsabilidades que están en juego. Desde este punto de vista, la justicia significa el reconocimiento fundamental de la igual dignidad de todos los hombres, el feliz desarrollo y la protección de los derechos humanos esenciales (cf. "Schema Pontificiae Commissionis a Justitia et Pace, The Church and the Human Rights", Vatican City, 1975), y una equidad asegurada en la repartición de los principales medios de existencia (cf PP 21).

b) Cómo definir la relación concreta entre la promoción humana y la salvación obrada por Dios

La reflexión sobre la relación entre la salvación obrada por Dios y la acción liberadora del hombre muestra la necesidad de definir con mayor exactitud las relaciones que existen entre la promoción humana y esa salvación, entre la construcción del mundo y el cumplimiento escatológico. Tal como se desprende de las consideraciones anteriores, es necesario formarse, ante todo, una idea correcta de las relaciones que existen entre la actividad humana y la esperanza cristiana. Hay que evitar separarlas totalmente, como si no hubiera, por un lado, sino el mundo terreno y, por el otro, la vida futura, que le sería radicalmente ajena. Pero, en igual forma, hay que evitar un "optimismo evolucionista" que identifica totalmente el dominio de Dios con la obra humana de construcción del mundo en su desarrollo.

La propia Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* presenta una distinción entre el crecimiento del Reino de Dios y el progreso humano, entre la obra de divinización y la obra de humanización, así como entre el orden de la gracia divina y el de la actividad humana (cf. GS. 36, 38, 39, 40, 42, 43 y 58; AA 7), aún cuando se trate de lo que acerca entre sí a estos dos órdenes. El servicio de los hombres en la tierra "prepara la materia del Reino celestial" (cf. GS 38). En el Reino de Dios, nos encontraremos con los frutos excelentes de nuestra actividad, eso sí que purificados de toda mancha, iluminados, transfigurados, de tal manera que permanecen, no solamente la caridad (cf. 1 Col. 13,8), sino también su obra (Cf. G.S., 39). La esperanza escatológica debe expresarse también a través de las estructuras de la vida secular (Cf. L.G. 35). Es la razón por la cual el Concilio no habla solamente del carácter transitorio de este mundo, sino también de su transformación (cf. G.S., 38 y 39). La ciudad terrena y la ciudad celestial deben compenetrarse, bajo la inspiración de la fe, en el respeto de su distinción tanto como de su unión armoniosa. Estas enseñanzas se encuentran resumidas en el Decreto *Apostolicam Actuositatem*, sobre el apostolado de los laicos: "La obra redentora de Cristo, aunque, de por sí, tiende a salvar a los hombres, se propone también la restauración de todo el orden temporal. Por ello, la misión de la Iglesia no es sólo ofrecer a los hombres el mensaje y la gracia de Cristo, sino también el impregnar y perfeccionar todo el orden temporal con el espíritu evangélico... Ambos órdenes (el espiritual

y el temporal), aunque distintos, están tan íntimamente relacionados en el único propósito de Dios, que es el mismo Dios el que quiere, en Cristo, resumir todo el mundo en la nueva creatura, incoativamente aquí en la tierra, plenamente en el último día" (AA 5; cf. también 7).

Estos textos nos invitan a que consideremos las luchas por la justicia, así como la participación en la transformación del mundo, "como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio" (Sínodo de los Obispos de 1971, Documento sobre la "Justicia en el mundo", Introducción, Ed Políglota del Vaticano, p. 5). Esta misma expresión "ratio constitutiva" sigue siendo objeto de controversia; y parece reclamar una interpretación más precisa según la cual, si nos atenemos al sentido estricto de las fórmulas, designa una parte integrante, pero no esencial (así la interpretó el Sínodo de 1974). De modo general, los textos del Concilio Vaticano II suelen interpretarse como si sugirieran más bien una armonía entre el esfuerzo humano de la construcción del mundo y la salvación escatológica, como respuesta a una dicotomía abusiva. Sin dejar de mantener firmemente la afirmación de una unidad entre los dos términos, hoy día conviene más bien poner de relieve con mayor claridad y rigor lo que los diferencia. La resistencia misma que las situaciones terrenas oponen al cambio positivo en el sentido del bien, la fuerza del pecado y ciertos efectos ambivalentes del progreso humano (AA 7), nos enseñan a reconocer más netamente hasta en la unidad de la historia de la salvación, una diferencia permanente entre el Reino de Dios y la promoción humana, al igual que el misterio de la Cruz, sin la cual no se realiza ninguna acción verdaderamente salvadora (GS 22 y 78). Cuando esta diferencia se pone en claro —sin olvidar, por otra parte, el lazo que une ambos términos—, queda excluida toda especie de "dualismo", como pretenden algunos. Por el contrario, esta visión más completa ayuda a cumplir con mayor paciencia, constancia y confianza el deber de promover el bien y la justicia; ella proviene contra el desconcierto que podría nacer en el caso de esfuerzos que quedan sin resultado.

