

1<sup>er</sup> Encuentro Latinoamericano  
"CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO"  
Area 7. Documento 2.

LIBERACION CRISTIANA Y LIBERACION SOCIAL. Conferencia pronunciada por Julio Girardi en Montserrat (Barcelona-España) el 12 de Abril de 1971.

INTRODUCCION: EL PROBLEMA.

1. Carácter concreto del problema.

El tema que abordamos puede parecer un poco teórico. Pero cuando lo miramos de cerca vemos que se sitúa en el mismo corazón de nuestra existencia y de nuestras tensiones actuales.

La actitud que adoptamos ante este problema contribuye de un modo decisivo a definir el sentido de nuestra existencia cristiana y de una forma más general la misión de la Iglesia. También contribuye a situarnos en los conflictos que en el presente agitan al mundo cristiano y en los cuales todos, aunque no lo queramos, estamos implicados personalmente.

2. Origen del problema.

Esta reflexión está provocada por uno de los rasgos de la Iglesia de hoy: la politización de la conciencia.

Los cristianos siempre han tenido, por cierto, orientaciones políticas, pero éstas, salvo algunas excepciones, no salían del marco del orden establecido. En cambio, la politización actual se caracteriza por un movimiento de búsqueda y de compromiso por el hecho de poner en cuestión, a veces de una manera radical, soluciones que parecían adquiridas.

Cada vez se siente más la necesidad de analizar el peso efectivo que tiene la Iglesia en el equilibrio de las fuerzas políticas y de juzgar sobre esta base las declaraciones de principio. Pero la cuestión no se reduce a un problema de coherencia sino que son a menudo los mismos principios de aquello que se llamaba "doctrina social cristiana" lo que se contesta.

En estas condiciones la politización puede dar lugar a conflictos de exigencia y poner a los cristianos en el punto de tener que escoger entre compromiso político y pertenencia religiosa. O puede dar lugar a una existencia dividida entre dos mundos que no llegan a establecer ninguna comunicación entre sí.

3. Contenido del problema.

Son este tipo de situaciones las que han desencadenado la búsqueda llamada "teología de la revolución". Consiste en una reflexión cristiana acerca del fenómeno y de los valores revolucionarios, con la preocupación de realizar nuevas síntesis a nivel del pensamiento y contribuir de esta forma a hacerlas posibles en el nivel de la existencia.

Este esfuerzo corre el peligro de orientarse hacia soluciones de facilidad. Puede caer en la tentación de sobrepasar la antigua actitud con una nueva selección de textos, con una nueva exégesis, eludiendo las dificultades que están en la base de los malestares y a veces de las crisis de fe.

De modo que es preciso abordar el problema a partir de una lúcida conciencia de las dificultades que lo engendran. Esto lleva a la reflexión teológica a descubrir que el rehusar la revolución o el aceptarla es algo solidario de toda una concepción del cristianismo y del hombre. Es decir, que elaborar una teología de la revolución equivale en cierto modo a elaborar simplemente toda una teología.

El tema que abordaremos más directamente, el de relaciones entre liberación cristiana y liberación social, no agota en modo alguno toda la problemática de la



teología de la revolución, pero nos introduce en el corazón del debate y nos pone en presencia de algunas de sus dificultades fundamentales.

La liberación social representa una de las grandes aspiraciones de nuestra época: liberación de los pueblos colonizados, de los países subdesarrollados, de los hombres de color, de los obreros, de la mujer, etc, en una palabra de todos los oprimidos.

Por otro lado, el tema de la liberación es el núcleo del mensaje cristiano. Al presentarse en la sinagoga delante de sus compatriotas Jesús declara que ha venido a "predicar la libertad a los cautivos y a liberar a los oprimidos" (Lc. 4,18). Los apóstoles, y sobre todo Pablo, vuelven a tomar y desarrollan esta dimensión esencial de la renovación cristiana: "Hermanos, Uds. han sido llamados a la libertad" (Gal. 5,13). "La verdad les hará libres... si el Hijo les libera, Uds. serán libres de verdad" (Jn. 8,32 y 36).

Por otro lado, las mismas palabras con las que de ordinario es designada la misión de Cristo implican esta dimensión: Jesucristo es el Redentor, el Salvador, el Liberador. Libera a los hombres del mal, pero también de una cierta manera de concebir el bien y la religión fundada en la servidumbre a la ley. Restablece las relaciones de los hombres con Dios, pero introduce al mismo tiempo un nuevo estilo de relaciones: "Ya no les llamo siervos... a Uds. les he llamado amigos" (Jn. 15,15).

El acercamiento entre el cristianismo, como mensaje y movimiento de liberación, y la actual exigencia de la liberación social parece pues, a primera vista, la cosa más natural del mundo. Pero un análisis más profundo nos mostrará que estas dos líneas no van hacia el mismo objeto y que si se encuentran no es más que para contradecirse, al menos a primera vista.

La contradicción más dramática es la que pone la Iglesia por cuanto anuncia la liberación mientras históricamente se opone a ella.

