

Iglesia y sociedad en el pensamiento del Consejo Mundial de Iglesias

El movimiento ecuménico no sólo significa un acercamiento entre las diversas iglesias y confesiones cristianas con el fin de lograr la restauración de la unidad visible y orgánica, sino que a lo largo de este proceso iniciado con la conferencia mundial de misiones de Edimburgo-1910, el problema ético o, más concretamente, las implicaciones entre la iglesia y la sociedad han ido adquiriendo una importancia y un peso cada vez más notable¹. Esto indica que la fe cristiana no se reduce a la esfera intimista privada, sino que exige —y de hecho tiene— consecuencias públicas o, si se quiere, de orden político.

En estas páginas intentaremos presentar algunos elementos importantes que han marcado históricamente la reflexión sobre estos temas. Es imposible, desde luego, recoger todos los matices que han ido acumulándose a lo largo de los años, y que responden, muchas veces, a situaciones concretas en parte ya superadas. El problema del valor de la enorme masa de documentos emanados del Consejo Mundial y la cuestión de si existe una auténtica ética ecuménica no podrá ser objeto de discusión². Por ello, no tendremos más remedio que ceñirnos a algunos momentos especialmente importantes —por su valor objetivo o por el nivel de la reflexión— en el camino de este proceso nunca interrumpido.

Así pues, la metodología seguida es bien sencilla: recoge-

¹ Para un análisis más detallado de este proceso, cfr. VALL, HÉCTOR, *Movimientos inspiradores del ecumenismo moderno*: Boletín Informativo del Secretariado de la C.E. de Relaciones Interconfesionales 4 (1977) 4-14.

² LUCAL, JOHN, *Praenotanda sobre el pensamiento social del Consejo Mundial de las Iglesias*: Estudios Eclesiásticos 55 (1980) 157-164.

remos el sentido general de esta reflexión ética, centrándonos en tres momentos especialmente importantes:

- I. Las reflexiones del movimiento «Vida y Acción», antes de la segunda guerra mundial.
- II. La nueva conciencia política y social en torno a la primera asamblea mundial de «Iglesia y Sociedad» (Ginebra-1966).
- III. Las cuestiones más radicales y problemáticas de «en búsqueda de una nueva sociedad» y de la conferencia sobre «Fe, ciencia y futuro», tenida en Cambridge-USA, 1979.

Estos tres «momentos» serán suficientes para situar los planteamientos éticos de tono más ecuménico y para recoger las grandes líneas que han orientado la reflexión sistemática del Consejo Mundial de Iglesias.

I. «VIDA Y ACCION»

El movimiento ecuménico no sólo está condicionado por la temática misionera (Edimburgo-1910) y por los problemas teológicos que la búsqueda de la unidad plantean (Lausana-1927 y Edimburgo-1937), sino que la preocupación por la acción política y social de las iglesias en la sociedad está también presente desde sus mismos orígenes. El hombre clave que orienta esta preocupación es el obispo de Upsala, Natham Söderblom, intensamente preocupado por la amenaza de la paz mundial y por el hecho de la degradación progresiva de las relaciones internacionales. De hecho, los fracasos del «Appeal for Peace» (noviembre de 1914) y de otros dos llamamientos en 1918 pueden considerarse como el punto de partida del movimiento «Vida y Acción», que busca la realización del Reino de Dios, la paz y la justicia social.

La Conferencia de Estocolmo (1925), organizada y dirigida por Söderblom, constituye por sí misma una especie de programa social cristiano, tal vez demasiado ambicioso y optimista. Así, en sus cinco comisiones se estudian los siguientes temas: 1. La iglesia y las cuestiones económicas y sociales. 2. La iglesia y los problemas morales y sociales. 3. La iglesia y las relaciones internacionales. 4. La iglesia y la educación cristiana. 5. La iglesia y los métodos de cooperación y federación.

La gran novedad de esta conferencia radica, precisamente, en el mismo hecho de su convocación y de su realización. De aquí surgirá, poco a poco, lo que hoy día puede llamarse con razón «la ética social ecuménica».

Con todo, aparece ya en este momento una dualidad teológica que se concreta en el tratamiento y en las mismas consecuencias del tema «Reino de Dios». Así, a partir de la teología luterana, preocupada por acentuar la soberanía de Dios, se llega a minimizar el esfuerzo humano y a una postura preferentemente quietista. Y al contrario, a partir del dinamismo americano, concretado en la tradición del «Social Gospel»³, se acentúan los rasgos optimistas y el valor de la acción humana para el establecimiento del Reino de Dios sobre la tierra.

Esta dualidad de interpretación teológica no sólo tiene un valor histórico, como si estas dos interpretaciones estuvieran únicamente presentes en Estocolmo, sino que en este punto se manifiestan dos posturas radicalmente diversas, que irán siempre condicionando las posibles soluciones al problema de la interpretación teológica de la historia, del valor de la justicia intra-mundana como elemento esencial para la justa comprensión del Evangelio y el mismo conjunto de las relaciones entre la iglesia y la sociedad. Así, comentando este tema, Ch. Scheer afirma:

La conferencia de Estocolmo, al revelar esta situación, ha prestado un servicio a la cristiandad. Nos ha colocado ante el verdadero problema. No se trata de saber si en lo sucesivo seremos un poco más activos, un poco más socializantes, demócratas o pacifistas. Pero he aquí la pregunta a la que las iglesias tendrán que responder con su actitud: ¿Sabremos mantener, afirmar y hacer valer la paradoja fundamental del Evangelio que consiste en influir poderosamente en la civilización, en formarla, transformarla y penetrar en ella, sin jamás identificarse con ella o perderse en ella?⁴.

Esta cuestión nos lleva necesariamente a otro de los presupuestos de Natham Söderblom y que ha constituido la convicción de fondo de «Vida y Acción»: «la doctrina divide, pero el servicio une».

³ Postulados éticos de este movimiento, cfr. ABRECHT, PAUL, *Le développement de l'éthique sociale dans l'œcuménisme*, p. 91 en *L'éthique sociale chrétienne dans un monde en transformation*, t. I, Labor et Fides, Genève 1966, p. 90-98.

⁴ Citado por THILS, GUSTAVE, *Historia doctrinal del movimiento ecuménico*, Rialp, Madrid 1965, p. 22.

Esta convicción, tal vez necesaria en un primer momento de reticencias dogmáticas entre las iglesias separadas, se ha manifestado más tarde como una frase muy ambigua y, en el fondo, falsa. Lo que realmente divide a los cristianos y a diversos grupos en el interior de cada iglesia no son tanto las formulaciones dogmáticas cuanto sus consecuencias, sobre todo a nivel de acción política concreta y a nivel de soluciones dadas a los problemas económicos y sociales. En este sentido, cada vez parece más claro que la división de las iglesias se debe, en gran parte, a los llamados «factores no-teológicos». Esta constatación, que puede parecer una esperanza, añade de hecho dificultades complementarias al proceso de la unidad. Sin llegar a decir que los problemas ideológicos o los diversos intereses no-teológicos fundamentan la división de los cristianos, hay que afirmar que constituyen, por lo menos, una de las fuerzas decisivas en el momento de mantener tales separaciones.

La Conferencia de Oxford (1937). La necesidad de una mayor profundización teológica y ética que sirviera de norma de conducta a las iglesias se puso de manifiesto una vez más en la conferencia de Oxford ante las dificultades del tema estudiado: «La Iglesia, la Nación y el Estado».

