

Praenotanda sobre el pensamiento social del Consejo Mundial de las Iglesias

Se sabe, en general, que en la Iglesia Católica Romana existen enseñanzas sociales que sirven de guía a los miembros de la iglesia en las cuestiones de orden social. La fuente principal de estas enseñanzas es la serie de encíclicas papales que comienza con *Rerum Novarum*, por el Papa León XIII en 1891. Es menos conocido que en las recientes décadas las iglesias no romanas han elaborado igualmente un conjunto de enseñanzas sociales, las cuales no podían desarrollarse en una escala mundial mientras esas iglesias estuvieron fragmentadas, como lo fue hasta antes del siglo veinte. Sin embargo, al surgir del movimiento ecuménico, y especialmente a través del establecimiento del Consejo Mundial de las Iglesias en 1948, fue posible desarrollar un órgano universal de enseñanzas sociales comparables, en ciertos aspectos, a las encíclicas. El procedimiento empezó en 1925 en Estocolmo, durante la Conferencia del Movimiento Vida y Acción, uno de los movimientos que precedieron al Consejo Mundial.

Apareció más de un libro sobre este tema y, algo más interesante aún, escrito por un jesuita. *El Pensamiento Social del Consejo Mundial de las Iglesias*, por Edward Duff (1956), cubre el desarrollo hasta el año 1954.

Desde esta época han ocurrido ciertos hechos importantes, principalmente: 1) Las Iglesias del Tercer Mundo han aumentado su influencia en el seno del Consejo Mundial de las Iglesias, poniendo de relieve la responsabilidad social en un mundo en rápido cambio social; y 2) El diálogo se ha abierto entre la Iglesia Católica Romana y las Iglesias no romanas. La discusión de las enseñanzas sociales ha sido incluida en este diálogo, y a partir de la década de 1970, la Iglesia Católica Romana y el Consejo Mundial de las Iglesias tuvieron la posibilidad de trabajar conjuntamente en diferentes ámbitos, como el desarrollo mundial y la búsqueda de la paz.

Un tema central alrededor del cual gravitan las enseñanzas del Consejo Mundial es el concepto de 'sociedad responsable', que hacia 1960 se amplió a 'sociedad mundialmente responsable'. En la Conferencia Mundial sobre Iglesia y Sociedad, que tuvo lugar en Ginebra en 1966, W. A. Visser't Hooft, antiguo Secretario General del CMI, dijo que «la comprensión actual de nuestra consigna tendría que ser 'Hombres responsables participando de modo responsable en una sociedad mundial en la cual todos aceptan la responsabilidad para el bien común'¹.

He escogido la cita arriba mencionada como introducción a estas breves notas no sólo porque se refiere a la enseñanza social católica y a la colaboración con el Consejo Mundial de las Iglesias —además de a los jesuitas—, sino también porque indica el *leitmotif* principal de las declaraciones sociales del Consejo, y pretende afirmar que éstas constituyen «un resumen general de la doctrina social, que se puede comparar en cierta manera a las encíclicas». Pienso hablar de esta afirmación mía más adelante en este trabajo, que de suyo no puede ser más que una introducción a un tema tan vasto y complicado.

El título que he dado a este estudio no es de tan envergadura como el que recibisteis en el primer programa del Congreso que os fue enviado. Mi tema suponía abarcar «la exposición histórico-doctrinal de la evolución de la ética social en relación con la unidad de las Iglesias, desde el punto de vista del Consejo Mundial de Iglesias». No creo que pueda llevar a cabo una obra de tanto alcance, y espero poder dar razón de ello más adelante. Con todo, es de esperar que estas advertencias preliminares despertarán algún interés en la materia y prepararán el camino para una discusión más útil e interesante al final.

I. PROBLEMAS DE DEFINICION

El tema formulado por los organizadores de este Congreso es difícil, a pesar de la abundancia de material disponible (o quizá debido a ello). La documentación es casi infinita: relaciones y recomendaciones recibidas o adoptadas por las Asam-

¹ PAUL BOCK, *En búsqueda de una Sociedad Mundial Responsable (In Search of a Responsible World Society)*, Las Enseñanzas sociales del Consejo Mundial de las Iglesias (Nueva York, Associated Press), 174), p. 11-13.

bleas del CMI, del Comité Central y de otros cuerpos; relaciones de grupos de trabajo y conferencias de estudio; declaraciones acerca de asuntos públicos hechas por el Secretario General, el Comité Central, la Asamblea, etc. Además, mi propia experiencia de trabajo con el personal del CMI sólo ha contribuido a aumentar la conciencia de la complejidad de los puntos de vista teológicos y éticos que obran en el CMI.