#### 4. Plan de nuestra exposición

1. Comenzaremos tomando una conciencia más precisa de las antinomias que parecen existir entre la liberación cristiana y la liberación social y que constituyen la dificultad en nuestro problema.

2. Intentaremos luego sobrepasar estas antinomias y esbozar una síntesis de los proyectos de liberación.

3. En una tercera parte sacaremos de la síntesis algunas consecuencias que nos conciernen comunitariamente en tanto que Iglesia: hablaremos, pues, de liberación social y misión de la Iglesia.

#### I. EL CONFLICTO ENTRE LIBERACION CRISTIANA Y LIBERACION SOCIAL.

Un primer análisis de las relaciones entre liberación cristiana y liberación social parece mostrar que estos dos proyectos no sólo no coinciden o son indiferentes el uno respecto al otro, sino que se contradicen entre sí. Tales contradicciones se refieren al objeto, al autor y al tiempo de la liberación.

##### 1. Conflicto en cuanto al objeto de la liberación.

En el Antiguo Testamento la liberación del pueblo de Israel tiene un carácter político. Dios lo liberó de la esclavitud de Egipto (Ex. 1,15) y más tarde de la de Babilonia (Is. 40-45). Tales acontecimientos marcan profundamente la historia de Israel y el Señor pide que cada año sean conmemorados en una fiesta, la pascua, y con una comida, la comida pascual.

La misma perspectiva marca la espera mesiánica. Los judíos veían en Cristo al liberador político y los discípulos de Emaús, después de su muerte, quedaron



decepcionados de que no hubiese liberado a Israel (Lc. 24,21). Con todo, Jesús había explícitamente rehusado jugar este papel, sustrayéndose al entusiasmo de la muchedumbre que quería hacerlo rey, y proclamando ante Pilato: "Mi Reino no es de este mundo".

Esto que es cierto para el conjunto del pueblo, lo es también en el sentido según el cual Cristo afirma que ha sido particularmente enviado a llevar la noticia de su liberación: la de los pobres, la de los oprimidos. En efecto, parece claro a la luz de la historia que no se trataba de su liberación política ni económica: la libertad que les ofrecía podía ser vivida aun en las cadenas.

La esclavitud de la que Cristo ha venido a liberar es la esclavitud del pecado, la de la ruptura con Dios. En la perspectiva de la época la ruptura con Dios comporta una ruptura con los hombres. Es por haberse rebelado contra Dios que los hombres ocupados en la construcción de la torre de Babel no se entienden entre ellos.

La liberación comporta, pues, un cambio profundo, no sólo en las relaciones con Dios, sino también en las relaciones con los hombres. Es la conversión, el restablecimiento de la alianza. Estos cambios afectan la vida personal, interpersonal, comunitaria; pero pueden realizarse en cualquier contexto social.

El carácter "interior" de la libertad cristiana es todavía más acentuado en aquel otro aspecto que se define por la oposición a la servidumbre de la ley. Liberado, en efecto, de las obras de la ley, parece que el cristiano se caracteriza por una actitud interior de adhesión a Dios, de adoración en "espíritu y verdad", la cual no puede ser ni condicionada ni constituida por factores externos.

El sentido de la pascua cristiana, como el de la comida pascual, parece que haya perdido toda referencia política y haya pasado a significar y realizar exclusivamente la liberación del pecado.

Una intuición de la ligazón entre los dos aspectos de la libertad aparece ya en el Antiguo Testamento: el esclavo hebreo tenía que ser liberado el séptimo año, en recuerdo de lo que Yavé había hecho por los suyos (Ex. 21,2; Dt. 15,12-15; cfr. Jer. 34, 8-22). Para Isaías, "liberar a los oprimidos, romper cualquier yugo", es una de las formas de ayuno que agrada a Yavé (Is. 58,6). A pesar de esto la ley acepta la esclavitud como un uso establecido (Ex. 21,21).

San Pablo al pedir al amo cristiano que trate fraternalmente a su esclavo, y eventualmente, que lo libere (Fil. 14-21) añade: "Que cada uno continúe en el estado en que fue llamado. ¿Fuiste llamado esclavo? No te aflijas; aun en caso de que puedas volverte libre, busca el mayor provecho. Porque quien es llamado en el Señor en estado de esclavitud es un liberto del Señor" (1 Cor. 7,20-22). "Esclavos, obedezcan a sus señores de este mundo con temor y respeto, con corazón sincero, como a Cristo... Y Uds., señores, compórtense igualmente con ellos y absténganse de amenazas, sabiendo que el Señor de ellos y de Uds. está en el cielo y no hace acepción de personas" (Ef. 6, 5-9). Y todavía: "Que todos se sometan a las autoridades que gobiernan, porque no hay autoridad que no venga de Dios y las que existen están constituidas por Dios. De modo que el que se opone a la autoridad se rebela contra el orden establecido por Dios y los que se rebelan ganan su propia condenación" (Rom. 13,1-2).