Uno de los principales protagonistas de esta conferencia, J. H. Oldham, es también el inspirador de los llamados «axiomas medios», es decir, principios generales provisionales para la acción, situados entre los principios sacados del Sermón del Monte (Regla de Oro) y la ética personal de salvación que desconfía de los «programas sociales cristianos». Esta postura, más contextual, más profética y que busca dar una respuesta a la acción de Dios en la historia, ha dominado el pensamiento ecuménico hasta la Asamblea de Amsterdam-1948 y su concepto de «Sociedad Responsable».

Por otra parte, ante un mundo desquiciado por la propaganda bélica y racista y por el carácter irreversible de los intereses políticos, Oxford acentúa la necesidad de potenciar la autocomprensión de la iglesia —que la iglesia sea iglesia, se decía— como única posibilidad para ejercer desde su ámbito propio la responsabilidad religiosa y social. Así, esta conferencia descubre a nivel ecuménico el valor de la denuncia profética ante una nueva situación de caos y de enfrentamiento bélico.

Por desgracia, Oxford manifiesta también la impotencia de las iglesias para modificar la carrera de los armamentos y, en definitiva, para detener la guerra que se avecina.

Tal impotencia, demostrada siempre que la iglesia trata de oponerse a intereses reales de tipo económico y militar, obliga a reflexionar sobre el papel de la iglesia en la sociedad. ¿Debe la iglesia limitarse a dar un testimonio marginal? ¿Basta una postura «confesante» sin influjo real en la marcha del mundo? ¿Cuál es el pretendido «poder» de la iglesia y de los cristianos? ¿Hasta qué punto los cristianos *transforman realmente* la sociedad en la que viven? Una visión espiritualista acentuará más el carácter profético y de denuncia que, como se vio en la época nazi, tiene necesariamente un carácter martirial⁵. Otros, y el movimiento ecuménico en su conjunto, buscarán un cambio real en las estructuras «impías de este mundo», acentuando de un modo posibilista la responsabilidad individual y colectiva de las iglesias. La posguerra y la urgente necesidad de reconstrucción material y moral de Europa han favorecido más esta última postura.

II. LA CONFERENCIA SOBRE «IGLESIA Y SOCIEDAD» (Ginebra-1966)

La primera conferencia mundial sobre «Iglesia y Sociedad», celebrada en Ginebra el año 1966, constituye sin duda alguna uno de los momentos más importantes dentro del proceso de reflexión sobre el papel de la iglesia en la sociedad. Con el fin de valorar mejor su importancia dentro del proceso que analizamos, hablaremos primero del concepto de «Sociedad Responsable» y del estudio teológico «Dios en la Naturaleza y en la Historia», ya que estos dos temas representan estadios previos esenciales a la síntesis lograda en Ginebra.

A) EL CONCEPTO DE SOCIEDAD RESPONSABLE

La evolución de «Fe y Constitución» y de «Vida y Acción» se consolida con la fundación del Consejo Mundial de Iglesias

⁵ El carácter profético y de denuncia unido a la acción transformadora, cfr. KÄSEMANN, ERNST, *Melbourne 1980. Le Règne Eschatologique de Dieu*, en Soepi 14 (1980) 15 s.

en Amsterdam (1948). La primera asamblea general de este nuevo organismo que pretende romper la dinámica de división entre las iglesias y que potencia la eficacia del espíritu cristiano en una Europa en plena reconstrucción después de la guerra y en plena confrontación entre los países capitalistas y los países comunistas, centra sus trabajos en un tema de gran actualidad: «El desorden del hombre y el designio de Dios».

La reflexión ética y política de esta conferencia, que busca establecer un orden social fuera de la alternativa presentada por los modelos capitalistas o marxistas, se fundamenta en la teología de la Alianza que considera al hombre responsable ante Dios y ante la sociedad. Esta idea teológica recibe una formulación más operativa en el concepto de «*sociedad responsable*», que trata de evitar la excesiva libertad individualista del capitalismo y el anonimato colectivista del comunismo. Esta «sociedad responsable» sería ante todo la expresión de un humanismo de dimensión mundial, de acuerdo con las exigencias últimas del mandamiento del amor al prójimo, es decir, de acuerdo con la fe y la praxis cristiana. Su definición puede concretarse con estas palabras:

El hombre ha sido creado libre y llamado a vivir como un ser libre, responsable ante Dios y ante su prójimo. Toda tendencia del estado o de la sociedad para impedir al hombre a obrar con plena responsabilidad señala la negación del designio de Dios y de su obra de redención. Una sociedad responsable es aquella en la que la libertad consiste para el hombre en aceptar sus responsabilidades en el dominio de la justicia y del orden público, y en la que los detectores de la autoridad pública o del poder económico saben que deberán responder delante de Dios y delante de aquellos cuyo bienestar depende del uso que han hecho de su cargo... Para que una sociedad tenga conciencia de sus responsabilidades en la situación actual es necesario que el pueblo tenga la libertad para controlar su gobierno, criticarlo y cambiarlo si así lo quiere; es necesario que la autoridad sea establecida por la ley y por la tradición, y distribuirla lo más ampliamente posible en toda la colectividad. La justicia económica y la igualdad de posibilidades para cada uno deben ser garantizados a todos los miembros de la sociedad ⁶.

⁶ Cfr. *L'éthique sociale chrétienne dans un monde en transformation*, t. I, p. 95.

Esta idea y su progresiva evolución constituye, sin duda alguna, «el concepto central de la doctrina del Consejo Ecu­ménico»⁷.

B) «DIOS EN LA NATURALEZA Y EN LA HISTORIA»

Además del concepto de «sociedad responsable», la ética ecuménica recupera un tema teológico de gran importancia: la presencia y la acción de Dios en la historia de los hombres. Este estudio, cuyos orígenes se sitúan en la IV Conferencia de Fe y Constitución de Montreal (1963), resume una serie de trabajos⁸ que culminan con la publicación de este estudio, presentado en la comisión de Fe y Constitución reunida en Bristol, el año 1967. Quiere decir esto que las ideas que expon­dremos influyen ya de modo evidente en la primera asamblea general de «Iglesia y Sociedad».

La reflexión comienza con una constatación importante:

Sin haberlo querido deliberadamente, el hombre moderno se en­cuentra comprometido en una experiencia y una concepción nuevas de la naturaleza y de la historia⁹.

En esencia, este cambio consiste en ver la realidad de modo dinámico, integrando armónicamente tanto la naturaleza como la historia de los hombres en una unidad más profunda y mis­teriosa. El sentido teológico de este proceso histórico —o de la historia universal— necesita un tratamiento específico, tanto por las posibilidades éticas que encierra como por la urgencia de los problemas a los que la humanidad debe hacer frente.

En primer lugar, hay que constatar que la fe de Israel mues­tra de modo claro en todo el AT que Dios se ha hecho conocer en ciertos sucesos decisivos de la historia. Pero al mismo tiem­po, la experiencia de la teología política de los Cristianos Ale­manes y los mismos excesos nazis, apoyados en una cierta con­cepción de los «órdenes de la creación», ha bloqueado durante años una mayor profundización de la teología de la creación y de la historia. Por ello, este documento, que plantea y ad-

⁷ DUMAS, ANDRÉ, *La pensée sociale du Conseil Oecumenique des Egli­ses de 1925 à 1966*: Church Alert 17 (1977) 11.

⁸ Cfr. *Dieu dans la nature et l'histoire*, prólogo. En *Nouveauté dans l'oecumenisme*, Les presses de Taizé, 1968, p. 8-51.

