

XI ASAMBLEA DE LA OSLAM

San José de Costa Rica, noviembre 1 a 5 de 1988

LA FORMACION POLITICA EN LOS SEMINARIOS

Antonio González Dorado, S.J.

I. NECESIDAD DE LA FORMACION POLITICA EN LOS SEMINARIOS

1. Formación socio-política preconiliar.
2. Formación socio-política postconiliar.
3. De la necesidad a la urgencia.

II. HACIA UNA COMPRESION DEL FENOMENO POLITICO

1. La política como comunidad política.
2. La política como institución política.
3. El sistema de los estados democráticos.
4. Los estados democráticos y los derechos de los pueblos y hombres.
5. La política y las ideologías políticas.
6. Hacia una nueva cultura política.

III. LA IGLESIA Y LA EVANGELIZACION DE LA POLITICA

1. Algunos presupuestos:
 - La autonomía de la política
 - La intraestatalidad de la Iglesia.
 - La misión religiosa de la Iglesia.
2. La específica misión religiosa de la Iglesia: La evangelización
3. El Reino de Dios y la Iglesia en la comunidad política.
4. La Iglesia y el poder político.

5. La Iglesia y las ideologías y partidos políticos.
6. La opción por los pobres.
7. Nueva evangelización y nueva cultura política.

IV. EL SACERDOTE Y LA POLITICA

1. Sacerdote y ciudadano en la comunidad política.
2. El modelo de Cristo.
3. La prioridad del compromiso sacerdotal.
4. El ámbito del sacerdote en la política.

V. LA FORMACION PASTORAL-POLITICA EN LOS SEMINARIOS

1. Clarificación vivencial de la vocación sacerdotal.
2. Experiencias primarias y graduadas.
3. Formación teórica.
4. Cursos para formadores y profesores.

Se me ha pedido para esta Asamblea de la OSLAM reflexionar sobre el tema "la formación política en los seminarios", ofreciendo un sencillo punto de partida que pueda ayudar a un diálogo clarificador entre todos los presentes. Las aportaciones de dicho diálogo serán mucho más fecundas y luminosas que lo que personalmente puedo ofrecerles para su introducción.

I. NECESIDAD DE LA FORMACION POLITICA EN LOS SEMINARIOS

Quizás en algunos ambientes puede resultar extraño e incluso escandaloso el hablar de formación política en el ambiente de los seminarios. Sin embargo, resultará más normal si se tiene en cuenta que ya en la época preconiliar de hecho se impartía una formación socio-política en los seminarios.

1. Formación socio-política preconiliar

De hecho en los seminarios preconiliares existía una formación socio-política adecuada a las necesidades de su tiempo y en consonancia con la eclesiología del Vaticano I y con las controversias Iglesia-Estado del siglo XIX y de la primera mitad del XX y, en concreto, con la doble

crisis frente al modelo de *Estado liberal laicista* y al modelo de *Estado totalitario* sea fascista sea marxista.

Baste recordar los tratados sobre Derecho Eclesiástico Público y Concordatario incorporados al curriculum de estudios, junto con la Etica neo-escolástica, en la que se establecían los grandes principios del Derecho Natural tanto a nivel personal como público. Igualmente se fue incorporando progresivamente en la formación, el estudio de la Doctrina Social de la Iglesia, iniciada por León XIII y especialmente enriquecida por Pío XI y Pío XII.

2. Formación socio-política postconciliar

El Concilio Vaticano II trajo, en el terreno que nos ocupa, la necesidad de una *nueva formación socio-política*, que esté iluminada por la Eclesiología de la *Lumen Gentium* y en sintonía con la *Gaudium et Spes*, donde se dan orientaciones muy claras sobre la relación de la Iglesia con lo temporal, dentro de lo cual ocupa un lugar privilegiado la dimensión política. Más aún, la Declaración *Dignitatis humanae* obliga a replantear totalmente las tesis preconciarias sobre las relaciones Iglesia-Estado.

Dentro de este contexto se han ido abriendo nuevas perspectivas por el magisterio de Paulo VI y de Juan Pablo II, incluso por la Congregación para la Doctrina de la Fe con sus recientes Instrucciones sobre la Teología de la Liberación.

En estrecha conexión con dicho magisterio el Episcopado Latinoamericano elaboró los documentos de Medellín y de Puebla, dedicando importantes capítulos al tema de la pastoral política.