Y San Pedro: "Siervos, estén sujetos a los amos con todo respeto, no sólo a los buenos y arables, sino también a los duros. Porque tiene mérito que uno, por consideración a Dios, soporte las vejaciones que sufre injustamente. ¿Qué gloria tienen Uds. si soportan que los peguen cuando hacen el mal? Pero si haciendo el bien sufren y lo soportan, esto es un mérito delante de Dios" (1 Ped. 2,18-20).

Es cierto que para los primeros cristianos era preciso obedecer a Dios antes que a los hombres. Pero fue solamente en el plano de su fidelidad a Dios y a Cristo que sintieron la necesidad de manifestar su autonomía ante la autoridad y ante la ley.

Es preciso confesar que unas expresiones como estas que acabamos de leer, nos sobresaltan, ya que parecen afirmar, no sólo una separación, sino una contradicción entre la liberación cristiana y la liberación social. El hombre polarizado



por los valores de la libertad cristiana parece perdido para el combate terrestre de la liberación social.

## 2. El conflicto en cuanto al autor de la liberación.

La liberación cristiana es esencialmente la obra de Dios en Cristo.

En el Antiguo Testamento la intervención directa de Dios en la historia de Israel es constante. Se manifiesta con particular esplendor en la liberación de la esclavitud de Egipto, la cual prefigura la liberación obrada por Cristo.

La impotencia del pueblo de Israel de liberarse solo, expresa simbólicamente la impotencia del hombre para liberarse del pecado, no sólo porque el objeto de la liberación sobrepasa en mucho las capacidades naturales del hombre, sino también porque estas mismas capacidades están debilitadas por el pecado original. La espera de la liberación coincide con la espera del mesías.

Por más que la historia se centre en la liberación del hombre, Dios es el autor de la historia. La gratuidad de la iniciativa divina es tal que puede obrar aun sin que el sujeto tenga conciencia de lo que está pasando, como en el bautismo. La actitud fundamental del hombre es la apertura a la acción de Dios en actitud de docilidad y consentimiento.

La liberación social, en cambio, la espera el hombre del impacto de las fuerzas históricas; más exactamente de una interacción entre los factores objetivos, sobre todo económicos, y la iniciativa humana, militante y revolucionaria.

¿No es preciso entonces escoger entre estas dos concepciones de la evolución histórica y entre las dos actitudes de fondo que implican?

## 3. Conflicto en cuanto al tiempo de la liberación.

Según el Antiguo Testamento, la libertad que Dios y el Mesías iban a traer, parecía que tenía que realizarse aquí abajo, en la Tierra Prometida. Así también, la liberación cristiana se realizó para la humanidad en el momento de la muerte y resurrección de Cristo y se realiza para cada hombre en el momento del bautismo. Pero sólo se trata de una liberación incohativa que llegará a su cumplimiento en la parusía, en la resurrección de los cuerpos.

No es, pues, a la vida presente a donde el cristiano apunta finalmente, cuando se compromete en su liberación y en la de los demás. Para él, el reino de la libertad no es de este mundo. Aunque liberado del pecado, está marcado por sus consecuencias, cosa que puede hacer miedar con escepticismo la posibilidad de un reino terrestre de libertad.

Es también San Pablo quien dio a estas convicciones su más vigorosa formulación, y al mismo tiempo la más desconcertante: "Considero que todo es pérdida ante la sublimidad del donocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por quien perdí todas las cosas, y las tengo por basura para ganar a Cristo y ser hallado en El" (Flp. 3,8). Y en otro lugar: "Estimo que los sufrimientos de este mundo no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros. Pues la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios. La creación fue sometida a la vanidad... con la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios" (Rom. 8,18-21).

En cambio, la liberación social tiene que realizarse aquí abajo y supone que se le concede una importancia capital capaz de polarizarse en un compromiso total.

## Conclusión.

Esta primera comparación entre los proyectos de liberación cristiana y de liberación social permite sacar algunas conclusiones:



1. Los dos proyectos no coinciden y parece que en el pensamiento de los escritores neotestamentarios la libertad cristiana no ha incluido la liberación social.

2. Además, la posibilidad de realizar la liberación cristiana en cualquier tipo de contexto social puede engendrar en el cristiano una actitud de indiferencia respecto a la liberación social y hacerlo ajeno a los combates sociales.

3. Más aún, la actitud del cristiano puede convertirse en un obstáculo dentro del camino hacia la liberación social por el hecho de esperar de Dios y del más allá la liberación y por el hecho de que en esta vida quiere respeto a la autoridad y al orden establecido.

4. Tal versión de la vocación cristiana marca también la concepción de misión de Iglesia. Esta es una misión liberadora pero en un sentido que, al querer trascender todos los regímenes, no compromete las transformaciones sociales.

Esta forma de leer textos bíblicos impregnará generaciones de creyentes y contribuirá por mucho tiempo a neutralizar el poder transformador de ciertas intuiciones de fondo que contenían. El mismo protestantismo que reafirmaba con fuerza las exigencias de la libertad cristiana no sacó las consecuencias en el plano social, de forma que algunos, como Max Weber o Marx, lo han podido asociar al individualismo liberal con mayor razón que el propio catolicismo.