⁹ *Ibid.*, p. 9.

mite en forma clara esta presencia de Dios y que busca una mayor conexión cristológica entre la creación y la redención, constituye una novedad importante y un avance positivo.

Dentro de esta perspectiva es importante definir de nuevo términos como «naturaleza», «creación», «mundo», «universo», «historia» (cap. IV) y ver las afinidades y diferencias entre la cosmología bíblica y la cosmología moderna (cap. V). Los nuevos planteamientos de las relaciones «fe-ciencia» que se desarrollan en la conferencia de Cambridge (1979) encuentran también aquí modelos y reflexiones teológicas importantes (cfr. cap. IX: «Fe cristiana y técnica»).

Otra línea de reflexión que se desarrollará paulatinamente hacia una formulación más clara de la responsabilidad ecológica del individuo y de la sociedad se encuentra en el cap. VI, que analiza las relaciones esenciales entre la naturaleza y el hombre¹⁰. Se incluyen también aquí consideraciones sobre «la naturaleza, el hombre, el pecado y la tragedia» (cap. VII) que profundizan los aspectos «profundamente oscuros» de la acción de Dios, señalando una dimensión religiosa y trágica, tanto en la naturaleza como en la historia, que nunca hay que olvidar.

La historia humana —siguiendo las ideas fundamentales de Génesis 2-11, de Isaías, del segundo Zacarías, de Jonás y del NT— debe partir del hecho de que la humanidad es un todo: naturaleza común, problemas comunes (pecado, sufrimiento, muerte), futuro común (el Reino de Dios para toda nación, todo pueblo y toda lengua, la unificación de todas las cosas en Cristo), una vocación común (a la fe, a la esperanza y al amor). Así, «tarde o temprano, la historia de Dios debe dar nacimiento a la idea de historia universal, en el sentido de que todos los grupos, tribus, naciones, imperios, razas y clases están comprometidos en una misma y única historia»¹¹.

Por otra parte, la conciencia creciente de estar todos comprometidos en una única historia tiene un sentido y un peso ético evidente. Los hombres están llamados a reaccionar contra toda forma de discriminación social, racial y económica

¹⁰ Los títulos son significativos: «el hombre es un elemento de la naturaleza»; «el hombre es alimentado por la naturaleza»; «el hombre es amenazado y puesto en cuestión por la naturaleza»; «el hombre está modelado por la naturaleza»; «el hombre dirige y transforma la naturaleza»; «el hombre es señor de la naturaleza»; «el sentido de la naturaleza sobrepasa la comprensión del hombre»: *Ibid.*, p. 25-29.

¹¹ *Ibid.*, p. 40.

y a combatir con todas sus fuerzas por la paz mundial y la cooperación universal. Además, la progresiva concienciación de que la unidad de las iglesias debe ponerse en contacto con la unidad de la humanidad tiene aquí un fundamento válido y claro:

Hoy más que nunca —se dice— las iglesias están intimadas a unirse, porque el mundo tiene necesidad del testimonio y del servicio único de la iglesia. Únicamente la iglesia unida puede ser el interlocutor válido para el mundo único¹².

Un punto difícil está en la conexión de la unidad de la humanidad con el hecho único y universal de la redención de Cristo. El sentido y el fin de la historia universal y, sobre todo, el sentido y el valor de un suceso concreto o de una política concreta siempre tiene un matiz ambiguo que debe incluir «la continuidad» de la acción de Dios, pero también la «discontinuidad». Por una parte, hay que decir que «Dios prosigue su obra de juicio y de salvación a escala mundial»¹³ y que «todo lo que se haga por desarrollar la libertad, la humanidad, el amor en el mundo, conforme a los planes de Dios, tiene una función de continuidad»¹⁴. Por otra, la discontinuidad —la gran crisis de la muerte— nos dice que «el reino vendrá únicamente a través de la profunda crisis del juicio divino»¹⁵.

Ya más en concreto, se constata una vez más la dualidad de posibilidades ante la necesidad de interpretar esta presencia de Dios. Unos afirman taxativamente esta posibilidad y ven la necesidad de establecer unos criterios claros de análisis de «los signos de los tiempos». Otros, fuera del hecho único de Cristo, no ven otros signos seguros de esta presencia misteriosa. Los peligros de ambas tendencias también son claros. Por un lado, la apatía, el pietismo inoperante, la falta de compromiso por la justicia, un cristianismo «puro», pero descarnado de la realidad doliente del mundo; pero, por otro lado, es evidente «que la historia de todas las interpretaciones de los signos de los tiempos obliga a reflexionar muy seriamente»¹⁶, porque con ello se han justificado todas las ideologías y todas las opresiones.

¹² *Ibid.*, p. 40s.

¹³ *Ibid.*, p. 42.

¹⁴ *Ibid.*, p. 45.

¹⁵ *Ibid.*, p. 47.

¹⁶ *Ibid.*, p. 48.

Con todo, podemos decir que:

Creemos que el secreto supremo de nuestro mundo es el doble misterio de la cruz y de la resurrección. Los cristianos están llamados a una vida de servicio, de sufrimiento y de resistencia que participa de la última realidad de la Cruz y de la Resurrección. Así, están obligados a correr el riesgo de interpretar sus situaciones históricas en la medida en que esto sea necesario para su compromiso¹⁷.

Y en concreto, esto significa:

Dios nos llama a tomar decisiones, clarificadas por la venida de su Reino, contra el hambre, el sufrimiento, la pobreza, la discriminación y la opresión, y en favor de la prosperidad, de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad.

El cristiano debe saber reconocer por sí mismo dónde actúan las fuerzas del Espíritu para unirse a ellas; y dónde hacen estragos las fuerzas del mal, para resistirlas¹⁸.

Estas afirmaciones plantean directamente el problema de los criterios de discernimiento y los modos concretos de acción en un mundo transformado rápidamente por todo tipo de revoluciones culturales, políticas, sociales y técnicas. Clarificar este amplio campo de relaciones entre la iglesia y la sociedad, entre el cristiano individual y las situaciones concretas de nuestro mundo, éste será el ambicioso proyecto de Ginebra-1966.

C) LA CONFERENCIA SOBRE «IGLESIA Y SOCIEDAD» (Ginebra 1966)

La conferencia mundial sobre «Iglesia y Sociedad», tenida en Ginebra en 1966, supone un notable avance en la concienciación de los problemas *reales* de la humanidad y una orientación muy lúcida, tanto para los cristianos tomados individualmente como para las iglesias como cuerpos sociales que no pueden eludir sus responsabilidades políticas.

La conferencia está dominada por la descripción del nuevo contexto mundial que se centra en las potencialidades de las revoluciones científicas y tecnológicas; en el dinamismo po-

¹⁷ *Ibid.*, p. 48.

¹⁸ *Ibid.*, p. 49.

lítico y económico de las nuevas naciones; en la búsqueda de una nueva moral para las nuevas sociedades y en el papel de la teología en las revoluciones sociales de nuestro tiempo¹⁹.

Ante esta situación, caracterizada por la realidad de la «revolución» y por los cambios radicales operados en la sociedad, las iglesias buscan *los criterios de discernimiento* que puedan orientar la conciencia cristiana y la búsqueda de la presencia de Dios en medio de estos cambios. Tales criterios deben tener siempre en cuenta la relatividad de las estructuras, la esperanza en el triunfo de Cristo, el discernimiento de las situaciones que incluyen siempre una dinámica del bien y una dinámica del mal y, por último, la ejemplaridad de la iglesia y del cristiano, llamados al compromiso²⁰.