Esta unidad de conexión lo mismo que la diferencia, que caracteriza la promoción humana y la salvación cristiana, en su forma concreta, deben, por cierto, ser objeto de investigación y nuevos análisis; estos constituyen, sin duda alguna, una de las tareas principales de la teología actual. El carácter fundamental de la unidad en cuestión no podrá, sin embargo, ser superado, enraizado como está, podemos decir, en el centro mismo de la realidad. Por una parte la historia concreta es, en cierta manera, el lugar donde el mundo se transforma hasta tal punto, que alcanza al misterio mismo de Dios. Es la razón por qué "permanecen" la caridad y su fruto. Esta es la razón última de la posibilidad de un elemento que une el bien y el derecho con la salvación, incluso si no se da unión total, porque el cumplimiento escatológico viene a "abolir" y "hacer que pase" la historia concreta. Por otra parte, el Reino de Dios "dirige" la historia y supera de manera absoluta todas las posibilidades de un cumplimiento terrenal; se hace, pues, presente como la acción de Dios. Esto implica una ruptura con relación a este mundo, sea cual sea la perfección que se le reconozca. En la historia de cada individuo, esta discontinuidad se la experimenta como muerte; pero, en cuanto "transformación", afecta la historia entera, como "pérdida" del mundo. Semejante "dialéctica", expresada en estos dos principios irreductibles, no encuentra solución; no puede ni debe sacársela de la vida presente en el estado de "viator". El cumplimiento escatológico, que todavía es objeto de espera ("reserva escatológica"), es la causa por la cual la relación entre el Reino de Dios y la historia no puede enunciarse bajo la forma de un monismo, ni bajo la de un dualismo; por consiguiente, la definición de esta relación, por su na-

turalidad misma, tiene que mantenerse como en suspenso. Por otra parte, la relación del anuncio de la salvación escatológica a la construcción del futuro del tiempo histórico no puede determinarse de manera unívoca, como siguiendo una línea única, es decir, teniendo en cuenta sólo la armonía o sólo la diferencia. Quizá así pueda explicarse el logion que trae San Lucas: "El Reino de Dios viene sin dejarse sentir. Y no dirán: "Vedlo aquí o allá", porque el Reino de Dios ya está entre vosotros" (Lc 17, 20-21). La Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual" indica otra consecuencia de esta relación fundamental entre la historia y la salvación. "Ignoramos el tiempo en que se hará la consumación de la tierra y de la humanidad. Tampoco conocemos de qué manera se transformará el universo" (GS 39).

Esta es, ciertamente, la solución formal de nuestro problema, a la cual apoyan, por lo demás, los principales hechos de la Revelación. No podemos, empero, en el desenvolvimiento concreto de esta relación, ver modos diferentes, según los cuales la misma relación se traduce en los hechos que dan lugar a formas diferentes una de otras. Para escoger correctamente las modalidades de aplicación de esta solución en el curso de la historia y, por ejemplo, en las regiones que pertenecen respectivamente al mundo antiguo, al mundo nuevo y al tercer mundo, será menester proceder de manera diferente. Lo que es válido para Europa y los países de la América del Norte, los más adelantados en el desarrollo industrial estimulado por la ganancia, no tiene el mismo valor para los continentes y las zonas, cuya población, en su gran mayoría, sufre de hambre. Sin embargo, sea cual sea el grado en que se verifique esta diversidad, no es permisible derogar la relación fundamental, ya reconocida, entre la promoción humana y la salvación cristiana. Para esto, disponemos de criterios exentos de ambigüedad. Así, por ejemplo, se compromete la relación fundamental que recordamos anteriormente, si se privilegia la acción por la liberación social y política hasta el punto de relegar a un segundo plano el culto de Dios, la oración, la Eucaristía o los demás sacramentos, la ética individual, los problemas de las postrimerías (la muerte y la vida eterna) y la lucha austera que debe hacerse en la historia contra los poderes de las tinieblas (GS 13 b). Por otra parte, sin embargo, es necesario que, en las situaciones de pecado y de injusticia, se proclamen y pongan en práctica las verdades de la fe que acabamos de recordar. Así, se hace justicia al Reino de Dios y se debilita la objeción, hecha a menudo, de que la Iglesia disimula la miseria de los hombres y adormece a los pobres en su estado de miseria. Cosa muy diferente es llevar un consuelo auténtico, a alimentar una esperanza falsamente consoladora, que se limita a embotar el sentido del sufrimiento.