En nombre de la "trascendencia" de la libertad cristiana las Iglesias católicas o protestantes han creído y creen poder aliarse con regímenes opresores que se mofan de las libertades humanas y les han brindado, con sus palabras y con sus silencios, la garantía de que estaban haciendo la voluntad de Dios.

Muchos hombres, a consecuencia de todo esto, han visto en la Iglesia y en general en la religión una incompatibilidad radical con el compromiso por la liberación social. Esta crítica está en la base de diversas formas de ateísmos, entre los cuales el marxismo es el más significativo.

Siéense lo que se quiera de ellas, pero estas críticas tienen el valor de plantearnos clara y crudamente el problema. Para un número creciente de hombres, la liberación social se ha convertido en el valor principal por el cual están dispuestos a batirse hasta el fin y al cual no renunciarán por ningún precio. En estas condiciones, un proyecto de liberación que no asumiera esta dimensión como algo esencial, no les interesaría. Un proyecto que de una forma u otra se opusiera a la liberación social perdería toda credibilidad y sería rechazado y combatido. Y es así cómo se plantea el problema de la fe para muchos cristianos del Tercer Mundo.

¿Será preciso escoger entre uno de los dos, o por lo menos, entre compromiso social y fidelidad a las Iglesias institucionales?

## II. HACIA UNA SINTESIS DE EXIGENCIAS

Estas contradicciones parecen llevar al cristiano a un callejón sin salida. Por un lado, no puede renunciar a establecer una unidad entre palabra de Dios y su sentido en el día de hoy; y por otro, sin forzar las cosas, no puede encontrar en aquellos escritos la respuesta a unos problemas que en aquella época ni siquiera se planteaban. Hay en nuestro debate un grave problema hermenéutico. No vamos a abordarlo detalladamente. Nos contentaremos con enunciar unos cuantos importantes principios que podrán suministrarnos el nuevo esquema hermenéutico para una lectura bíblica comprometida con el movimiento de nuestro tiempo.

### A. PRINCIPIOS

#### 1. Valor de la realización secular del hombre.

Dios nunca puede pedir al hombre que sea menos hombre, no puede querer otra cosa que su realización total. Un mensaje que pidiese al hombre alguna mutilación,



no podría venir del Dios del Amor.

Sucede, sin embargo, que las exigencias de la realización del hombre y, particularmente, en lo que respecta a su grandeza moral, que viene a ser la síntesis, sólo se manifiestan progresivamente a la conciencia humana. De tal forma que ciertas afirmaciones del Antiguo Testamento (por ejemplo sobre la poligamia, la venganza, el exterminio de los enemigos) están relacionadas con una conciencia moral rudimentaria y no pueden considerarse como expresión de lo que Dios nos quiere anunciar hoy. El Nuevo Testamento, a pesar del salto cualitativo que su sensibilidad representa desde el punto de vista religioso y moral, queda también sujeto al mismo principio hermenéutico.

La interpretación de la Biblia no es, pues, una obra arqueológica, sino un encuentro viviente entre Dios y su pueblo peregrinante. La palabra de Dios nos llega a través del mensaje global del texto y de la conciencia comunitaria a la que se ha llegado en un momento determinado de la evolución.

Por este motivo, un auténtico ideal de grandeza humana no puede entrar en conflicto con la religión. Si hay conflicto, es señal de que hemos considerado como palabra definitiva de Dios lo que no era más que manifestación provisional de una cultura. Hemos identificado fe e ideología.

Este principio nos obliga a reinterpretar los textos y criticar la interpretación literal mediante una lectura comunitaria en el contexto de nuestro tiempo. En forma más general, impone una constante actitud crítica con relación a las "ideologías cristianas". Esto quiere decir que el mensaje de Dios siempre se nos propone por medio de ciertas categorías culturales y humanas, las cuales no pueden permanecer fieles a la inspiración original si no se renuevan constantemente. La fidelidad a la palabra de Dios debe ser, necesariamente, creadora.

## 2. Valor de la liberación humana.

Como acabamos de decir, el ideal de grandeza se manifiesta progresivamente a través de la historia y nos permite valorar en cada época los nuevos aspectos del mensaje de Dios. Es un hecho que para gran número de los hombres de nuestro tiempo, las principales exigencias de su realización se resumen en su libertad, en la posibilidad de que pueda elaborar y realizar un nuevo proyecto personal y colectivo que corresponda a sus aspiraciones y energías y le permita desarrollar plenamente sus cualidades. Se trata, evidentemente, de una libertad real, y no puramente "moral" o ideal: es decir, de una iniciativa que se proyecta a partir de unos hechos y leyes objetivas, pero que no puede quedar determinada por éstos.