Sintonizando con estas nuevas orientaciones, el Cardenal Garrone llega a afirmar, en un importante documento intitulado "La formación teológica de los futuros sacerdotes" y publicado en 1976, que "la teología cumple *una función política* original e insustituible, porque ilumina los problemas y dirige la acción en los distintos campos de la vida del hombre, conforme a las indicaciones y preceptos de la palabra de Dios" (n. 734). Y descendiendo a sectores más específicos subraya: "Entran en este cuadro problemas como la nueva solidaridad entre las clases sociales y entre los pueblos, la liberación de la explotación y de la alienación del hombre, la participación en la vida del estado y de la sociedad

internacional, el triunfo sobre el hambre, la enfermedad, el analfabetismo, la eliminación de la guerra como medio de solucionar las contiendas entre los pueblos, la creación de equilibrios más adecuados y portadores de la paz" (n. 733).

De esta manera la Congregación de Seminarios y Educación Católica estaba indicando la necesidad de incorporar en la formación de los futuros sacerdotes y actuales seminaristas una específica y compleja formación de pastoral política, que los capacite en este difícil campo para poder desarrollar su ministerio.

3. De la necesidad a la urgencia

El listado de problemas políticos, ofrecido por el Cardenal Garrone, no se reduce a un índice temático y académico, sino que responde al ambiente y a la situación en la que, en América Latina, tienen que vivir la mayor parte de nuestros sacerdotes y seminaristas, originando con frecuencia agudos problemas de conciencia, dudas sobre el modo de actuar propio y de orientar a las comunidades cristianas y a los laicos, y agudos momentos de desorientación o de conflicto.

Me parece importante recordar el cuadro presentado por la Instrucción *Libertatis Nuntius*: "En ciertas regiones de América Latina, el acaparamiento de la gran mayoría de las riquezas por una oligarquía de propietarios sin conciencia social, la casi ausencia o las carencias del Estado de derecho, las dictaduras militares que ultrajan los derechos elementales del hombre, la corrupción de ciertos dirigentes en el poder, las prácticas salvajes de cierto capital extranjero, constituyen otros tantos factores que alimentan un violento sentimiento de revoluciones en quienes se consideran víctimas impotentes de un nuevo colonialismo de orden tecnológico, financiero, monetario o económico" (LN VII, 12).

El precipitado, doloroso y sangriento de este cuadro ha sido enérgicamente marcado por Puebla al describir la situación de extrema pobreza generalizada y las agresiones a la dignidad de la persona humana (DP 31-44). Y del mundo del dolor y de la opresión surgen aspiraciones de liberación (LN I, 1, 4) y complejos movimientos que pretenden canalizarlas (LN II, 2-3), con el objetivo de reformar o de cambiar la actual situación política.

En medio de estas circunstancias es donde vivimos los sacerdotes en este continente, y donde viven nuestros seminaristas, muchas veces testigos en su propia carne familiar de la violencia institucionalizada o de

la violencia guerrillera y extremista. Y viven oyendo que “la Iglesia, guiada por el Evangelio de la Misericordia y por el amor al hombre, escucha el clamor por la justicia y quiere responder a él con todas sus fuerzas” (LN XI, 1).

Reconozcamos que no es fácil orientarse y orientar en medio de un mundo político tan convulsionado, que nos afecta profundamente en nuestro ser de hombres, de cristianos y de sacerdotes, mientras se despliegan ante nosotros ideologías, movimientos y partidos políticos concretos que intentan obtener el compromiso con ellos o manipularnos en nuestra actividad pastoral. De ahí la urgencia de una sólida formación pastoral-política para los futuros sacerdotes o, con mayor precisión, la necesidad y urgencia de que en los seminarios y centros de formación sacerdotal la formación teológica despliegue su función política, que ha de integrar sabiamente la Revelación y el Magisterio con el necesario y ajustado conocimiento de las ciencias y de la realidad políticas, en cuyo contexto histórico han de vivir y convivir las comunidades eclesiales y los sacerdotes.

Pero cuando intentamos determinar con mayor precisión la orientación, el contenido y la dinámica de esta formación —y no sólo información— teológico-política en nuestros seminarios, es cuando comenzamos a encontrar las dificultades y las oscuridades de un camino que es necesario roturar en condiciones inéditas.

Esto nos obliga a clarificar en nuestra reflexión tres aspectos: la naturaleza del fenómeno político en nuestra cultura actual, la misión de la Iglesia en la política, y la función pastoral del sacerdote en dicho campo. Sólo bajo esta luz encontraremos bases para orientar y formular un proyecto de formación teológico-política en los seminarios.

II. HACIA UNA COMPRESION DEL FENOMENO POLITICO

El fenómeno político es extraordinariamente complejo por ser un ámbito global en el que se desarrolla nuestra vida humana, de tal manera que a ésta se la puede cualificar como política o intrapolítica.

Frente a dicho fenómeno vamos a recordar algunos de sus aspectos más fundamentales, y las graves alternativas a las que se encuentra actualmente sometida la vida humana especialmente en nuestro continente.