La conferencia divide su trabajo en cuatro secciones, de acuerdo con los grandes problemas analizados: 1. El desarrollo económico en una perspectiva mundial; 2. La naturaleza y la función del estado en una época revolucionaria; 3. Estructuras de cooperación internacional, y 4. El hombre y la comunidad en las estructuras en transformación.

Aquí, dada la imposibilidad de ofrecer ampliamente todos los temas tratados, nos detendremos en un aspecto de especial importancia para concretar en lo posible las relaciones entre la iglesia y la sociedad desde esta perspectiva ecuménica. Así, dentro de la sección segunda, sobre «la naturaleza y la función del estado en una época revolucionaria», se analizan de modo especial las dificultades y el sentido de *la participación responsable en la vida política*²¹.

1. Necesidad y ambigüedad de la participación política

Los cristianos han sido llamados por Dios a cumplir una misión en el mundo, y la obediencia a este llamamiento significa plena participación en la vida del mundo²².

¹⁹ Para una descripción detallada de este contexto mundial, cfr. VALL, HÉCTOR, *El dinamismo ecuménico: la irrupción de los problemas planteados en el mundo*: Boletín Informativo del Secretariado de la C. E. de Relaciones Interconfesionales 6 (1978) 3-17.

²⁰ *Ibid.*, p. 13-15.

²¹ *Los cristianos en las revoluciones técnicas y sociales de nuestro tiempo. Documentos de la conferencia mundial sobre Iglesia y Sociedad*, Sal Terrae, Santander 1971, p. 135-151 y 311-317.

²² *Ibid.*, p. 135, n.º 66.

Esta misión es la de procurar el bienestar temporal de los hombres. Es decir, se trata de cumplir las exigencias de la caridad y del amor efectivos. Por lo mismo, toda tentación de escapismo y todo pietismo individualista debe ser evitado. Por otra parte, únicamente procurar la mejoría de los individuos como medio para mejorar la sociedad se ha manifestado una utopía. «Los cristianos han de interesarse tanto en las estructuras de la sociedad como por las cualidades morales de los individuos.» Además, todo compromiso debe transformarse en una participación consciente y responsable en la medida en que cada situación lo permita. «Este imperativo rechaza la comprensión de la vida cristiana como 'alejamiento del mundo', o de la concepción de la vida política como una 'esfera inadecuada' para la presencia cristiana.»

Con todo, es evidente que toda participación comporta fuertes ambigüedades éticas y hace aparecer fuertes tensiones en la conciencia individual y en la misma comunidad cristiana. En situaciones concretas aparecerán con frecuencia graves conflictos de valor y de fidelidad. Otras veces, la misma dificultad del problema hace difícil ver la solución justa. Por ello es importante que los cristianos y las iglesias reconozcan plenamente la existencia de estos dilemas éticos. La norma de conducta puede ser, en tales casos, muy difícil de concretar, ya que «no existe un conjunto de normas universalmente válidas que ofrezca una respuesta inmediata a estos dilemas, ni tampoco la solución puede encontrarse mediante una simple aplicación de principios abstractos a situaciones concretas».

El texto está de acuerdo en que debe iluminarse cada situación concreta a la luz de la Escritura, de la historia del cristianismo, de las experiencias cristianas contemporáneas y del conocimiento de las ciencias sociales y otras disciplinas. «A la luz de todo ello, el deber del cristiano es ser obediente a lo que él entienda ser la voluntad de Dios en su situación particular.» Es decir, en buena ética protestante, la responsabilidad última estará siempre en la propia conciencia.

2. *Formas de participación política de la iglesia*

a) *La iglesia en cuanto organización.*—Si es verdad que la iglesia en cuanto tal no puede eludir las cuestiones políticas, hay que evitar cuidadosamente ciertos errores pasados y, tal

vez, presentes. Así, por ejemplo, hay que criticar una unión con el «status quo» que impida todo cambio necesario. Muchas veces las iglesias han cedido simplemente a la tentación de cultivar las estructuras sociales en las que están confortablemente instaladas, descuidando de este modo las necesidades del presente y del porvenir. A veces, las iglesias han caído en el error teológico de identificar las estructuras existentes con un orden eterno y divino, ignorando el carácter dinámico de Dios tal y como se revela en la Escritura. Finalmente, las iglesias tienen con frecuencia miedo a una controversia que divide las opiniones, prefiriendo una falsa unidad en el silencio y el equívoco.

Aparte de estas críticas, se insiste taxativamente en que la iglesia debe asumir sus responsabilidades en la vida política, permaneciendo eso sí plenamente consciente de sus límites y de sus posibilidades de error. Como exigencia negativa se rechaza la constitución de un partido político adicto y el abuso de la política para buscar privilegios o ventajas. De un modo directo, la iglesia debe, en las tensiones del mundo moderno, pronunciar una palabra profética en favor de la dignidad humana, de los derechos y del bienestar del hombre, cuando las circunstancias lo exijan o cuando en asuntos legislativos las relaciones humanas fundamentales estén implicadas. Un capítulo importante de la actividad política de la iglesia será con frecuencia la de transmitir la gracia del perdón y de la reconciliación.

Toda acción política de la iglesia debería reflejar estas características: adquirir la competencia necesaria en las cuestiones en litigio; escoger con cuidado los objetivos y las estrategias «que revelen una firme preocupación por el hombre»; «ser sensible a la lucha en pro de la dignidad humana en todo el mundo, y tratar que su testimonio se relacione con esa lucha»; por último, «interceder constantemente en oración por aquellos que llevan el peso de las funciones públicas»²³.

b) *La participación del cristiano como individuo.*—La afirmación general de que el cristiano no expresa plenamente su responsabilidad política con el simple hecho de votar, implica el reconocimiento de una vocación política especial. Estas personas pueden verse obligadas a tomar decisiones que la iglesia

²³ *Ibid.*, p. 137-139, n.º 69-73.

no puede tomar en cuanto tal o que «por falta de unanimidad entre sus miembros no puede suscribir».

Como elemento nuevo, se subraya la situación de muchos cristianos que se encuentran de hecho aliados a no creyentes. En este caso se debe respetar la integridad y los objetivos de estas personas. Con frecuencia deberá mantener un compromiso, «pero debe permanecer atento a que ninguno de esos necesarios compromisos le lleve de manera imperceptible a estar apoyando la injusticia». En el seno de las ambigüedades políticas, el cristiano se esfuerza en descubrir cómo puede participar de modo responsable y eficaz en la vida pública de su país. La iglesia, por su parte, «deberá reconocer su libertad personal y respetar su derecho a determinar en qué punto se encuentra ya amenazada su integridad personal». Se insiste, por último, en que el cristiano debe aportar la gracia del perdón y de la reconciliación en las tensiones de la vida política²⁴.

3. Problemas especiales de la participación política

a) *Constitucionalidad*²⁵.—Los cristianos son llamados a desarrollar su acción política en el cuadro de las disposiciones legales de un sistema cuando: a) La vida nacional está fundada en una constitución que garantiza claramente los derechos del hombre y su dignidad tal como los entiende la fe cristiana y el consenso universal (Declaración de los Derechos Humanos de la O.N.U.); b) Cuando la legislación está de acuerdo con esta constitución; c) Y el poder se ejerce de manera que esta legislación sea eficaz, y d) Existen mecanismos para una modificación y mejoramiento periódicos.