A partir del momento en que el hombre ha comprendido que su grandeza no consiste en la aceptación pasiva de un sistema de cosas, de normas, de estructuras, sino en el desarrollo de su iniciativa creadora, la libertad se convierte en criterio, parcial ciertamente pero efectivo, de la verdad y significación del mensaje. El cristianismo sólo puede ser verdadero y digno de fe si es liberador en el sentido humano de la palabra. Este principio no reduce en absoluto el cristianismo a un movimiento humano de liberación, pero rehusa considerar como auténtico cualquier proyecto de liberación que no asuma esta dimensión como algo esencial. La fidelidad a la palabra de Dios tiene que ser, necesariamente, liberadora.

## 3. Valor de la liberación social.

La liberación humana no puede realizarse plenamente al margen de un contexto de libertad social. En otras palabras: la liberación social forma parte de las condiciones objetivas de posibilidad de la realización del hombre.

Este enunciado exige dos precisiones. En primer lugar, no afirma que baste la libertad social para engendrar la libertad humana, sino simplemente que constituye una condición necesaria.

En segundo lugar, la necesidad de hablar de esta forma es de orden psicológico y no tiene, por tanto, un alcance absoluto. Algunos individuos o grupos pue-



den, en efecto, conseguir una cierta libertad interior aun donde no existe la libertad social. Pero estas posibilidades quedarán muy limitadas y sólo unas minorías podrán realizarlas. Con respecto a las mayorías, esta situación las empobrecerá profundamente y hasta puede llegar a asfixiarlas.

Aquellos que lleguen a conservar una cierta autonomía en un contexto de esta clase, no pueden hacer otra cosa que comprometerse y luchar para crear una situación que dé a todos la posibilidad de realizarse.

Si esto es verdad, el compromiso para la liberación social es ciertamente para el hombre de hoy expresión de la voluntad de Dios. La afirmación de este valor llega a ser criterio de credibilidad y veracidad del cristianismo al mismo tiempo que de la fidelidad creadora del cristiano.

## B. A MODO DE SINTESIS

A partir de estos principios nos es posible repensar el problema de las relaciones entre liberación cristiana y liberación social y superar las antinomias que habíamos señalado en cuanto al objeto, al autor y al tiempo de la liberación.

### 1. En cuanto al objeto de la liberación.

Cristo ha venido a quitar el pecado del mundo. ¿En qué consiste este pecado? Para Cristo, el mandamiento fundamental, aquél que sintetiza la ley y los profetas, es el del amor. El principal pecado es, pues, el egoísmo y este mismo pecado será también el objeto central de la condenación el día del juicio final.

La liberación del pecado consiste, pues, en interiorizar en el hombre y en la historia un nuevo dinamismo de amor, un nuevo movimiento de reconciliación, de alianza entre los hombres y con Dios.

Ahora bien: el amor, tal como Cristo lo describió, se orienta hacia la realización total del hombre, tanto de su destino eterno como del temporal.

Con todo, el hombre va descubriendo progresivamente que su compromiso tropieza con unos obstáculos de orden estructural que hacen imposible una vida verdaderamente humana y cristiana y neutralizan el poder transformador del amor. Estas diversas estructuras y la ideología que representan constituyen un conjunto coherente que, con frecuencia, recibe el nombre de "sistema". Este sistema domina de tal forma la vida social y personal que el hombre lo ha considerado durante mucho tiempo como una fatalidad. Pero hoy se le presenta, cada vez más, como un compromiso para su responsabilidad colectiva. En este punto conviene precavernos de un peligro al que está expuesta la mentalidad "cristiana", el peligro del moralismo. Esta actitud consiste en no ver en las estructuras de la sociedad otra cosa que el reflejo de posiciones morales, y perder así de vista la dinámica objetiva de las leyes económicas y políticas, tal como se revela en un análisis científico. Actitud tanto más peligrosa cuanto podría llevar en seguida el combate político a una conversión moral.

Una vez aclarado esto, creemos que también nos conviene, justamente por respeto a los datos científicos, rehusar hacer de la historia el simple resultado del dinamismo objetivo, como si éste estuviese totalmente al margen de la responsabilidad colectiva de los hombres. Aquí se inserta la idea del pecado colectivo, profundamente enraizada en la tradición judeo-cristiana. La conciencia moderna, más sensibilizada con relación a los aspectos sociales de los problemas, descubre un enlace entre la responsabilidad colectiva y las estructuras que aplastan a la inmensa mayoría de los hombres, ponen el mundo al servicio de una minoría y, por tanto, institucionalizan el egoísmo y el ansia de poder. Estas estructuras son un pecado colectivo en medida que las engendra, las mantiene y las defiende la actividad o pasividad de los hombres.

Por esta razón, el movimiento de liberación cristiano permanecería puramente formal si no apuntase también a una transformación radical de las estructuras y de las mentalidades.



Añadamos que este compromiso es un valor en sí mismo y que falsearíamos su sentido si lo considerásemos únicamente o principalmente como un medio o una ocasión de evangelización.

La Redención es, pues, un movimiento de liberación total cuyas crecientes exigencias los hombres las van descubriendo progresivamente.