c) La relación entre la promoción humana y la salvación en la misión de la Iglesia

Al insistir en la importancia de lo que la Iglesia representa para el mundo, se pone, al mismo tiempo, de relieve que la comunidad eclesial se sitúa siempre en condiciones concretas, en las que ya se han tomado algunas opciones políticas. Por más que la Iglesia constituya una comunidad de tipo particular, no puede olvidar jamás que vive constantemente en esta especie de arena donde compiten los candidatos al poder, donde el poder se ejerce de hecho de tal o cual manera concreta donde reinan las ideologías que hacen referencia a él. Por su origen, por su carácter sobrenatural y por su misión religiosa, como también por la esperanza escatológica, la Iglesia "no se vincula de manera exclusiva e indisoluble a ninguna raza o nación, a ningún tipo particular de vida,

ni a costumbre alguna, antigua o reciente" (GS 58; cf. L G 9 y GS 42). No puede confundírsela con ningún sistema social ni asociársela a título necesario e irrevocable. Pero, si debe cuidarse de que se la comprometa en las intrigas de quienes buscan el poder, no por eso debe adoptar una actitud puramente "neutralista" e "indiferentista", como tampoco encerrarse en una reserva totalmente "apolítica". Es cierto que actualmente, en muchas regiones del mundo, sus posibilidades de acción están tan estrechamente limitadas que, a menudo, debe dar testimonio de su fe bajo otras formas, que no son, por cierto, menos proféticas, como son el sufrimiento a imitación del Señor y el silencio impuesto a la fuerza. No le es permitido aceptar, como las fuerzas políticas, ciertas astucias y ciertas maniobras; pero debe prever atentamente el alcance político de sus gestiones y de sus omisiones. Puede suceder que incurra en el reproche de complicidad, si no denuncia la situación de los pobres, de los oprimidos y de las víctimas de la injusticia y, mucho más aún, si encubre semejante estado de cosas y se abstiene de tocarlo. Debe, pues, a ejemplo de los profetas del Antiguo Testamento, afinar su conciencia para instaurar, a la luz de la fe, la crítica de las situaciones sociales. Es solidaria de los pobres, y este término debe entenderse en toda su acepción, la cual comprende, por ejemplo, a los hombres afectados de indigencia espiritual, psicológica o material. La asistencia eficaz que debe asegurarse a estos "pobres" es, por cierto, desde antiguo, una de las tareas principales de la Iglesia y de sus miembros. Pero hoy día, su ejercicio ha pasado a ser el testimonio más resplandeciente de una fe viva y, para un gran número de hombres ajenos a la Iglesia, un criterio inapreciable de su credibilidad.

La construcción y la reforma del orden social y político incumbe, por cierto, a título especial, a los laicos (AA 7; LG 31 y 37; GS 43). Esto no obstante, la Iglesia en su globalidad —representada principalmente por los ministerios del Soberano Pontífice, de los Obispos, de los sacerdotes y de los diáconos— no tiene derecho a callarse, en los casos en que se pisotean la dignidad humana y los derechos elementales del hombre. Cuando esto acontece, la Iglesia en su conjunto puede verse obligada a expresar su pensamiento sin demora y con energía. Por otra parte, en numerosas circunstancias particulares, se deja al cristiano la libertad para ejercer libremente su opción entre las diversas maneras de tender al mismo fin común (ver GS, 43). En consecuencia, es imposible evitar totalmente, entre cristianos, controversias en materia social y política. "A los cristianos que, a primera vista, parecen enfrentarse partiendo de opciones diversas, la Iglesia pide un esfuerzo de recíproca comprensión de las posiciones y de los motivos de los demás" *Octogésima Adventiens*, 50). Sin ocultar sus opiniones, personales, cada cual cuidará de contribuir a la realización del objetivo común, por sus recomendaciones y sus voces de aliento. En la diversidad de maneras de pensar, los cristianos jamás olvidarán este axioma del Concilio Vaticano II: "Lo que une a los fieles es más fuerte que lo que los separa" (GS 92).