Algunos progresos respecto a una formulación más sistemática de las implicaciones teológicas del pensamiento social del CMI han sido comprobados con motivo del Colloquium de SODEPAX sobre «Los Desarrollos recientes en el Pensamiento Social de las Iglesias y sus Implicaciones Teológicas», que se celebró en Rocca di Papa, Italia, en julio de 1977. Pero aquello fue sólo un principio. Por eso, la tarea que se me ha confiado es una de las que el CMI está actualmente tratando, y no se pueden dar respuestas definitivas hasta que este trabajo no esté por lo menos parcialmente terminado.

Dos importantes artículos que se refieren al pensamiento social del CMI han sido presentados en el Colloquium de Rocca di Papa². Existe además un libro del P. Edward Duff que trata del mismo tema, así como el trabajo de Paul Bock que he mencionado al principio de este texto (y que seguirá sirviéndome de principal fuente). En fin, existe una gran variedad de literatura que ataca o defiende las posiciones relativas a cuestiones sociales adoptadas por el CMI en los últimos años, por ejemplo, *Who Speaks for the Church?* (¿Quién habla por la Iglesia?). Una crítica de la Conferencia de Ginebra en 1966 sobre Iglesia y Sociedad (Press Abingdon 1967), por Paul Ramsey. Y, naturalmente, la actual controversia acerca de la implicación social del CMI está bien ilustrada por las lecturas de Reith en 1978, por las emisiones de Edward R. Norman, a través de la BBC. Este sacerdote de la Iglesia de Inglaterra pretende que la politización de la Iglesia la ha distraído de sus tareas espirituales fundamentales y ha atentado contra la independencia de su autoridad moral. La posición de Norman no es nueva. En 1937, la Conferencia de Oxford sobre Iglesias, Comunidad y Estado propuso la formación de un Consejo Mundial de Iglesias, y la Conferencia de Edinburgh sobre Fe y Orden, que se reunió poco después, fue invitada a apadrinar al Consejo. Uno de los líderes

² Estos textos, de André Dumas y Jan Lochman, han sido publicados por SODEPAX en su revista *Church Alert*.

de Fe y Orden, el Obispo A. C. Headlam, se opuso enérgicamente a la formación de ese Consejo y dio sus razones en una extensa relación al entonces Arzobispo de Canterbury, asegurando hablar en nombre de muchos:

1. Que se asociaba demasiado cercanamente con el Movimiento Vida y Acción, que había estado continuamente implicado en cuestiones políticas y controversias, y estaba muy influenciado por su interés en identificar Cristianismo y Socialismo.
2. Un Consejo así, al que se proyectaba asignar una especie de oficina en Ginebra, podría dar origen a tendencias muy peligrosas. La costumbre de adoptar resoluciones cuando se trata de cuestiones políticas parece muy peligrosa, y sería todavía más fútil y tan provocador como lo fue la Liga de Naciones.

Norman personaliza una reacción típicamente conservadora; en realidad, este tipo de discurso agrega más fuego que luz en cuanto al papel de la Iglesia en el mundo moderno. Sin embargo, el resurgimiento de esta posición oculta el trabajo de la Iglesia y del CMI, y tenemos, desde luego, que contar con esto. Se ha dado respuesta a Norman en defensa del CMI y en el empeño cristiano en la sociedad, pero no podemos entrar en dicha controversia aquí³.

Vamos a ver ahora rápidamente los términos de la asignación que me ha sido dado a fin de lograr mayor claridad.

El término «histórico» crea problemas. La historia del pensamiento social en el movimiento ecuménico empieza en 1925 solamente, pero sus raíces empezaron por lo menos en la época de la Reforma. Siendo diversas y complejas, abarcan diferentes sistemas filosóficos y teológicos. Lo que el CMI trata de hacer es lograr un tipo de síntesis cristiana universal, y la magnitud de esta tarea no escapa a nadie.

En segundo lugar, el término «doctrinal» no puede realmente ser aplicado, puesto que el CMI es un *Consejo* de Iglesias que no tiene *magisterium*. Las declaraciones del CMI no se imponen en absoluto a sus iglesias miembros. El CMI habla *a*, más que *para*, las iglesias, las cuales pueden aceptar o rechazar sus declaraciones.

³ Véanse los artículos, por ejemplo, en *Christianity and Crisis* (Cristianismo y Crisis), 4 y 19 de marzo de 1979, que presenta un resumen del libro de Norman, *Christianity and the World Order* (El Cristianismo y el Orden Mundial), (Oxford University Press, 1979), una publicación de sus cursos y críticas por Dorothee Solle, Peter Berger y Roger Shinn.

Cada «declaración» será, naturalmente, mi propia opinión, que está en proceso de evolución. Esto equivale a decir que mucho de lo que voy a decir aquí es discutible.