## 2. En cuanto al autor de la liberación.

No cabe la menor duda de que, para el cristiano, el Liberador por excelencia de la humanidad es Dios por medio de Cristo. Pero la libertad que Cristo comunica no es una cosa añadida a la vida del hombre, una columna más en su haber: es una nueva manera de ser. En otras palabras, querer la liberación del hombre quiere decir hacer de este mundo un hogar de vida, de iniciativa y de compromiso.

El problema de las relaciones entre acción divina y acción humana, entre gracia y libertad, se plantea en unos términos nuevos a partir del momento en que se ve que la gracia, como todo auténtico amor humano, no puede ser sino liberadora y, por tanto, no puede manifestarse plenamente sin engendrar un nuevo dinamismo humano. Se trata, por consiguiente, de que el hombre complete no sólo lo que falta a la pasión de Cristo sino también a su acción liberadora.

Ahora bien: la libertad no se espera ni se invoca sino que se arranca a trozos en un combate que enfrenta a los oprimidos con las estructuras, las clases y las personas que los oprimen. No se puede dar un verdadero movimiento de liberación si el hombre no es al mismo tiempo liberador y liberado, si no construye su libertad en el mismo combate por su liberación.

El cristiano ya no es, en este caso, el hombre que defiende su pureza moral defendiéndose de la historia, sino el hombre que tiene como auténtico criterio de aquella pureza moral un amor comprometido en las contradicciones concretas.

La presencia del Espíritu en este combate se manifiesta en el sentido de la dignidad humana que en el mismo se expresa, en el amor realizador que lo inspira, en la solidaridad de clase que pone en acción y que prefigura la solidaridad universal del mañana.

## 3. En cuanto al tiempo de la liberación.

La liberación de la humanidad no será total hasta la vida futura. Pero esta libertad es el término de un movimiento que atraviesa la historia y que contribuye a definir su sentido. Aunque representa un salto cualitativo, la vida futura tiene una continuidad real con el presente, del que constituye su término.

Existe, pues, en la conciencia cristiana, como en toda conciencia revolucionaria, un aspecto de paciencia y otro de impaciencia. El cristiano espera con paciencia el fin de los tiempos, con una esperanza cierta, porque sabe que la historia encontrará allá ciertamente todo su sentido, y la libertad todo su desarrollo. Pero esta certeza no le impide el sentirse ahora aguijoneado por los sufrimientos de los hombres, el sentirse conmovido por la llamada a la dignidad humana, por el grito de desesperación que surge de la masa de los oprimidos y que exige una respuesta concreta y urgente. De esta forma, la esperanza queda marcada por un movimiento de impaciencia, el cual, aquí y ahora, es una fuente de compromiso liberador: esta impaciencia convierte a la esperanza en una virtud que espera el futuro pero que, al mismo tiempo, lo construye.

Acabaremos esta parte con dos precisiones. La primera: la síntesis entre la liberación cristiana y la liberación social supone una lúcida toma de conciencia con respecto al peso de la cultura dominante en cada época sobre la formulación del proyecto cristiano. Este condicionamiento tiende a hacer del cristianismo una "religión de estado", es decir, una religión que por el hecho de expresarse con las categorías del sistema nunca puede llegar a contestarlas. La evolución de la conciencia cristiana implica, pues, una constante crítica tanto de la religión como de la sociedad.



Segunda precisión: Si en el fondo de la conciencia cristiana las dos dimensiones de la liberación encuentran su unidad, esto de ninguna manera transforma el combate por la liberación social en una guerra santa. El principio de la autonomía de lo secular conserva todo su valor y dinamismo: permite a los cristianos, y con frecuencia se lo impone, comprometerse con hombres de cualquier orientación religiosa para la realización de un proyecto histórico común.

### III. LIBERACION SOCIAL Y MISION DE LA IGLESIA.

Desde el momento en que la liberación social se presenta al cristiano como un componente de su vocación, se convierte también en un componente de la misión de la Iglesia. El hecho de que esta tarea secular no le sea propia, no constituya lo más específico de la misma, no quiere decir que no le sea esencial.

La Iglesia, pueblo de Dios, defiende unos valores que abrazan la totalidad de la persona y dan a la vida un sentido global. La Iglesia no puede, pues, permanecer indiferente al hecho de que la existencia de un inmenso número de hombres esté privada de todo sentido y la de muchos otros esté enormemente empobrecida en cuanto al nivel de su realización humana.

La tarea de la humanización siempre ha sido considerada, al menos de hecho, como una dimensión esencial de la vida de la Iglesia. Pero si hoy creemos que tenemos el derecho de afirmar esto mismo, ha de ser para darle un nuevo sentido. ¿En qué consiste esta novedad? Para precisarla nos referiremos a la fórmula que con frecuencia se propone, a partir de Pío XI, para definir las relaciones entre humanización y evangelización: la Iglesia, se dice, ha de civilizar evangelizando.

Esta fórmula nos exige hoy ciertas precisiones importantes. En primer lugar, asocia de una manera necesaria las dos tareas y sugiere que la tarea de humanización quede subordinada, como medio o como ocasión, a la tarea de evangelización.