Sin embargo, existen situaciones políticas en las que: a) «Las constituciones no ofrecen garantías adecuadas; b) La legislación no se conforma a menudo a la constitución; c) La estructura de poder neutraliza una constitución y legislación esencialmente buenas; d) no existe ningún mecanismo adecuado para un cambio efectivo o una corrección del sistema dentro de un plazo razonable».

²⁴ *Ibid.*, p. 139-142, n.º 74-79.

²⁵ *Ibid.*, p. 142-144, n.º 81-82.

Así, teniendo en cuenta estas situaciones políticas y legales, se puede afirmar:

En muchos casos donde la legislación viola una constitución aceptable, y no se dispone de medios capaces de actuar rápidamente para remediar legalmente la situación, el cristiano puede sentir que su deber es la desobediencia civil (huelgas de brazos caídos, desobediencia pasiva o violación deliberada de las leyes). En los casos en que la constitución misma es inadecuada, la tarea del cristiano es actuar para corregirla en busca de más firmes garantías para los derechos humanos. Cuando estos cambios resultan imposibles, el cristiano puede llegar a la conclusión de que no hay otra alternativa sino violar la constitución, a fin de que pueda surgir otra mejor.

La dificultad, ya en concreto, será siempre tomar una decisión ética en una situación determinada. En todo caso, existe una jerarquía de valores que siempre hay que salvar: derechos humanos, constitución, legislación. Pero, en último término, «este tipo de decisiones sólo puede tomarse en relación con cada situación específica por aquellos que se encuentran dentro de la misma, plenamente conscientes de sus posibles consecuencias. La iglesia no debe separar de su comunidad a los cristianos que llegan a tales decisiones».

b) *No-violencia y violencia*²⁶.—La participación cristiana en la vida política supone un desafío contra todos los sistemas injustos que atentan contra los derechos humanos. La lucha contra ellos plantea la cuestión capital de *los métodos de oposición* que un cristiano puede justamente emplear.

La necesaria graduación obliga, ante todo, a buscar los medios pacíficos y no violentos. «Aun en las circunstancias más adversas, el cristiano se distingue por su persistente ataque al mal a través de los medios no-violentos.» Algunos opinan que este compromiso es absoluto, y su testimonio debe ser respetado²⁷.

Sin embargo, hay que tener en cuenta que existe una violencia escondida, una «*violencia blanca*», prácticamente inevitable en todos los sistemas políticos. Por consiguiente, la cuestión se plantea frecuentemente en estos términos: se trata de «*decidir si la violencia que provoca derramamiento de sangre*

²⁶ *Ibid.*, p. 144-146, n.º 83-85.

²⁷ Esta postura es parecida a la adoptada en la Conferencia de Medellín y a la doctrina general católica de nuestros días.

en las revoluciones organizadas no constituye acaso un mal menor frente a esa otra forma de violencia que, si bien no tiene carácter sangriento, condena al conjunto de la población a una desesperación permanente».

Ante esta situación se señalan tres posturas de diversos grupos cristianos:

1. «Hay cristianos que, efectivamente, *han participado* en procesos revolucionarios que dieron lugar necesariamente a la violencia y significaron un desafío a la ley, y que con inquieta conciencia buscan la comprensión y el consejo de la iglesia.
2. Otros cristianos *rehúsan* este tipo de acción con conciencia igualmente intranquila.
3. Otros, en fin, se hallan satisfechos en tanto '*la ley y el orden*' prevalezcan.»

¿Cómo juzgar esta situación real? El informe es taxativo: «No puede afirmarse que la única posición que el cristiano debe mantener es la no-violencia absoluta.» Existen, ciertamente, situaciones en las que los cristianos pueden verse obligados al uso de la violencia. Es preciso, con todo, considerar la violencia como «el último recurso», *únicamente justificado ante situaciones realmente extremas.*

La dificultad, evidentemente, estará en definir cuándo se da «una situación extrema». Como se ha dicho antes, parece que sólo pueden valorar esta situación quienes realmente la padecen. Pero, ¿quién puede decidir si tal juicio está de hecho justificado? ¿Cómo valorar la relación entre «mal menor» y «revolución violenta»? ¿Cómo valorar la proporción de «un riesgo aceptable»?

Preguntas imposibles de responder de un modo teórico. La conferencia de Ginebra se esfuerza, por lo mismo, en señalar al menos algunas *normas objetivas* que limiten el peligro de la pura subjetividad y del romanticismo revolucionario.

En primer lugar, el uso de la violencia debe considerarse como «*último recurso*», solamente válido en situaciones extremas y después de haber intentado otros medios. El uso de la violencia «*exige una rigurosa definición* de los fines a los que se consagra y un *claro reconocimiento de los males que le son*

inherentes». Y debe ser siempre atemperada por la misericordia. Finalmente, hay que reconocer que no hay garantía alguna de que los resultados prácticos serán los pretendidos. En ningún modo es cierto que la violencia, una vez desatada, será dominada y controlada por aquellos que han tomado esta iniciativa. El realismo histórico obliga a desconfiar de todo proceso iniciado con violencia.

Finalmente, se apela a «determinados principios éticos fundamentales que deben ponerse en relación creadora con las situaciones específicas en las que un cristiano se encuentra. La decisión suprema deberá brotar de la síntesis de estos dos elementos».

Estos principios generales estarán en la línea del concepto de «sociedad responsable» y de todo lo dicho sobre la acción de Dios en la historia. También habrá de considerarse el *consensus histórico relativo* de lo que es éticamente necesario en una situación determinada.

4. *Acción de la iglesia en la sociedad*

Después de dedicar todo un apartado a la defensa de los derechos de las minorías, de los grupos oprimidos, de la libertad religiosa y de los derechos humanos fundamentales, el informe de la sección II concluye con una serie de acuerdos sobre el valor, los límites y la finalidad del estado. Se pide, además, a los cristianos que viven en el estado que busquen ejercer su vocación como un ministerio de reconciliación, aunque nunca a expensas de la justicia. «Creemos también que la preocupación fundamental del cristiano en la sociedad es siempre por los débiles y los oprimidos»²⁸.

Así pues, la iglesia y los cristianos viven en solidaridad con las necesidades del mundo y comparten las mismas responsabilidades. Como resultado final y dentro de las normas de acción de la iglesia en la sociedad, la conferencia de Ginebra propone a las iglesias las siguientes líneas directrices:

1. El alivio del sufrimiento humano y la creación de una vida mejor para todos: he ahí las tareas principales de la comunidad cristiana. Entre ellas se cuenta el esfuerzo enérgico para eliminar las causas sociales del sufrimiento, así como también la preocupación por las víctimas de la injusticia y de la desgracia.

²⁸ *Ibid.*, p. 149, n.º 93.

2. El empeño por las justas relaciones en la sociedad es parte del servicio de simpatía e identificación compasiva. La pasión por la igualdad en las estructuras políticas, sociales y económicas tiene no sólo función preventiva, sino también curativa.

3. La planificación y actuación ecuménica corporativa son muy de desear, cuando se afrontan los problemas del sufrimiento y de la injusticia. La comunidad cristiana se fortalece por el común servicio de la acción. Nos alegramos de que esto pueda hacerse cada vez más en todas las partes de la iglesia (incluidos los católicos romanos).

4. Con otros grupos de la sociedad habría que establecer una colaboración, cuando se trazan programas para acciones que consideran las necesidades humanas y la injusticia como objetivos de interés primordial.