1. La política como comunidad política

La política tiene su fundamento en la naturaleza y en la persona humana. Como ha afirmado el Concilio Vaticano II, “los hombres, las familias y los diversos grupos que constituyen la sociedad civil son conscientes de su *insuficiencia para lograr una vida plenamente humana* y perciben *la necesidad de una comunidad más amplia*, en la cual todos conjuguen a diario sus fuerzas en orden a una mejor procuración del bien común” (GS 74). Dicha comunidad más amplia es a la que denominamos comunidad política.

Consiguientemente, la política en su originalidad pertenece al dinamismo sapiencial, ético y social que impulsa al hombre a un proceso constante de humanización. Es una dimensión básicamente antropológica que, partiendo de la disgregación de los individuos o de los grupos, los orienta activamente a la integración en comunidades cada vez más amplias, teniendo como horizonte la que hoy denominamos la comunidad internacional de los pueblos (GS 77). Por ese motivo, Aristóteles pudo caracterizar al hombre como *animal político*.

La verdadera comunidad política alcanza su justificación plena y su sentido *en el bien común*, es decir, “en el conjunto de aquellas condiciones de vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección” (GS 74, 26).

Esto sólo es posible dentro de un orden social en el que simultáneamente la persona ha de salir de su individualismo y de su egoísmo, promoviendo y ayudando a la comunidad política para mejorar las condiciones de vida de todos los miembros (GS 30), y la colectividad ha de orientarse al servicio de todas las personas, familias y grupos que la integran (GS 26).

Así el creyente puede afirmar que la comunidad política se funda en la naturaleza humana y pertenece al orden previsto por Dios (GS 74).

2. La política como institución política

El dinamismo político del hombre y las exigencias del bien común, que caracteriza a la comunidad política, origina la necesidad y la aparición de la autoridad y, consiguientemente, de la institución política. Así el Concilio notaba que “son muchos y diferentes los hombres que se encuentran en una comunidad política y pueden con todo derecho

inclinarse hacia soluciones diferentes. A fin de que, por la pluralidad de los pareceres, *no perezca la comunidad política*, es indispensable una autoridad que dirija la acción de todos hacia el bien común, no ya mecánica o despóticamente, sino obrando principalmente como una fuerza moral, que se basa en la libertad y en la responsabilidad de cada uno” (GS 74).

La tradición de los teólogos católicos desde Santo Tomás, Cayetano, Belarmino, Vitoria, Suárez, ha visto siempre en la naturaleza social del hombre un derecho natural a organizarse en orden a conseguir el bien común de la sociedad. Por consiguiente, la autoridad viene, en última instancia de Dios y *reside en el pueblo*, es decir, la sociedad naturalmente es *democrática*. Pero para el ejercicio práctico de dicha autoridad, el pueblo transmite *condicionalmente*, a determinadas personas e instituciones políticas, un poder que “debe realizarse siempre dentro de los límites del orden moral, para procurar el bien común —concebido dinámicamente— según el orden jurídico legítimamente establecido o por establecer” (GS 74).

La institución política, en la que reside el ejercicio del poder político confiado por el pueblo, ha de tener como objetivo principal el impulsar la transformación del grupo humano en verdadera comunidad política, promoviendo el desarrollo del bien común.

Por eso, el poder de la institución política (el poder legislativo, ejecutivo y judicial) originalmente ha de ser interpretado como *un servicio al pueblo*, cuyo ejercicio exige consecuentemente un diálogo y una participación activa de todos los miembros de la comunidad, e incluso, de un modo particular, entre el pueblo y la institución.

3. El sistema de los estados democráticos

Si la comunidad y la institución políticas, siguiendo la terminología de Santo Tomás, pertenecen al derecho natural, los sistemas políticos tienen su lugar en el derecho de gentes, y se encuentran condicionados por el despliegue de la historia y por los contextos culturales (GS 75). De ahí la pluralidad de los sistemas políticos y el origen de sus cambios a través de la historia.

Los sistemas son maneras fundamentales de interpretar y ordenar la realidad política, según determinados valores o valoraciones imperantes para promover y asegurar el bien común.

En nuestra cultura el sistema fundamental político viene caracterizado por la bipolaridad estado y democracia, surgiendo de esta manera los *estados democráticos*. De hecho esta cualificación todas las naciones pretenden apropiársela en la comunidad de los pueblos, aunque pueden ser muy diferentes los tipos de régimen, de estructuración y de organización internos, según sea el predominio de las corrientes ideológicas en cada uno de los estados.

El concepto de estado se orienta en dos direcciones. Como *estadonación* se abre a la comunidad política internacional afirmando su soberanía, es decir, su derecho de autodeterminación, de autogestión, de independencia y de justa participación en la comunidad internacional de los pueblos. Dentro de esta concepción se ha ido originando la Sociedad de las Naciones y la Organización de las Naciones Unidas, simultáneamente con el rechazo de la supervivencia de los Imperios y de las colonias.