Cuando se habla de «evolución» estaríamos tentados de pensar en el concepto católico del desarrollo orgánico de la doctrina. Pero esto no tiene lugar en el CMI como sucede en el *magisterium* católico. El pensamiento social en el CMI tiene características de continuidad y de discontinuidad: se refiere a declaraciones anteriores, pero como ejemplos para abordar un problema, no de manera imperativa. Se ha dicho que el CMI toma su agenda del mundo. Esto es una supra-declaración, pero se tiene que admitir que el CMI otorga más atención al contexto contemporáneo de los asuntos mundiales y es más específico en sus declaraciones que la Santa Sede. Su pensamiento social es más contextual y existencial.

«Éticas sociales» es un término demasiado fuerte si implica un *sistema* ético singular, puesto que una pluralidad de sistemas éticos subraya el pensamiento social del CMI. El liberalismo protestante occidental solía predominar, pero hoy día es la escuela de liberación la que está en auge. Actualmente, el término «teología» convendría mejor, puesto que ni los protestantes ni los ortodoxos tienen una enseñanza social basada en la filosofía, especialmente la filosofía de la ley natural. En esta base teológica, la tradición de la Reforma es más prominente, a pesar de que otras iglesias han aportado sus contribuciones, o sea las Iglesias Libres sobre la libertad religiosa y las Iglesias de la Paz sobre el militarismo, y, naturalmente, los teólogos católicos de la liberación han ejercido recientemente una influencia considerable. Sin embargo, las características de este conjunto de sistemas teológicos son las siguientes:

1. Se hace un juicio moral partiendo de una situación existencial que aparece en seguida como injusta. Este es el punto de partida.

2. Viene después una referencia a la Sagrada Escritura. La Escritura toma claramente precedencia sobre la razón, y su exégesis está habitualmente reservada para la controversia que sigue.

3. Sigue después una justificación ética, a través de lo que muy a menudo se llama «principios medios» (axiomas medios), en el sentido de principios que están a medio camino entre las normas generales y la situación existencial.

4. Las expresiones del pensamiento social del CMI tratan de ser llamadas a la acción más que análisis teórico: aquí tenemos más bien una «ética de inspiración» que una «ética de fines».

Cuando hablamos de la «unidad de las iglesias», es claro que hay varios tipos de unidad posible: una flexible, tipo federal de asociación libre, una mayor unión conciliar, una comunión de comuniones, o una unidad orgánica de un particular, Iglesia universal entre las líneas católicas romanas (este último tipo de unidad orgánica fue categóricamente rechazada hace poco por un antiguo Secretario General Adjunto del CMI en un folleto publicado por la Secretaría del CMI en Ginebra —pero esto es otra cuestión, sobre la cual mucho puede decirse y se dirá en el movimiento ecuménico). De todos modos, el CMI debería aparecer unido en torno al principio de que la fe no debe ser sacrificada en aras de la unidad, y que la unidad legítima debe proceder de la misión de la Iglesia en el mundo. Y es esta misión la que es discutible. Los problemas sociales (tanto políticos como económicos) dividen a los cristianos más allá de las líneas confesionales, quizá más todavía que las cuestiones doctrinales. El antiguo slogan «La doctrina divide, el servicio une», está en duda nuevamente, puesto que los diálogos teológicos bilaterales hacen declaraciones comunes, mientras que las declaraciones sociales del CMI suscitan polémicas. (Sin embargo, sigo creyendo que el servicio puede unir las iglesias aún antes de lograr el acuerdo doctrinal. El fracaso ante la acción conjunta en la sociedad se debe más a la desconfianza burocrático-eclesiástica que a cualquier otra cosa, excepto, tal vez, la apatía. No son las diferencias teológicas, ni tampoco las sociales, las que impiden la colaboración entre el CMI y la Santa Sede.)

Hablando de unidad, se debe admitir que hemos olvidado el antiguo lema ecuménico que dice que «actuamos separadamente sólo en aquellos campos en los que no podemos actuar juntos». Gran parte de la cooperación ecuménica en el campo social, y aquí me refiero al nivel local, es lo que se llama ecumenismo *per accidens*. Esto no se considera en primer lugar como instrumento de unidad, sino como una reforma social necesaria que debe ser alcanzada. Esta posición se encuentra en Ginebra, así como en las iglesias. No obstante, hay también una gran colaboración social ecuménica *per se*, y esto fue la razón para la creación de SODEPAX. Para realizar esta labor es preciso tener una visión común del tipo de sociedad que desean los cristianos, y aquí se vuelve nuevamente a la necesidad de un tipo particular de síntesis universal basada en el Evangelio. Mientras tanto, naturalmente, las iglesias deben po-

nerse en acción conjunta dentro de la sociedad a fin de dar *testimonio común* sobre un tema subrayado muy a menudo en el CMI y en el Secretariado para la Promoción de la Unidad Cristiana de la Santa Sede.