En cambio, en la perspectiva en que nosotros nos situamos, la Iglesia asume las tareas de humanización por sí mismas y las asume aun cuando se encuentre ante la imposibilidad de ejercer su tarea de evangelización o un apostolado de conversión.

Muchos misioneros, en los antiguos países coloniales, por ejemplo los musulmanes, se encontraron ante este problema después que hubieron salido los europeos: partir hacia regiones más dispuestas a una evangelización o quedarse para colaborar en la promoción humana, en el desarrollo de los pueblos y de los continentes. Muchos decidieron quedarse. Esta elección existencial representaba, al mismo tiempo, una opción teológica de gran importancia ya que comportaba, explícita o implícitamente, una cierta concepción de la vocación cristiana y de la misión de la Iglesia.

Segunda precisión: la palabra "civilizar" tiene un cierto dejo colonial: parece fundamentar la humanización en la importación de unos valores que ya existen en otras partes y sobre los que no se puede dudar. Esta actitud ha sido la causa, durante mucho tiempo, de una identificación entre la Iglesia y las civilizaciones que ésta transmitía. Por esta razón, los pueblos que hoy llegan a la independencia rehúsan con frecuencia tanto a las potencias coloniales como sus valores y su religión. En el mismo sentido, la palabra "civilizar" limita la tarea humanizadora de la Iglesia a los países "no civilizados".

Todo esto se basa en una cierta concepción de la "apertura al mundo", que sitúa a la Iglesia ante las realidades terrestres tal como ellas son en sí mismas. Es la perspectiva de la "consecratio mundi" y de la indiferencia del cristiano ante los diversos regímenes políticos.

Por el contrario, al hacer de la liberación social una dimensión esencial de la vida de la Iglesia, no pedimos a la Iglesia que consagre el mundo, sino que se comprometa para transformarlo; no le pedimos que se integre en la sociedad sino que tome ante ella una actitud de contestación y de creación.

En nuestro tiempo cualquier compromiso de la Iglesia con un poder opresor



equivale a un compromiso entre el culto al Dios verdadero y a los dioses de Grecia o de Roma; o si se quiere, entre el culto a Dios y al emperador. La Iglesia tiene hoy que dar testimonio de autonomía frente al poder en un nuevo terreno, el de la defensa del hombre. Es a mí a quien lo han hecho, les dirá Cristo. Es precisamente en este campo de la defensa del hombre en el que los cristianos han de estar, de nuevo, dispuestos a dar el testimonio del martirio. Porque la Iglesia, hoy como ayer, no podrá realizar su tarea de liberación sin convertirse en Iglesia perseguida, tal vez en Iglesia de las catacumbas. Si a mí me han perseguido, también les perseguirán a Uds.

El compromiso de la Iglesia en la liberación de los pueblos y de los hombres no puede, en efecto, si quiere ser auténtico, quedarse al nivel de las afirmaciones de principios, como ha pasado con demasiada frecuencia; este compromiso exige una auténtica toma de posición ante las orientaciones de las fuerzas políticas concretas y, en primer lugar, ante el sistema político dominante.

Por esta razón, en los países subdesarrollados, una preocupación general por la promoción y el desarrollo correría el peligro de permanecer estéril y aun de conseguir efectos contrarios si no tomase posición ante los poderes neo-coloniales, las aristocracias locales del dinero y las fuerzas políticas que las apoyan. En una palabra, se trata de un compromiso que no podrá llevarse a cabo sin una elección de clase y sin las luchas que esta misma elección comporta.

Sucedará lo mismo en los países desarrollados, en los cuales estos problemas se presentan de un modo más complejo. La Iglesia tampoco podrá prescindir de una opción política, la cual, sin entrar en los detalles de los programas y de las estrategias, implicará sin embargo, una global toma de posición frente al sistema y a los principios en que el mismo se inspira.

Esta exigencia no tiene que extrañarnos si pensamos que, de una u otra forma, la Iglesia ha tomado constantemente opciones políticas. Quienes son partidarios de la abstención, olvidan con demasiada facilidad que, en este campo, el silencio es una palabra y una elección política concreta.

Me pregunto si, en el momento actual, la Iglesia no está llamada a jugar un papel de suplencia revolucionaria en muchos países. Cuando la ausencia de las libertades fundamentales que impide a los ciudadanos cuestionar el desorden establecido, va unida al "respeto" a la Iglesia, ésta puede asumir unas funciones que normalmente no le incumbirían, pero que en la situación concreta, solamente ella puede llevar a término. Puede convertirse, de esta manera, en el último baluarte de la libertad. Es precisamente lo que sucede en diversos lugares y lo que perturba profundamente a aquellos que estaban acostumbrados a ver la Iglesia como un sólido pilar del sistema dominante.

Con todo, el deseo de ver a toda la Iglesia inclinarse hacia el lado de los oprimidos es todavía un ideal sobre el que podemos preguntarnos si es realizable a largo plazo, pero que, de momento, queda ampliamente desmentido por la realidad. Son precisamente los oprimidos quienes, en diversas partes del mundo, luchan por su liberación y tropiezan no solamente con la resistencia de las estructuras políticas y sus ideologías, lo cual es normal, sino también con las estructuras religiosas y sus ideologías, cosa que no es tan normal.