Pero el mismo estado, como *representante de una determinada comunidad política soberana*, afirma su origen demogenético y su constitución democrática, simultáneamente con su función de servicio a la comunidad y al pueblo, cuya voluntad fundamentalmente se expresa a través de las constituciones nacionales.

4. Los estados democráticos y los derechos de los pueblos y de los hombres

Este nuevo sistema político fundamental de los estados democráticos promueve un nuevo orden político tanto a nivel internacional como nacional.

A nivel internacional postula el derecho de todas las naciones a ser respetadas y a poder participar en la construcción de un orden justo sobre el que se fundamenta la fraternidad y la paz entre todos los pueblos.

Simultáneamente, dentro de dicho sistema, se proclaman los derechos fundamentales del hombre. Son derechos, como ha proclamado la Iglesia, que han de tener su origen y fundamentación en la misma dignidad de la persona humana, de la familia y de las asociaciones intermedias ante el estado y las instituciones políticas, “dado que el orden social y su progresivo desarrollo debe en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden de las cosas debe someterse al orden personal y no al contrario” (GS 26).

Esta *nueva cultura política* tiende a clarificar un orden político más justo, incorporando tanto en las personas, como en los distintos sectores sociales, en las comunidades y grupos intermedios, una clara conciencia de su dignidad y de sus derechos, frente a unas instituciones políticas a las que se les ha transferido una autoridad y un poder exclusivamente orientado al progresivo desarrollo del bien común y al servicio del bien de las personas.

Dicha cultura política desarrolla simultáneamente en el pueblo una conciencia crítica y una relativización del comportamiento y realización de la institución política.

Así se abre dialécticamente frente al poder jurídico depositado en los estados y canalizado por sus instituciones políticas, otro *poder crítico* inalienable al pueblo y a sus miembros, de tal manera operativo que “cuando la autoridad pública, rebasando su competencia propia, oprime a los ciudadanos, éstos no deben rehuir las exigencias objetivas del bien común; pues les es lícito defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal autoridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica” (GS 74).

Dentro de este contexto se hace lúcida y explicable la constatación de *Libertatis Nuntius*: “La poderosa y casi irresistible aspiración de los pueblos a una *liberación* constituye uno de los principales *signos de los tiempos* que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del Evangelio. Este importante fenómeno de nuestra época tiene una amplitud universal, pero se manifiesta bajo formas y grados diferentes según los pueblos. Es una aspiración que se expresa con fuerza, sobre todo en los pueblos que conocen el peso de la miseria y en el seno de los estratos sociales desheredados. Esta aspiración traduce la percepción auténtica, aunque oscura, de la dignidad del hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, ultrajada y despreciada por las múltiples opresiones culturales, políticas, raciales, sociales y económicas, que a menudo se acumulan” (LN I, 1-2).

Desde la misma perspectiva el *Documento de Puebla* hace la siguiente reflexión: “La exaltación desmedida, y los abusos del Estado no pueden hacer olvidar *las funciones del Estado moderno*, respetuoso de los derechos y de las libertades fundamentales. Estado que se apoye sobre una amplia base de participación popular, ejercida a través de diversos grupos intermedios. Propulsor de un desarrollo autónomo, acelerado y equitativo, capaz de afirmar el ser nacional ante indebidas presiones o interferencias, tanto a nivel interno como internacional. Capaz de adop-

tar una posición de activa cooperación con los esfuerzos de integración continental y en el ámbito de la comunidad internacional. Estado, finalmente, que evite el abuso de un poder monolítico, concentrado en manos de pocos” (DP 541).

5. La política y las ideologías políticas

La última frase de Puebla, que acabamos de transcribir, es muy elocuente. En ella se denuncia el “abuso de un poder monolítico, concentrado en manos de pocos” (DP 541), fenómeno que a distintos niveles genera los denominados imperialismos, dictaduras y autoritarismos, bien sean militares o de partido único, bien sean de democracias meramente formales. En las bases de estas patologías políticas se encuentran las tentaciones de las ideologías políticas.

En efecto, como anota el Concilio Vaticano II, “son muchos y diferentes los hombres que se encuentran en una comunidad política y pueden con todo derecho inclinarse a soluciones diferentes” (GS 74). Es una consecuencia lógica por una parte de la diversidad de los hombres, sectores y grupos dentro de la sociedad, y por otra de la libertad inherente a una concepción democrática de la política. Es natural que cada grupo proclame y promueva sus propios derechos, e incluso que propugne sus propios modelos políticos en competición con otros.