La frase «desde el punto de vista del CMI» necesita ser analizada, puesto que las declaraciones oficiales tienen diferentes grados de autoridad, según el nivel de dónde emanan. Un breve análisis estructural del CMI es, desde luego, necesario. El CMI se compone de un consejo de 295 iglesias miembros. Cada iglesia envía delegados a la Asamblea, que tiene lugar cada siete años, más o menos. La Asamblea es la más elevada fuente de autoridad y fija las líneas políticas generales para el período siguiente. Elige también un Comité Central, cuyos 150 miembros se reúnen cada año, que desempeña una función de supervisión continua, especificada luego a través de un pequeño Comité Ejecutivo, que se reúne cada seis meses. Los seis Presidentes del CMI son miembros del Comité Central, pero no tienen poder ejecutivo. El Secretario General está investido del poder ejecutivo y es elegido por el Comité Central. El personal ejecutivo está dividido en tres unidades: Fe y Testimonio (I); Justicia y Servicio (II), y Educación y Renovación (III). Todos estos diversos niveles de autoridad pueden emitir declaraciones en su propio nombre, pero solamente la Asamblea y el Comité Central pueden hablar en nombre del CMI. Además, debe mencionarse que estas consultas y conferencias de estudio organizadas por las diferentes secciones hablan al CMI y a las iglesias, pero no al Consejo.

A través de este complicado mecanismo las ideas toman dimensiones y llegan a expresarse en declaraciones oficiales. Hablando en general, el proceso empieza en las comisiones, cada una de las cuales tiene un grupo de miembros nombrados por las iglesias y una red de corresponsales y organizaciones afiliadas. Una importante función de las comisiones es escuchar a sus miembros y a la comunidad cristiana en general. Sin embargo, hay bastante innovación y reformulación de ideas al nivel de las comisiones. Los programas y las declaraciones de las comisiones son por lo general aprobados por sus miembros, muchos de los cuales son laicos, y son discutidos en las iglesias. En muchos casos dichos programas y declaraciones son presentados al Comité Central, el cual los «recibe» para circulación y aprobación por las iglesias miembros. En el desarrollo de este proceso fastidioso, pero democrático, algunas propues-

tas no prosperan, mientras otras se traducen en declaraciones y programas. Ello depende del resultado de las fuerzas sociales que trabajan en el CMI: los de Occidente y Norte tienen posiciones más clásicas, conservadoras, teológicas, caracterizadas por el liberalismo social y el individualismo; los del Este, mayormente ortodoxos, están preocupados con los problemas de Fe y Orden, pero están empezando a desarrollar algunos aspectos sociales de su teología (renuncian a admitir la existencia de una «enseñanza social» separada); los del Sur, las iglesias protestantes jóvenes del Tercer Mundo, defienden por lo general una teología social más marcada por una insistencia en el contextualismo y en el colonialismo cultural, y tienden a identificar la misión de la Iglesia como una misión de liberación (estoy hablando aquí de sus delegados de la Asamblea y del Comité Central, y no de los líderes de las iglesias).

Para facilitar la comprensión, se puede considerar el CMI como una versión eclesiástica de las Naciones Unidas. Cada iglesia miembro queda soberana, no existe una fuerte autoridad central, los órganos deliberativos son amplios y mesurados, las resoluciones no tienen carácter obligatorio. Hay una complicada estructura de comité y una proliferación de documentos. Frecuentemente los miembros demuestran poco interés frente al trabajo de la organización, en el cual interviene un personal muy reducido entre individuos y órganos religiosos. Existe una secretaría muy activa que trata de promover sus propios puntos de vista frente a ciertos miembros conservadores poderosos, de modo que los documentos de trabajo son más radicales que las declaraciones finales. Además, hay complicaciones en el nivel intermedio, que surgen de las organizaciones regionales (en el caso del CMI éstas son los consejos nacionales de iglesias, y las organizaciones regionales, como la Conferencia de Iglesias del Caribe) y de grupos «ideológicos» (que son en el CMI las familias confesionales mundiales). Si se puede decir que las Naciones Unidas tienen un «pensamiento social» propio, es así en el CMI, y en el mismo sentido amplio de la expresión. «Pensamiento social de las Naciones Unidas» es inevitablemente un consensus muy vasto, carece de una base ética singular, y se oponen vivamente, pero sigue siendo un consensus de la mayoría y una base para programas de acción.