5. Las iglesias deben tomar la iniciativa de reunir a los hombres y mujeres de toda la sociedad para dilucidar problemas de responsabilidad social que les atañen. Los especialistas en varios sectores de los problemas de la vida social tienen raras veces la oportunidad de reflexionar en común acerca de la manera de hacer frente a estos problemas. Estos especialistas deberían ser convocados por la iglesia, para que después regresasen cada uno a su puesto para trabajar en estos problemas de estructura social.

6. La iglesia debería fomentar la preparación de sus miembros para cooperar responsablemente como ciudadanos. Debe apoyar a los laicos que se hallan en lucha crítica por los valores humanos en el campo de la batalla de la vida pública. Además, la ética social cristiana debería recibir más tiempo y atención en los estudios teológicos realizados por laicos y teólogos, y debería formar parte integrante de toda instrucción cristiana.

7. Las estructuras más viables de la acción cristiana parecen brotar de situaciones en las que la necesidad sentida, el apoyo por parte de la comunidad cristiana y una buena dirección coinciden juntas, y en las que el Espíritu Santo actúa. Por eso, no es posible señalar de antemano esquemas útiles que prescriban la forma cómo la iglesia debe actuar en situaciones específicas.

8. Es de imperativa necesidad que el Consejo Mundial de Iglesias desarrolle un análisis sistemático y detallado de los diversos intentos de la iglesia por vivir en la palestra de la vida pública, de tal suerte que los resultados puedan conocerse habitualmente en muchos países. Tan sólo mediante estudios cuidadosos de casos particulares que tienen connotación ecuménica, comenzaremos a aprender unos de otros.

9. El hecho de que la sociedad se mantenga por medio del orden jurídico, las instituciones y el poder coercitivo, así como también por la fidelidad y el amor, es un hecho que no debe ser desatendido por las iglesias. Si la comunidad cristiana quiere vivir conforme a su fe, en medio de la comunidad universal: entonces debe volcar su peso sobre la balanza de los oprimidos. Sin embargo, el poder de la iglesia y su testimonio no debe utilizarse para elevar su propio prestigio y su seguridad. El poder más elo-

cuenta de la iglesia reside en su vulnerabilidad y en su prontitud para arriestar su reputación, su riqueza, su posición social e incluso su vida, en favor de los necesitados y de los pobres²⁹.

III. EN BÚSQUEDA DE UNA NUEVA SOCIEDAD

A) LOS PROBLEMAS PLANTEADOS EN EL MUNDO

La conferencia mundial de Iglesia y Sociedad ha sido, a juicio de muchos, un acontecimiento que ha marcado la historia del pensamiento social ecuménico³⁰. Sus líneas fundamentales reflejan plenamente las preocupaciones de un mundo cada vez más consciente de sus dificultades y, al mismo tiempo, la esperanza positiva de las iglesias para contribuir a la solución de estos problemas. Como temas ya definitivamente integrados en la ética ecuménica hay que señalar la insistencia en apoyar la idea de «la sociedad mundial consciente de sus responsabilidades» (Visser't Hooft); la convicción de que la justicia y el desarrollo de los pueblos no son cuestiones meramente individuales, sino de tipo estructural, y que los cristianos no deben preocuparse únicamente del «orden establecido», sino también de los cambios radicales que se van sucediendo en las sociedades y en los pueblos. Las palabras «desarrollo», «estructuras», «revolución», etc., reflejan el impacto de la realidad del mundo en la conciencia ética de las iglesias.

Hay que señalar como dato significativo que la gravedad y la urgencia de estos problemas ha condicionado progresivamente no sólo la reflexión de «Iglesia y Sociedad» (heredera de «Vida y Acción»), sino también la reflexión dogmática de «Fe y Constitución», del Consejo Mundial de Misiones y las mismas asambleas generales del C.E.I.

Así, el profesor J. M. Lochman, introduciendo el tema 3 de la asamblea general de Upsala (1968), sobre «el desarrollo económico y social del mundo», es explícito: «Al enfrentarnos con el problema de la justicia económica y social del mundo, nos enfrentamos con un problema ecuménico central de nuestros

²⁹ *Ibid.*, p. 313-315.

³⁰ LOCHMAN, JAN MILIC, *Aspects de la pensée sociale au sein du Conseil oecuménique des Eglises depuis 1966*: Church Alert 18 (1978) 2-8.

días... que afecta toda la tierra habitada»³¹. Por ello, en el informe adoptado por la misma asamblea se subraya con energía:

La iglesia está llamada a trabajar por la creación de una sociedad responsable a escala mundial, y a exhortar tanto a los hombres como a las naciones al arrepentimiento. El sentirse satisfecho de sí mismo ante las necesidades acuciantes del mundo *es ser culpable de herejía* en nuestra práctica de vivir³².

Por último, el mensaje final de la asamblea general de Upsala recoge también esta misma realidad inquietante:

Hemos oído el clamor de los que ansian la paz; de los hambrientos y explotados que piden paz y justicia; de las víctimas de la discriminación que reclaman dignidad humana; y de los millones de personas —cada vez más numerosas— que buscan el sentido de la vida³³.

Todas estas palabras y otras igualmente explícitas indican que el problema de la unidad de las iglesias no puede separarse por más tiempo del drama mucho más trágico de las injusticias, del hambre, de la guerra, del subdesarrollo, del analfabetismo, del racismo, de la explotación del hombre por el hombre. El mundo está unificado en el sufrimiento humano. Las iglesias deben considerar su propia unidad bajo la luz de los problemas planteados en el mundo.

La conferencia de «Fe y Constitución» de Lovaina (1971) recoge este desafío para la iglesia y para la teología. El tema de estudio es ya significativo de esta tendencia: «Una iglesia unida en un mundo unificado». Las cinco secciones de estudio plantean el problema de la unidad eclesial bajo la luz de estos problemas ya señalados: el combate por la justicia social, el encuentro con las religiones actuales, la lucha contra el racismo, los marginados de la sociedad, las diferencias de cultura. El resultado final señala un nuevo método de reflexión teológica: la unidad de la iglesia debe considerarse bajo la exigencia más amplia de la unidad de la humanidad; hay que utilizar métodos «inter-disciplinarios» (teología y ciencias humanas y sociales); la unidad —como la justicia— es un «proceso» que nunca debe interrumpirse.

³¹ *Upsala 1968. Informes, declaraciones y alocuciones*: Sígueme, Salamanca 1966, p. 91.

³² *Ibid.*, p. 119.

³³ *Ibid.*, p. 17.

Las mismas preocupaciones aparecen en la conferencia del Consejo Internacional de Misiones (Bangkok 1972-73) sobre un tema tan conflictivo como «La salvación del mundo, hoy». La salvación —se dice— no puede estar al margen de los problemas reales planteados en el mundo. No es admisible una salvación enteramente «vertical» ni enteramente «horizontal», sino que esta realidad salvífica debe abarcar el hombre en su totalidad, en su contexto, en su cultura, en sus necesidades físicas y espirituales. La salvación «es una realidad totalizante»⁸⁴.

Por último, podemos citar la V asamblea general del C.E.I., celebrada en Nairobi en 1975, cuya sección VI, sobre «el desarrollo humano: ambigüedad del poder, tecnología y cualidad de vida», recoge esta misma temática cuando afirma:

Existen cuatro elementos poderosos y revolucionarios que afectarán el proceso de cambio en la próxima década. Ellos son:

1. Las exigencias de los dos tercios de la población del mundo;
2. Los problemas de alimento y de ecología que amenazan a las generaciones presentes y futuras;
3. El abuso de poder y la lucha de los sin-poder;
4. La incuestionabilidad de las sociedades ricas, orientadas al crecimiento, y las consecuencias de esto para el resto de la humanidad⁸⁵.