En este ambiente surgen las ideologías políticas. Puebla, desde un *punto de vista positivo*, ha definido la ideología como “toda concepción que ofrezca una visión de los distintos aspectos de la vida, *desde el ángulo de un grupo determinado de la sociedad*. Una ideología será, pues, legítima si los intereses que defiende lo son y si respeta los derechos fundamentales de los demás grupos de la nación. En este sentido positivo, las ideologías aparecen como necesarias para el quehacer social, en cuanto que son mediaciones para la acción” (DP 535).

De hecho, las ideologías políticas tienden a operativizarse a través de movimientos y de partidos políticos, que tienen en su horizonte la consecución del poder político en la comunidad, con el proyecto de ejercer dicho poder de acuerdo con sus propios programas ideológicos.

Por ese motivo Puebla también ha marcado *el riesgo de las ideologías*: “Las ideologías llevan en sí mismas la tendencia a absolutizar los intereses que defienden, la visión que proponen y la estrategia que promueven. En tal caso se transforman en verdaderas religiones laicas. Se presentan como una explicación última y suficiente de todo y se cons-

truyen así un nuevo ídolo, del cual se acepta a veces, sin darse cuenta, el carácter totalitario y obligatorio. En esta perspectiva no debe extrañar que las ideologías intenten instrumentar personas e instituciones al servicio de la eficaz consecución de sus fines. Ahí está el lado ambiguo y negativo de las ideologías” (DP 536).

Resumiendo, podemos afirmar que las ideologías constituyen un importante factor de diálogo y de crecimiento político cuando, apoyadas en auténticos valores, defienden los justos intereses y derechos de un sector de la sociedad, incluso propugnando reformas políticas radicales, que juzgan favorables para toda la comunidad política, pero respetando y aceptando los derechos fundamentales de los demás grupos de la nación.

Por el contrario, cuando las ideologías políticas se absolutizan y fanatizan, se hacen sumamente peligrosas para la comunidad política, tanto cuando se encuentran en la oposición, como cuando, conseguido el poder, controlan los mecanismos del aparato político. En tales circunstancias, el poder político alcanzado o en su marcha por alcanzarlo no queda orientado al verdadero bien común, al servicio de los derechos fundamentales del hombre, de los grupos intermedios y de toda la comunidad política, sino a la promoción de estrechos intereses y de sus partidarios, generando injustas y peligrosas contradicciones en el seno de la sociedad. En dichas contradicciones es donde normalmente se origina la homicida espiral de la violencia.

6. Hacia una nueva cultura política

Uno de los síntomas más característicos del deterioro y de la situación patológica de la comunidad política es cuando la dependencia entre las naciones promueve positivamente el subdesarrollo en algunos países o impide la posibilidad de su superación. Otro de los síntomas es el empobrecimiento inhumano de amplios sectores de la sociedad; la violación sistemática —legal o de hecho— de los derechos fundamentales de los grupos humanos, aunque sean minoritarios, de las asociaciones intermedias, de las familias y de las personas; la utilización del aparato político al servicio de ciertos sectores privilegiados, o la incapacidad del mismo para neutralizar los factores gravemente distorsionantes del bien común.

En efecto, los problemas más graves de una comunidad política hay que detectarlos primariamente en los sectores explotados, oprimidos, violados o abandonados en sus derechos fundamentales. Cuando estos

fenómenos surgen o se prolongan endémicamente hay que cuestionarse sobre la validez de las instituciones políticas establecidas y sobre las ideologías a las que representan.

Es evidente que en estas afirmaciones, que acabo de hacer, se está reflejando la situación de América Latina tal como la ha recogido el Documento de Puebla, incluso subrayando que tales problemas son “producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya también otras causas de la miseria” (DP 30).

La lectura global del documento nos hace descubrir a unas instituciones políticas al servicio de unas rudas ideologías capitalistas y colonialistas. Así lo expresa en uno de sus párrafos más sintéticos: “La economía del mercado libre, en su expresión más rígida, aún vigente como sistema en nuestro continente y legitimada por ciertas ideologías liberales, ha acrecentado la distancia entre ricos y pobres por anteponer el capital al trabajo, lo económico a lo social. Grupos minoritarios nacionales, asociados a veces con intereses foráneos, se han aprovechado de las oportunidades que les abren estas viejas formas de mercado libre, para medrar a su provecho y a expensas de los intereses de los sectores populares mayoritarios” (DP 47, 542). Esto origina “la crisis de valores morales: la corrupción pública y privada, el afán de lucro desmedido, la venalidad, la falta de esfuerzo, la carencia de sentido social, de justicia vivida y de solidaridad, la fuga de capitales y de cerebros” (DP 69). Más aún, para mantener dicha situación, a esto se suma todo género de injustas medidas represivas (DP 42, 44).