II. ASPECTO HISTORICO DEL PENSAMIENTO SOCIAL DEL CMI

Sería imposible hacer aquí un examen general completo. Además, ello ha sido presentado admirablemente por otros⁴. La historia del movimiento ecuménico, y así como su reflexión social y acción, está recogida en sus principales conferencias y asambleas. Estas indican, por lo general, un movimiento de expresión y el inicio de una nueva fase en el desarrollo del pensamiento social.

La Conferencia de Estocolmo del movimiento Vida y Acción, celebrada en 1925 y bajo la dirección del Arzobispo Nathan Söderblom, de Suecia, es considerada generalmente como la primera amplia reunión ecuménica en lo que se refiere al desarrollo de una ética cristiana universal. El problema de esa década consistía en descubrir una tarea social común, y la Conferencia elaboró un breve mensaje que resumía las preocupaciones centrales de las iglesias. Allí se examinó la unidad de servicio, considerándola como un factor que contribuye a la unidad de la Iglesia.

La segunda reunión importante del movimiento Vida y Acción tuvo lugar en Oxford en 1937. Su tema, apropiado a la década, era la lucha entre las tendencias cristianas seculares y paganas de todos los tiempos. En esa ocasión apareció el realismo cristiano de Reinhold Niebuhr. El Reino de Dios no era considerado como una meta en la tierra, sino como un concepto de la regla perfecta de Dios, inspirando, pero también juzgando, el comportamiento humano. En la preparación de esta reunión, J. E. Oldham, uno de los más influyentes pensadores sociales del ecumenismo, presentó la noción de «axiomas medios». Estas eran líneas generales provisionales para la acción, a medias entre la Regla de Oro, por ejemplo, y la conciencia individual. Bock comenta:

⁴ Véase el artículo de André Dumas y Jan Loch en *Church Alert* (Nos. 17 y 18, Nov.-Dic. 1977 y Enero-Marzo 1978 [que se adjunta a estas notas). Sin embargo, un rápido sumario de los acontecimientos podría ser útil (tomando como fuente Bock, *In Search of a Responsible Society* - En búsqueda de una sociedad responsable).

J. H. Oldham, el autor de los 'axiomas medios', los sitúa también en el contexto cuando escribe acerca de 'la ética de inspiración' y 'una ética de fines', defendiendo el primero y rechazando el último. Él cree que no se pide al cristiano que viva obedeciendo a normas fijas o a un código moral tal como la ley natural lo provee, sino que es llamado a responder al Cristo viviente. La ética de fines, en su opinión, era demasiado estática.

Entonces aparece que la teoría del axioma medio trata de quedar dentro de un enfoque centrado en la Biblia, dando énfasis a la respuesta de la acción de Dios en la historia y, más aún, proporcionando unas líneas generales en cuanto a la respuesta posible. Los resultados aparecen en muchos casos semejantes a las líneas generales que los católicos deducen a través de la razón, es decir, desde el punto de vista de la ley natural. Sin embargo, el método de abordar el axioma medio debe ser provisional y flexible. Una razón por la que los protestantes se han apartado de la doctrina de la ley natural es que ellos encuentran signos evidentes de inflexibilidad, cuyo ejemplo más notable es el pensamiento católico referente al control de nacimientos.

El Movimiento Vida y Acción se fusionó con el Movimiento Fe y Orden para formar el Consejo Mundial de las Iglesias, que tuvo su primera Asamblea en Amsterdam en el año 1948. En esta reunión se trató de identificar las señales de una «sociedad responsable», a pesar que se sostenía igualmente que no existía un orden social especial que pudiese ser identificado con el Reino de Dios. Su más controvertida declaración condenaba las ideologías tanto del comunismo como del capitalismo. Se hicieron importantes declaraciones sobre el desarme, la ayuda a los refugiados y la libertad religiosa.

La Segunda Asamblea, que tuvo lugar en Evanston, Illinois, Estados Unidos, en 1954, tenía por tema «Cristo - la Esperanza del Mundo». Había cuestiones que trataban de la justicia racial, de la sociedad responsable y de las armas nucleares. Muchas iglesias del Tercer Mundo recientemente independientes se hallaban representadas, lo que aumentó el interés del CMI sobre los países en desarrollo. Como resultado de ello, el departamento Iglesia y Sociedad desarrolló un programa de estudio destinado a sostener a las iglesias que se enfrentaban a un rápido cambio social en Africa, Asia y América Latina. La puesta en obra de las resoluciones de Evanston sobre el racismo y el *apartheid* dieron como resultado la retirada del CMI, en 1960, de las Iglesias Reformadas Holandesas en Sud Africa.