Este juicio acerca del peso sociológico e ideológico de la Iglesia es uno de los que divide más profundamente al mundo cristiano. Es lógico. Decía hace un momento que la evolución de la conciencia moral y política de la humanidad supone una evolución y un replanteamiento por parte de la Iglesia. Conviene añadir que esta evolución es necesariamente dialéctica: se realiza a través de conflictos, a nivel de pensamiento y de acción. La evolución de la conciencia, en efecto, es siempre, al comienzo, obra de personalidades y minorías que interpretan las esperanzas profundas y escondidas de una época. Estas minorías se encuentran, pues, en conflicto con la mayoría y con la institución.

#### CONCLUSION

La explosión del drama de la libertad en la conciencia de los hombres de hoy da un nuevo sentido a la vocación cristiana y, particularmente, al mandamiento del



amor a los demás hasta el sacrificio de la propia vida. Exige al cristiano que renueve, en una determinada etapa de su evolución, la opción de Cristo haciéndola pasar por la opción de los pobres. Le exige que transforme su proyecto personal enmarcándolo en un proyecto histórico.

Esta decisión es extremadamente difícil y cargada de responsabilidades. Solamente la llegaremos a sumir si creemos que es posible en nuestro mundo un futuro diferente y aceptamos el reto de la esperanza terrestre. Entonces el futuro será de tal clase que acrecentará nuestra confianza.

Esta esperanza, lo mismo que la acción que transforma el mundo, solamente puede ser colectiva. Sólo podemos esperar todos juntos.

Es, entre otras cosas, lo que da una gran importancia a encuentros como el nuestro. Son fuente de esperanza. Esta esperanza la comunicaremos a muchos otros para multiplicar el número y el dinamismo de los que creen en el futuro. Es precisamente por medio de esta dialéctica que los problemas se plantean a la conciencia de la comunidad y que, desde este momento, la evolución se generaliza. Cuando se trata, además, de problemas que repercuten en la vida política, la dialéctica no se queda en el nivel del pensamiento sino que se convierte en relación de fuerza.

Por este motivo, los cristianos, laicos, sacerdotes, obispos, que deciden comprometerse resueltamente en la lucha por la liberación social, se encuentran frecuentemente en tensión con la jerarquía, con la mayoría de los cristianos y son, a veces, arrastrados hacia la ruptura con la Iglesia institucional. Digo expresamente "con la Iglesia institucional" porque no se puede pensar que un compromiso por la liberación de los oprimidos pueda apartar a nadie de la Iglesia como comunidad viva, lugar de amor, de esperanza y de libertad; es inconcebible que la solidaridad de un hombre con sus hermanos pueda apartarnos de Aquél que murió por ellos y que nos juzgará también a nosotros de nuestra fidelidad a ellos.

Sin embargo, estas rupturas que a veces son provocadas por las circunstancias, no se deben buscar ni desear de ningún modo. Estas, en efecto, ahondan todavía más el foso que separa la Iglesia de las masas oprimidas y fijan en el espíritu la imagen de una religión que está al servicio de un orden inamovible y formal. En cambio, si a pesar de todo y contra todo, aquellas personas y grupos que con sus ideas y su acción perturban la buena conciencia de los hombres de orden, mantienen la atención, provocan la búsqueda, deciden permanecer en la institución, su actitud es capaz de hacer avanzar a un número cada vez mayor de cristianos y aun a la misma institución, hacia un compromiso más audaz.

Gracias a esta actitud se hacen verdad aquellas palabras de Cristo: He venido a predicar la libertad a los cautivos y a liberar a los oprimidos. La Iglesia se convierte entonces en una comunidad que recoge las fuerzas que brotan de la muerte y resurrección de Cristo y suscitan a través de toda la historia el esfuerzo por la liberación total y definitiva. Nuestra pascual cristiana recobra, lo mismo que el banquete pascual, las dimensiones políticas de la pascua judía.

La comunidad que esté comprometida en esta forma será un pueblo mesiánico, no sólo porque anunciará la libertad que Cristo ha comunicado sino porque contribuirá a hacerla realidad en todos los niveles de la vida humana. Entonces será, verdaderamente, el signo eficaz y la anticipación del cielo nuevo y la tierra nueva de los que nos habla el vidente del Apocalipsis: "Vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían desaparecido... Oí una voz grande que del trono decía: He aquí el tabernáculo de Dios entre los hombres, y erigirá su tabernáculo entre ellos, y serán su pueblo y el mismo Dios será con ellos, y enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más, ni habrá duelo, ni gritos, ni trabajo, porque todo esto es ya pasado. Y dijo el que estaba sentado en el trono: He aquí que hago nuevas todas las cosas. Y dijo: Escribe, porque éstas son las palabras fieles y verdaderas". (Ap. 21,1-5).

Para que llegue hasta nosotros la realidad del mañana, esta visión tiene que ser nuestro proyecto y nuestro compromiso de hoy.