Por último, descubriendo algunas de las raíces más profundas que mantienen y promueven este deteriorado cuadro político interno, señala “el hecho de la dependencia económica, tecnológica, política y cultural; la presencia de conglomerados multinacionales que muchas veces velan solo por sus intereses a costa del bien del país que los acoge; la pérdida del valor de nuestras materias primas comparado con el precio de los productos elaborados que adquirimos” (DP 66).

Toda esta situación se ha mantenido y mantiene unas veces con falaces democracias formales, representantes de la ideología del liberalismo capitalista, que en momentos de debilidad se han sentido reforzados por la ideología y el aparato de la Seguridad Nacional (DP 49, 547) o por movimientos terroristas denominados de derecha, como los célebres escuadrones de la muerte, que intentan justificar sus acciones por reacción antimarxista (DP 92).

Pero frente a esta situación endémica en el continente, Puebla advierte que “las ideologías marxistas se han difundido en el mundo obrero, estudiantil, docente y otros ambientes con la promesa de una mayor justicia social. En la práctica han sacrificado muchos valores cristianos y, por ende, humanos, o han caído en irrealismos utópicos, inspirándose en políticas que, al utilizar la fuerza como instrumento fundamental, incrementan la espiral de la violencia” (DP 43). Sin temor Puebla denuncia sus errores y constata que “todas sus experiencias históricas concretas como sistema de gobierno, se han realizado dentro del marco de regímenes totalitarios cerrados a toda posibilidad de crítica y de rectificación” (DP 544). De hecho, su implantación supondría caer bajo otro centro de poder que canalizaría su economía sustentando otra ideología (DP 550).

Puebla, “en pleno acuerdo con Medellín, insiste en que el sistema liberal capitalista y la tentación del sistema marxista parecieran agotar en nuestro continente las posibilidades de transformar las estructuras económicas. Ambos sistemas atentan contra la dignidad de la persona humana: pues uno tiene como presupuesto la primacía del capital, su poder y su discriminatoria utilización en función del lucro; el otro, aunque ideológicamente sustenta un humanismo, mira más bien al hombre colectivo y, en la práctica, se traduce en una concentración totalitaria del poder del Estado. Debemos denunciar que Latinoamérica se ve encerrada entre estas dos opciones y permanece dependiente de uno u otro de los centros de poder que canalizan su economía” (DP 550). El documento termina severamente afirmando que “ambos (sistemas) son formas de lo que puede llamarse injusticia institucionalizada” (DP 495).

El encierro de América Latina, tal como lo propone Puebla, ante el dilema de dos injusticias institucionalizadas, nos abre a otro tema fundamental para la comprensión del fenómeno político: *la relación entre política y cultura*.

En efecto, como he demostrado en mi artículo “La cultura del mercantilismo desde la problemática de las ciudades de América Latina”, tanto el liberalismo capitalista como el marxismo son dos expresiones ideológicas y políticas, enfrentadas entre sí, pero que nacen en el contexto de una misma cultura, a la que he denominado mercantilista, que se generaliza en el siglo XIX, teniendo que buscar sus lejanos orígenes en la revolución comercial del siglo XI, y su configuración y consolidación a través de un largo proceso de siglos y de acontecimientos históricos. Se trata de la misma cultura que Juan Pablo II, en la *Laborem exercens*, ha cualificado como materialista y economicista, y que actualmen-

te determina las tensiones “que se delinean no sólo en el eje Oriente-Occidente, sino también en el de Norte-Sur” (LE 7). En el centro de esta cultura, como un ídolo, se han situado los medios de producción —mecanismo en el que se apoya el lucro—, originándose como problema central a quien le corresponde el control de dichos medios, originando dialécticamente los sistemas del liberalismo capitalista y del marxismo, que a nivel internacional, por la dinámica interna de la misma cultura, se configuran en grandes imperios económicos enfrentados entre sí dialécticamente. Nos encontramos, con diferentes expresiones políticas, ante *la cultura del tener*, que conduce al hombre a un peligroso secularismo y a una deshumanización, bien de tipo individualista bien colectivista. Es una cultura en la que, invertidos los valores y subordinado el hombre al orden de las cosas, desorienta la libertad hacia la ambición y la colectividad hacia la producción.

Por eso, si analizamos con profundidad, advertiremos que la alternativa no hay que plantearla entre las dos ideologías y sistemas políticos predominantes en el mundo actual, sino *entre dos culturas políticas*. De hecho hoy, frente al ocaso de *la cultura del tener* comienza levemente la alborada de *la cultura de la solidaridad*, a la que Pablo VI bautizó con el nombre de la civilización del amor. Se trata de una cultura en la que el hombre, en la plenitud de su dignidad humana, vuelva a ocupar el centro del universo de los valores, reorientando a la comunidad política, y promoviendo nuevas ideologías y nuevos sistemas políticos en que axiológicamente se hagan irrenunciables la dignidad de toda persona humana y la solidaridad.