El acento ha ido cambiando. Nairobi ha dejado el relativo optimismo de Ginebra-1966 y aparece ya el tema de la crisis actual y la necesidad de un cambio en nuestras concepciones de la sociedad y en nuestros criterios de discernimiento. El tomar en serio los problemas que afectan al mundo obliga también a un cambio de perspectivas, de responsabilidades y de prioridades.

B) «EN BÚSQUEDA DE UNA NUEVA SOCIEDAD»

Como ejemplo concreto de esta nueva exigencia ética que recoge todo lo dicho anteriormente, debemos presentar brevemente el proyecto de SODEPAX «en búsqueda de una nueva

⁸⁴ MATABOSCH, ANTONI, *Liberación humana y unión de las Iglesias. El Consejo Ecuménico entre Upsala y Nairobi (1968-1975)*: Cristiandad, Madrid, p. 148.

⁸⁵ *Breaking Barriers. Nairobi 1975. The Official Report*, p. 120s.

sociedad»³⁶, ya que resume el sentido de la crisis actual y presenta los caminos de acción concreta que progresivamente deberán realizarse.

El punto de partida hay que situarlo en la creciente dificultad de convivencia, en sus razones objetivas y en las consecuencias que de ello se derivan:

El problema de cómo vivir juntos en este pequeño planeta Tierra, nuestro hogar común, se ha vuelto realmente una preocupación fundamental para mucha gente. Análisis recientes muestran que el inquietante contraste entre el mundo pobre (la mayoría) y el rico (la minoría) se está haciendo cada vez mayor, a pesar de la cooperación internacional y de la ayuda al desarrollo. En los últimos años, el problema del rápido agotamiento de los recursos en tierra, agua, aire y materias primas del planeta y la desigual distribución de las disponibilidades de alimento ha ayudado a percibir con mayor profundidad esta grave situación. Un número cada vez mayor de gente está también conmovida por el incremento de la producción y el comercio de armas, por el fortalecimiento de los regímenes militares en muchos países y por los informes sobre violación de los derechos humanos. Aún es más importante el que se está perdiendo la esperanza y en el corazón de muchos, incluso de creyentes, está ganando un sentido de alienación y hasta de cinismo y de apatía³⁷.

Ante estos hechos indiscutibles, tres observaciones: 1. Los pobres y los sin poder ya no aceptan esta situación; 2. La minoría privilegiada no acepta compartir los recursos y el poder; y 3. La conciencia de que «hay que dialogar» sobre esta situación es ya un hecho internacionalmente admitido³⁸. Por otra parte, «muchos expertos concuerdan en que el centro del problema es social y ético y, en último término, religioso»³⁹. Por ello, el concepto de «nueva sociedad» y, por lo tanto, la búsqueda de «nuevos estilos de vida»⁴⁰ no atañe únicamente a las iglesias y a los cristianos, sino a todo hombre responsable, porque lo que está en juego es, precisamente, el por qué del progreso técnico, la cuestión de los fines de la cultura y de la sociedad, la pregunta por los auténticos valores del hombre.

³⁶ *En búsqueda de una nueva sociedad. La participación de los cristianos en la construcción de nuevas relaciones entre los pueblos*, ed. especial en español de Church Alert 8 (1976), de la comisión de SODEPAX.

³⁷ *Ibid.*, p. 1.

³⁸ Algunos de los diálogos en curso, cfr. *Ibid.*, p. 2.

³⁹ *Ibid.*, p. 2.

⁴⁰ El tema «hacia nuevos estilos de vida» fue la sección VI de la Asamblea General de Upsala-1968. Cfr. *O. C.*, p. 193-213.

La dificultad de este nuevo estilo de vida y de esta nueva sociedad aparece al concretar el amplio abanico de temas que aquí se incluyen. El programa de SODEPAX señala las siguientes prioridades:

1. Un nuevo orden económico internacional, que incluye temas como:
 - Comercio internacional;
 - Transferencias de los recursos existentes y reforma monetaria internacional;
 - Ciencia y tecnología;
 - Alimento y agricultura;
 - Industrialización;
 - Cooperación entre los países en desarrollo;
 - Propuestas para la reestructuración de las Naciones Unidas;
2. Pobreza y participación, que incluye temas como:
 - Relación directa entre el enriquecimiento del Norte a expensas del Sur;
 - La oposición entre «poder» y «no poder»;
 - La participación activa de los pobres en su propia liberación;
 - Las causas profundas de la pobreza;
 - ¿Cómo pueden ser las iglesias «agentes de liberación»?
3. Responsabilidad ecológica y utilización de los recursos del mundo:
 - Control de materias primas y agotamiento de las mismas;
 - Valoración del «crecimiento económico ilimitado»;
 - La nueva distribución del poder;
 - El papel de la tecnología.

Esta amplia temática, que de hecho se refiere a todos los puntos conflictivos del actual sistema económico y político del mundo, exige un esfuerzo de realismo y de profundización por parte de las iglesias. Exige, además, pasar de consideraciones individualistas (vgr. en conceptos personalizados de pecado, salvación, amor, justicia) a una nueva ética más operativa a nivel de estructuras y a nivel global. Teológicamente, los temas de la lucha de los pobres⁴¹, del poder transformador de Jesucristo y del Reino de Dios como nueva creación⁴² aparecen como líneas fecundas y realmente operativas.

C) «FE, CIENCIA Y FUTURO» (Cambridge-USA, 1979)

Otro de los momentos álgidos de este cambio de actitudes que conduce a una nueva conciencia ética y a nuevas relaciones entre la iglesia y la sociedad está en la segunda conferencia de «Iglesia y Sociedad», celebrada en el Massachusetts Institute of Technology (MIT), con el tema «*la contribución de la fe, la ciencia y la tecnología en la lucha por una sociedad justa, de participación y ecológicamente responsable*» (en inglés: «The Contribution of Faith, Science and Technology in the Struggle for a Just, Participatory and Sustainable Society»).

La necesidad y la oportunidad de esta conferencia, a la que asistieron 405 científicos de todo el mundo, hay que buscarla simplemente en el cambio experimentado en la situación del mundo a partir de 1970 y en la conciencia de que la ciencia y la tecnología están condicionando totalmente la sociedad en que vivimos ⁴³.

⁴¹ En este punto son importantes los trabajos dirigidos por el Dr. Julio de Santa Ana (Director de la Comisión «on the Churches' Participation in Development-WCC»). Bibliografía en Estudios Eclesiásticos 55 (1980) 148, nota 3.

⁴² En el documento citado antes de SODEPAX, p. 18, aparece una descripción muy interesante del Reino de Dios: «Podemos ya discernir algunos elementos que constituyen el Reino de Dios: el amor (contra el odio), la justicia (contra la injusticia, la violencia y la opresión), la unidad (contra la división), la mayordomía responsable de los bienes (contra el despilfarro irresponsable), etc. La Escritura no preconiza un nuevo conjunto de normas, sino una nueva actitud, que se expresa en un *nuevo estilo de vida*, al tomar en cuenta los derechos de nuestro prójimo, al limitar nuestras propias pretensiones de dominación, de poseer una parte no equitativa, o más de lo que realmente tenemos necesidad, encontramos una *nueva libertad*, fuente de una nueva creatividad. Esto nos ayuda a tener en cuenta un nuevo sentido de la creación y de la redención. Buscamos el designio fundamental de Dios, procurando llegar a un descubrimiento más profundo de otros elementos del Reino de Dios que son también importantes para un nuevo orden mundial.»