En New Delhi, India, se celebró la Tercera Asamblea, en 1961, que lanzaba una llamada a los cristianos para obrar

como «servidores del Servidor Señor... manifestando el Reino de Dios y el Señorío de Cristo Jesús en todas las relaciones humanas y en toda estructura social». Los puntos debatidos incluían el cambio rápido, social y tecnológico, la competencia en el armamento, el racismo y la sociedad responsable. Las iglesias rusas, así como diferentes iglesias ortodoxas de Europa del Este, se unieron al CMI, y el Consejo Internacional Misionero se fusionó con el CMI. Por primera vez estuvieron presentes observadores católicos.

En el curso de los años 1960, mientras los pueblos y las minorías oprimidas del Tercer Mundo empezaban a exigir el reconocimiento de sus derechos y aumentaba la violencia racial, el CMI empezó a tratar sobre una teología de la revolución y prestó mayor atención a los problemas del desarrollo. En 1966, en Ginebra, la Conferencia Mundial de Iglesia y Sociedad centró la atención sobre la justicia económica internacional, el abismo Norte-Sur, una teología de la revolución, el camino tecnológico y el desarme. *Populorum Progressio* en 1967 expuso las metas del desarrollo mundial, semejantes a las recomendadas en Ginebra, y SODEPAX fue creada en 1968.

La Cuarta Asamblea se llevó a cabo en Uppsala, Suecia, en 1968, con 904 delegados que procedían de 235 iglesias miembros. La Sección sobre Justicia y Paz en los Asuntos Internacionales confirmó las propuestas de Ginebra sobre el desarrollo, propuso medidas urgentes orientadas al desarme, estableció una postura enérgica sobre el racismo, dio un apoyo incondicional a las Naciones Unidas y se declaró en favor de una objeción selectiva de conciencia.

En 1969, el Comité Central del CMI aprobó un «Plan de Programa Ecuménico para la Eliminación del Racismo», que incluía fondos para la educación, y apoyó sanciones económicas, así como subvenciones, en favor de los movimientos de liberación en diferentes partes del mundo. Desde entonces la polémica se ha intensificado en lo que se refiere a dicho programa.

En los años 1960, el realismo cristiano dio origen a un nuevo humanismo, expresado en una teología de secularización. Éticas de situación trataron de suplantar a la ética de principios, e incluso a los axiomas medios. El consensus teológico próximo y el ético del período anterior dio lugar a una polarización entre ricos y pobres, negros y blancos y entre diferentes teologías y sistemas éticos. Estas tensiones siguen existiendo hoy día.

En 1969 el CMI lanzó una serie de estudios sobre la tecno-

logía y el porvenir del hombre, que culminó en la Conferencia «Fe, Ciencia y Porvenir», que tuvo lugar en el mes de julio de 1979 en Cambridge, Massachusetts, Estados Unidos. Esta fue la primera conferencia de estudios importantes del CMI desde la de Ginebra, en 1966, y examinó muchos temas difíciles, como la fe y la ciencia, la energía nuclear, bio-éticas y el porvenir de la humanidad.

La Quinta Asamblea fue celebrada en Nairobi, Kenya, en 1975, teniendo como tema principal «Jesucristo libera y une». Se ha llamado a la conferencia de Nairobi una «Asamblea de Consolidación». Aunque no fue tan revolucionaria como la de Uppsala, confirmó, sin embargo, esta llamada para un cambio social radical. Se examinaron las estructuras de injusticia y las luchas para la liberación (derechos humanos, discriminación por el sexo y racismo), desarrollo humano, las ambigüedades de poder y tecnología, así como todo el proceso de liberación. En Nairobi se lanzó una llamada a las iglesias para luchar en favor de los derechos humanos y combatir el racismo y la discriminación sexual; para planificar su participación en el desarrollo, a fin de ayudar a los más pobres entre los pobres; para ayudar a la conservación de energía, a salvaguardar de manera eficaz el uso de la energía nuclear, y para la búsqueda de fuentes alternativas de energía; para seguir estudiando los problemas de las bioéticas; para trabajar en orden a una coexistencia pacífica y a la participación de los pueblos en las decisiones que afectan a sus vidas; para actuar contra las estructuras que atentan a la calidad de vida y promover nuevos estilos de vida. La Asamblea pidió al CMI que planificase un programa contra el militarismo y sobre el desarme. Pero esta lista resume apenas la muy larga lista de recomendaciones. Quizá el mejor modo de resumir la Quinta Asamblea sea decir que reclamó una sociedad nueva, más humana, una sociedad que sea justa, de participación y ecológicamente responsable.