Nos encontramos ante el desafío de una profunda revolución cultural y política, un auténtico giro copernicano. Se trata de uno de los desafíos más extraordinarios de la historia del hombre y que no tiene espera, porque “el escándalo de irritantes desigualdades entre ricos y pobres ya no se tolera, sea que se trate de desigualdades entre países ricos y países pobres o entre estratos sociales en el interior de un mismo territorio nacional” (LN I, 6). Y porque el sentimiento de frustración de Tercer Mundo se traduce en “la acusación de explotación y de colonialismo dirigida contra los países industrializados” (LN I, 7). Hoy el hombre “siente hondamente esta miseria como una violación intolerable de su dignidad natural” (LN I, 4).

Hasta aquí he intentado exponer brevemente una comprensión del complejo fenómeno ético-político, tal como lo captamos los hombres de hoy, y una descripción de las anormalidades políticas padecidas por nuestro continente, pero que forman parte integrante de los errores y deficiencias de la comunidad política planetaria.

Sólo teniendo en cuenta la complejidad del fenómeno político, y la multiplicidad de factores que lo condicionan y en ocasiones lo determinan, podemos preguntarnos no sólo cuál es la función de la Iglesia en el ámbito de la política —pregunta demasiado general— sino incluso cuáles son los sectores privilegiados y propios del ámbito político en los que la Iglesia ha de hacerse preferentemente presente y en cuáles no.

III. LA IGLESIA Y LA EVANGELIZACION DE LA POLITICA

1. Algunos presupuestos

Para clarificar la función de la Iglesia en el complejo ámbito de la política, me parece necesario recordar algunos principios fundamentales, clarificados principalmente por el Magisterio del Concilio Vaticano II, y que encuentran sus bases en la misma revelación manifestada en Cristo, en la que tiene su origen y fundamento la comunidad cristiana.

Nos parecen de especial importancia el reconocimiento de la autonomía del fenómeno político, el reconocimiento de la intraestatalidad de las comunidades cristianas, y la afirmación de la misión específicamente religiosa de la Iglesia.

Primero: El Documento de Puebla, haciendo referencia expresa a la doctrina expuesta en la Constitución *Gaudium et Spes* (GS 36), afirma que “la Iglesia reconoce la debida autonomía de lo temporal, lo que vale para los gobiernos, partidos, sindicatos y demás grupos en el campo social y político” (DP 519).

Por autonomía se entiende que “por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar, con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte” (GS 36). Y por el contexto, en el que dicha autonomía se está afirmando, es evidente que la Iglesia positivamente afirma la original independencia que la comunidad política tiene con relación a la comunidad cristiana, tema que quedará más clarificado para el cristiano al reconocer la intraestatalidad de su congregación.

Pero, la autonomía de la política, como la de cualquier otra actividad humana, intrínsecamente ha de quedar regulada por el dinamismo y por las normas de la moralidad, que luminosamente ha sido descrita por el mismo Concilio: “La actividad humana, así como procede del hom-

bre, así también se ordena al hombre. Pues, éste con su acción, *no sólo transforma las cosas y la sociedad, sino que se perfecciona a sí mismo*. Aprende mucho, cultiva sus facultades, se supera y se trasciende. Tal superación, rectamente entendida, es más importante que las riquezas exteriores que pueden acumularse. *El hombre vale más por lo que es que por lo que tiene*. Asimismo, cuanto llevar a cabo los hombres para lograr más justicia, mayor fraternidad y un más humano planteamiento de los problemas sociales, vale más que los progresos técnicos. Pues dichos progresos pueden ofrecer, como si dijéramos, el material para la promoción humana, pero por sí solos no pueden llevarla a cabo” (GS 35).

Dicha autonomía no se encuentra situada en un mundo ideal, sino en una realidad cultural e histórica sometida a la tentación, “pues los individuos y las comunidades, subvertida la jerarquía de los valores y mezclado el bien con el mal, *no miran más que a lo suyo, olvidando lo ajeno*. Lo que hace que el mundo no sea ya ámbito de una auténtica fraternidad, mientras el poder acrecido de la humanidad está amenazando con destruir al propio género humano” (GS 37). El Concilio nos abre de esta manera una explicación de las patologías que constatamos en la autonómica realidad política.

Segundo principio: Reconocida por la Iglesia la original autonomía del fenómeno político, el Concilio reconoce abiertamente, sobre todo en la *Declaración Dignitatis Humanae*, que la comunidad eclesial, desde su origen histórico en Jesucristo, aparece y vive dentro de dicho ámbito, tanto internacional como nacional, lo que origina, con terminología actual, el reconocimiento de *la intraestatalidad de la Iglesia*.