Por el contrario, se pone seriamente en peligro la unidad de la Iglesia, si las diferencias que existen entre las "clases" sociales son asumidas en el sistema de la "lucha de clases". Allí donde existen desigualdades entre "clases" es casi imposible evitar algunos litigios. El cristiano se distingue, ante todo, por la forma en que busca resolver estos conflictos; no preconiza el recurso a la violencia contra la violencia, sino que se esfuerza por lograr un cambio de la situación, valiéndose de otros medios como la formación de las conciencias, el intercambio de argumentos y el apoyo acordado a acciones no-violentas (No es posible tratar aquí más extensamente los problemas ulteriores, referentes al recurso a la fuerza o a la violencia).

Tampoco se permite al cristiano descuidar el objetivo principal que es la reconciliación. Se evitará también que las oposiciones en materia social y política se impongan a todo lo demás, hasta el punto de que, por ejemplo, cristianos que representan opciones diferentes dejen de celebrar juntos la Eucaristía o se excluyan mutuamente de ella. La opción política no tiene derecho a tornarse tan combativa que desgaste la universalidad del anuncio cristiano de la salvación. Esta debe ser llevada a todos los hombres, incluyendo ricos y opresores. La Iglesia no puede excluir a nadie de su caridad. Debe, por eso, recordar constantemente y avivar la preocupación por negar a lo político un valor casi absoluto. Ahora bien, una opción política exclusiva e intolerante frente a una opción diferente, pasa a ser tiránica y altera la naturaleza misma de la política. La Iglesia tiene el deber —al que no puede escapar— de oponerse a las reivindicaciones dictatoriales de un Estado que pretendiera regular por sí mismo y de manera exclusiva todas las dimensiones de la existencia. Puede ser que, en tal circunstancia, sea a veces difícil o imposible a la Iglesia dar a conocer públicamente su pensamiento. Tampoco deja de cumplir eminentemente su deber cuando, a imitación de su Señor, protesta con valentía contra los abusos en cuestión o cuando sufre en silencio o, incluso, sufre toda suerte de formas de martirio. La auténtica liberación cristiana que conduce a la libertad, no deberá verse entrabada ni siquiera en estas situaciones extremas. Este es nuestro soberano consuelo, éste, el principal motivo de nuestra confianza.

Conclusión

El examen de estos problemas hace resaltar la diversidad de las situaciones conocidas por las Iglesias locales, en el seno mismo de la Iglesia católica. Esta misma diversidad, por lo demás no deja de ser preocupante. Puede ser que a veces el peso de las desigualdades sociales, culturales y políticas se torne tan fuerte, que lo hace la unidad y el centro de la fe común parezca no poder ya superar la tensión y las rupturas. Los intercambios de ideas y los estudios realizados en el seno de la Comisión Teológica Internacional, han hecho notar claramente, ellos mismos, cuán diferentes son las condiciones de los distintos pueblos. En la Iglesia, sin embargo, nadie habla por sí solo. Es necesario que todos escuchen el clamor de sus hermanos donde quiera que se encuentren, de todos aquellos que sufren tratamientos injustos, se ven aplastados por el sufrimiento o soportan la pobreza y el tormento del hambre. Debemos, en esto, aprender unos de otros, a fin de no aplicar, una vez más, bajo formas nuevas, soluciones erróneas que, en el curso de la historia de la Iglesia y de las sociedades humanas, se cumplieron al precio de grandes sufrimientos. ¡Cómo olvidar el ejemplo que representa, a este propósito, la exaltación radical de la dimensión política!

Nos encontramos unidos, en este esfuerzo, por la acción del Espíritu de Cristo. A este respecto, la unidad y la catolicidad que la Iglesia une a la diversidad de los pueblos que la forman tanto como a los tipos de civilización humana, son para nosotros un don y una exigencia. No debemos exponer a la ligera lo que se ha obtenido laboriosamente. De una manera particular, vale esta exigencia en el caso de todos los problemas que plantea la relación entre la promoción humana y la salvación cristiana.