⁴³ Ya en el volumen preparatorio de esta conferencia, *Faith, Science and the Future. Preparatory readings for the 1979 Conference of the World Council of Churches, WCC, Ginebra 1978*, aparecen los grandes temas que deberán desarrollarse:

1. The Theological and Ethical Evaluation of Science and Technology, and their World-Views.
2. Energy for the Future.
3. Food, Resources, Environment and Population - Key Areas for Technological judgement and Policy.
4. Science and Technology - Its Distribution and Control.
5. Economic Issues in the Struggle for a Just, Participatory and Sustainable Society.

La situación actual queda descrita con un realismo oscuro y con ribetes apocalípticos. Así, «reuniéndonos en esta conferencia, constatamos la singularidad («the uniqueness») de nuestra situación histórica. La raza humana jamás se ha enfrentado con las oportunidades específicas, las responsabilidades y los peligros que nuestra generación afronta»⁴⁴.

Esta «singularidad» puede concretarse en la adquisición definitiva de una visión unitaria del mundo, en el que todos los problemas están inter-relacionados; en la conciencia del poder constructor y destructor de la ciencia («the cosmic obscenity of weapons of mass annihilation is still with us») ⁴⁵; en la persistencia y agravamiento intolerable de las diferencias entre países ricos y países pobres ⁴⁶; en la creciente crisis ecológica que destruye el medio ambiente ⁴⁷; en la increíble potencia del llamado «military-industrial-scientific-bureaucratic complex» ⁴⁸; en las posibilidades y peligros de la manipulación genética ⁴⁹. Por todo ello, pueden suscribirse las palabras de Vitaly Borovoy ante esta magna asamblea de científicos reunidos en el MIT:

Bajo todos los respectos —no sólo social, económica y ecológicamente, sino también cultural, ideológica y espiritualmente— el mundo contemporáneo está marcado por la crisis. Todo se ha hecho problemático. El mundo ha entrado en un estado líquido. En él ya no existen cuerpos sólidos; interna y externamente está experimentando una era revolucionaria, la era de la anarquía espiritual ⁵⁰.

Por ello, «el problema actual es el problema de la humanidad, el problema de salvar el individuo humano de la desintegración» ⁵¹. O dicho de otra manera, son necesarios nuevos

⁴⁴ *Faith and Science in an Unjust World. Report of the World Council of Churches' Conference on Faith, Science and the Future. Vol. 1: Plenary Presentation; Vol. 2: Reports and Recommendations, WCC, Geneva 1980.* La cita corresponde a Vol. 2, p. 149.

⁴⁵ *Ibid.*, Vol. 1, p. 91.

⁴⁶ *Ibid.*, Vol. 1: «Perspectives in Developing Countries»: p. 154-170. «Economics of the Just and Sustainable Society»: p. 211-230. «A Third World Protest»: p. 372-377.

⁴⁷ *Ibid.*, Vol. 1.: «The Ecological and Moral Necessity for Limiting Economic Growth», por HERMAN E. DALY, p. 212-220.

⁴⁸ *Ibid.*, Vol. 1: «The Role of the State in Technological Development», por THEODOR LEUENBERGER, p. 183-192. También todo el apartado dedicado al problema del desarme, p. 308-326.

⁴⁹ *Ibid.*, Vol. 1.: «The Biological Revolution: the Ethical and Social Issues», p. 263-284.

⁵⁰ *Ibid.*, Vol. 1, p. 80.

⁵¹ *Ibid.*, Vol. 1, p. 84.

planteamientos teológicos y éticos para reflexionar sobre «la naturaleza, la humanidad y Dios». O en formulación más operativa y que corresponde directamente a la finalidad de esta conferencia: debemos luchar por «una sociedad justa, de participación y ecológicamente responsable».

En este complejo de problemas, la ciencia puede interpretarse de dos modos distintos: como búsqueda de conocimiento y método para solventar problemas (sería una ciencia éticamente neutra) o como poder (con toda la ambigüedad del poder y de sus servidumbres). Lo que sí parece claro es que no hay evidencia de que la «utopía científica» pueda solventar los problemas de nuestra civilización. Tampoco hay evidencia de que exista una «solución religiosa» para los problemas básicos de nuestro siglo. Pero, por otra parte, se ha superado el antagonismo entre la «ciencia» y la «fe». No puede haber oposición entre el teólogo y el científico. Frente a los desafíos actuales es preciso integrar la fe y la ciencia en una nueva escala de valores realmente operativa y que tenga en cuenta las legítimas aspiraciones de estos dos sectores de la realidad.

Dos cuestiones aparecen muy controvertidas. En primer lugar, parece que «el estilo americano de consumo elevado y masivo es imposible de lograr para un mundo de cuatro mil millones de personas»⁵². Pero, por otro lado, el problema ecológico es considerado por los representantes del tercer mundo como «slogans que reflejan una minoría mimada»⁵³. Estos perfiles sobre el medio ambiente, sobre los recursos percederos y sobre la responsabilidad del futuro sería una manifestación del cinismo de los ricos frente a las justas aspiraciones de crecimiento de los pobres. Sin embargo, concediendo que cada nación debe responder de modo diverso al problema ecológico, parece que se pueden señalar algunos elementos realmente necesarios que definen —aunque sea de modo minimalista— esta «sociedad justa, de participación y ecológicamente responsable»⁵⁴.

Una sociedad *justa* supone libertad y responsabilidad, amor y comunidad. Pero «la justicia requiere más que buenas intenciones; requiere estructuras políticas y legales para contener al

⁵² *Ibid.*, Vol. 1, p. 214.

⁵³ *Ibid.*, Vol. 1, p. 221.

⁵⁴ *Ibid.*, Vol. 2, p. 1488-149. Para ver todo el sentido ético de esta conferencia los mismos organizadores recomiendan el estudio de esta declaración: «Towards a New Christian Social Ethic and New Social Policies for the Churches»: Vol. 2, p. 147-165.

poderoso responsable y prevenir la explotación del débil». Una sociedad *de participación* «incluye en el proceso de decisión a todos aquellos afectados por la decisión». Una sociedad *ecológicamente responsable* («sustainable») «es aquella en la que la gente vive unos con otros y con el medio ambiente de modo que lleve a la continuación de la vida más que a su destrucción». El futuro de las nuevas generaciones y el conjunto del medio ambiente son también nuestras responsabilidades.

Por último, la teología que puede fundamentar esta nueva visión de la sociedad y estas nuevas responsabilidades está en la teología del Reino de Dios, en relación con las decisiones humanas y las acciones políticas; en una nueva profundización de «la naturaleza, la humanidad y Dios», teniendo en cuenta las implicaciones ecológicas que de ello se derivan⁵⁵; y en una mejor valoración de las diversas situaciones, necesidades y expectativas que cada hombre posee como hijo de Dios y responsable de su creación.

Lo que la sociedad hoy necesita y lo que las iglesias deben favorecer es, no una ética de destrucción y de muerte, sino una «ética de vida» y de esperanza⁵⁶.

HÉCTOR VALL

Facultad de Teología
Sant Cugat del Vallés (Barcelona)

⁵⁵ Como ejemplo, *Ibid.*, Vol. 1: «Nature, Humanity and God in Ecological Perspective», por CHARLES BIRCH, p. 62-73.

⁵⁶ *Ibid.*, Vol. 1, p. 71-73.