Desde Nairobi, una de las preocupaciones del CMI ha sido desarrollar el concepto, la visión y la base teológica para una sociedad justa y participativa (JPSS). La tarea no ha sido fácil; un grupo de teólogos occidentales (en su mayoría luteranos) se ha opuesto a lo que llaman tendencias mesiánicas en el proyecto de declaración sometido al Comité Central en Kingston, en enero de 1979. La cuestión esencial es de saber cómo el Reino de Dios está presente ya en una sociedad y cómo se podría realizar más adelante por esfuerzos humanos. Aquí la teo-

logía clásica de muchas iglesias contradice a la teología de liberación, una versión moderada de la cual prevalece ahora en determinadas comisiones claves del CMI.

La formulación corriente del énfasis del JPSS da más importancia a la justicia que al amor, así como el pensamiento social del CMI en general (y de las Escrituras) tiene una preferencia en favor del pobre y del oprimido. Se insiste en «la participación del pueblo» en todas las estructuras sociales en un tema principal —desde luego, hay una verdadera *mística* del «pueblo». Se insiste en la descentralización del poder en las estructuras políticas y sociales. En fin, existe un verdadero interés a favor del medio ambiente, considerado como una herencia que se debe legar a las futuras generaciones (de ahí la cuestión de la justicia), y una postura ambivalente hacia la tecnología moderna. Así pues, el tema central del pensamiento social del CMI, «la sociedad responsable», sigue desarrollándose de diversas maneras.

III. TEMATICA PERSPECTIVA

En el orden político, el CMI ha favorecido un equilibrio de libertad, de orden y de justicia. El poder del Estado debería limitarse, y la Iglesia debería disfrutar de libertad religiosa. Por lo general, se ha apoyado la resistencia no-violenta, pero en los últimos años se ha reconocido que podrían existir ocasiones de violencia legítima. El CMI no sostiene ninguna forma particular de gobierno que sea aplicable en todos los casos o alguna ideología en particular.

En el campo económico, el CMI ha insistido en el uso social de la propiedad privada, optando por una vía media entre el capitalismo y el comunismo. En los últimos años, las declaraciones han manifestado una gran simpatía por los regímenes socialistas que cuentan con el apoyo de la población y que garantizan los derechos básicos económicos y sociales, especialmente en el Tercer Mundo. Pero también los defensores del evangelio social a comienzos del siglo quedaron impresionados por el socialismo democrático. El pensamiento del CMI acerca del Estado está probablemente influido por la doctrina católica del principio de subsidiaridad, según el punto de vista de

Bock (p. 87), y las tendencias más recientes acrecientan esta semejanza.

En las cuestiones sobre la guerra y la paz, el CMI ha condenado firmemente la guerra, especialmente la guerra nuclear (que no podría ser justa, conforme al principio de proporcionalidad). Desde 1937, la postura pacifista ha sido reconocida como válida, y en 1968 la objeción de conciencia selectiva fue aprobada. Pero el punto de vista predominante ha sido la teoría de la guerra justa dentro de los límites de la proporcionalidad (principio aplicado para poner fin a los bombardeos en el Vietnam).

Ultimamente el CMI ha apoyado activamente a las Naciones Unidas en el establecimiento de un orden mundial basado en la ley. Particularmente en el campo del desarme, sosteniendo todas las medidas recomendadas por las Naciones Unidas. Aquí hay una fuerte correlación con el pensamiento social católico y la política internacional de la Santa Sede. *Pacem in Terris* adoptó posturas muy parecidas a las que el CMI tomó en la década anterior: desarme multilateral, cese de los experimentos nucleares, defensa de los derechos humanos, independencia colonial, solución pacífica de los conflictos, etc.

Respondiendo al comunismo, el CMI subrayó la necesidad de penitencia viendo esta ideología como una consecuencia de un fracaso del mundo cristiano para lograr la justicia social. El pensamiento ecuménico ha separado los elementos positivos de los negativos en el comunismo, condenando estos últimos en términos muy claros (violaciones de derechos humanos, materialismo, etc.) e insistiendo en la dimensión trascendental de los asuntos humanos. El CMI ha sido criticado, sin embargo, por tener un «doble standard» de moralidad, en cuanto ha condenado las políticas raciales de Africa del Sur, pero no condenó los regímenes comunistas por sus violaciones de los derechos humanos.

Al respecto, los responsables del CMI responden que el Consejo toma siempre en consideración los puntos de vista de las iglesias miembros en aquello que sería afectado por sus declaraciones. Dichas iglesias saben cuándo una declaración de condena podría mejorar o empeorar la situación. El CMI tiene particular interés en mantener una relación viva entre las iglesias a través de las fronteras, antes que separar al Este del Occidente. Y, como el Vaticano II, el CMI ha reconocido la nece-

sidad de la cooperación entre los creyentes y los no creyentes para solucionar los problemas humanos.

Sobre el racismo, el CMI ha tomado posiciones más sólidas, llegando a la especificación en su controvertido Programa para Combatir el Racismo, empezado en 1970 (PCR).

Según Bock, el movimiento ecuménico ha necesitado varios años para dar prioridad al desarrollo de la ética económica internacional. La necesidad de tal ética era ya clara en la reunión de Jerusalem del Consejo Misionero Internacional en 1928, pero el CMI no se hizo eco de ello hasta los años 1950, cuando abandonó su orientación occidental (p. 221). Los estudios sobre el rápido cambio social progresaron en esa década hasta el punto de que en New Delhi (1961) la atención se centró sobre el problema de las naciones en vías de desarrollo. En 1966 la Conferencia de Ginebra llamó la atención sobre el abismo que aumentaba entre el Norte y el Sur y se abordó el problema de la tecnología y el desarrollo. Pero fue en Uppsala, en 1968, cuando empezaron a surgir nuevas nociones más radicales sobre el proceso de desarrollo. Esta evolución del pensamiento hacia un concepto liberacionista, más bien que de desarrollo, surgió igualmente en los años anteriores a SODEPAX y en la nueva Comisión del CMI, fundada en 1970, llamada «Comisión de la Participación de las Iglesias en el Desarrollo» (CCPD), donde se encuentra aun hoy el pensamiento más avanzado sobre esta temática.

El pensamiento común sobre el desarrollo en el CMI se caracteriza por el interés a favor de un desarrollo integral de toda la persona y de la sociedad, poniendo de relieve los cambios estructurales a fin de acabar con los tipos de dominación y de opresión, poniendo un fuerte énfasis en la participación del pueblo en su propio desarrollo. Más recientemente, el CCPD centró su atención sobre el pobre como agente de su propia liberación. La tarea de las iglesias es la de ser solidarios con el pobre (Asamblea de Nairobi, 1975), y por eso las iglesias deberían tratar de ayudar al pobre para organizar y llevar a cabo su lucha por la justicia. Esto es un cambio notable de las estrategias más clásicas de desarrollo de las Naciones Unidas y del Banco Mundial, por ejemplo, que consideran el producto nacional *per capita* como un índice adecuado del desarrollo, sin tener en cuenta los modelos de distribución, y piensan que todas las transferencias de tecnología serán automáticamente benéficas. El CCPD considera a tales estrategias no solamente como

un fracaso, sino también como la causa actual —junto con las sociedades multinacionales y otros factores— del problema del subdesarrollo. No solamente nos quedamos estáticos: vamos atrás. Y los hechos muestran que hay más gente subalimentada, analfabeta, sin tierra y oprimida en el mundo como jamás antes en la historia humana.

CONCLUSIONES

Desde luego, el humor de Ginebra es más bien de un realismo oscuro por lo que se refiere al futuro de la humanidad. Pero quisiera decir que los pensadores sociales católicos comparten esta actitud también. Estamos en una época de transición —quizá en otro siglo XVI— lleno de tormentas, de sistemas de evolución del pensamiento, de nuevos descubrimientos, y de una toma de conciencia que se extiende a lo que se considera como humano. Pero aunque el siglo XVI aportó más divisiones entre los cristianos, hoy día parece que el siglo XX puede, en sus últimas décadas, producir un nuevo tipo de unidad, basada no solamente en un acuerdo doctrinal, sino también en una visión más común del tipo de sociedad que reflejaría el Reino de Dios en la tierra.

Indudablemente, ésta ha sido la tendencia del CMI desde su creación en 1948. Es verdad que existen muchas diferencias (no he mencionado la cuestión de la población, a pesar de que aquí las diferencias son más sobre el control de nacimientos que sobre el aborto). Sin embargo, las convergencias son más grandes. Noten el interés de los teólogos de la tradición reformada (Dumas, Lochman, Moltmann) en la noción católica de la ley natural, que ellos admiran por su aplicabilidad a todas las culturas y confesiones, pero que prefieren llamar teología de la creación. Y sobre las conclusiones prácticas (práctica de Maritain, en cuanto opuesta al juicio especulativo), hay cada vez menos diferencias entre el pensamiento social del CMI y de la iglesia católica.

Celebro que SODEPAX sea capaz de promover con cierta modestia esta reconciliación. Espero igualmente que nuestro congreso aquí, en Barcelona, y toda la Compañía de Jesús aportarán una importante contribución a lo que llamamos «la evo-

lución histórica y doctrinal de las éticas sociales», no sólo refiriéndose, sino también ayudando a la unidad de las iglesias en una sola iglesia de Cristo, cuya misión en la tierra incluye la lucha para una nueva sociedad de justicia, de desarrollo y de paz.

JOHN LUCAL, S.J.
SODEPAX