En efecto, la Iglesia, siguiendo el ejemplo de Cristo y de los Apóstoles, reconoce que fenomenológicamente surge como una agrupación específica en el interior de la comunidad política, teniendo en cuenta que el mismo Jesús “reconoció la autoridad civil y sus derechos, mandando pagar tributo al César, aunque avisó claramente que había que guardar los derechos superiores de Dios: Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios” (DH 11-12).

Teniendo en cuenta este dato, y apoyándose en las exigencias de la dignidad humana, el Concilio pide “la delimitación jurídica del poder político, a fin de que no se restrinjan demasiado los confines de la justa libertad, tanto de la persona como *de las asociaciones*. Esta exigencia de libertad en la sociedad humana se refiere sobre todo a los bienes del

espíritu humano, principalmente a aquellos que atañen al *libre ejercicio de la religión en la sociedad*" (DH 1). Posteriormente, en el mismo documento, desarrolla todos los derechos inherentes al postulado de la libertad religiosa.

Pero también reconoce que "dado que la sociedad civil tiene derecho a protegerse contra los abusos que pueden darse bajo el pretexto de libertad religiosa, corresponde principalmente a la autoridad civil prestar esta protección" (DH 7). Dichos abusos se producen cuando las comunidades religiosas, abusando del derecho propio y lesionando el ajeno (DH 4), "violan las justas exigencias del orden público" (DH 3,4).

Conforme a este cuadro presentado por el Concilio, las comunidades religiosas y, consiguientemente, las Iglesias Locales aparecen como asociaciones específicas y libres de ciudadanos dentro de la comunidad política, surgiendo unas originales relaciones mutuas de ayuda y respeto. Utilizando la terminología actual, las asociaciones religiosas las podemos designar como *grupos intermedios* en el interior de la sociedad política. Así aparece la Iglesia con una imagen bien diferente a la clásica de la sociedad perfecta o a la medieval de las dos espadas, y más aproximada a la de las religiones lícitas de la época romana.

Tercer principio: Expresamente afirma el Concilio que "la misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El orden que le asignó es de orden religioso". (GS 41).

La Iglesia, coherente con este principio, en la declaración *Dignitatis Humanae*, desde el punto de vista de la comunidad política se alinea homogéneamente con las otras comunidades y asociaciones religiosas, postulando parejamente la libertad religiosa para todas ellas (DH 2). De una manera explícita subraya el Concilio que "nacida del amor del Padre, fundada en el tiempo por Cristo Redentor, reunida en el Espíritu Santo, la Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación, que sólo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente (GS 40).

Más aún, al afirmar que la misión que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político (GS 41), el Concilio pretende clarificar que la comunidad eclesial de ninguna manera aspira al ejercicio del poder institucional político —característica de una posible concepción teocrática de la comunidad política— dado que el mismo Jesús, "renunciando a ser Me-

sías político y dominador por la fuerza, prefirió llamarse Hijo del Hombre, que ha venido a servir y a dar su vida por la redención de muchos” (DH 11), incluso reconociendo la legítima autoridad civil como proveniente de Dios (Jn 19, 11; Rom 13, 1-2).

Esta categoría de comunidad religiosa en el seno de la comunidad política, no ha de restringir ante la sociedad ninguno de los justos derechos y obligaciones que los miembros de la comunidad religiosa como ciudadanos tienen y han de tener ante la comunidad política, ya que sólo se trata de un derecho más de la persona humana a la libertad religiosa que “ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que llegue a convertirse en un derecho civil”, ya que “los hombres no pueden satisfacer esta obligación (de adherirse a la verdad religiosa) de forma adecuada a su propia naturaleza si no gozan de libertad psicológica al mismo tiempo que de inmunidad de coacción externa” (DH 2).

2. La específica misión religiosa de la Iglesia: la Evangelización

Supuestos los principios que acabamos de establecer, difícilmente podemos determinar la función y la ubicación que la Iglesia tiene en la comunidad política, si no especificamos en qué consiste su misión religiosa.

Pablo VI lo ha manifestado con toda claridad: “Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. *Ella existe para evangelizar*, es decir, para predicar y enseñar, ser canal del don de la gracia, reconciliar a los pecadores con Dios, perpetuar el sacrificio de Cristo en la Santa Misa, memorial de su Muerte y Resurrección gloriosa” (EN 14). Y a través de su *Exhortación Evangelii Nuntiandi* intenta desplegar toda la riqueza que contiene esta misión, dado que “ninguna definición parcial y fragmentaria refleja la realidad rica, compleja y dinámica que comporta la evangelización, si no es con el riesgo de empobrecerla e incluso mutilarla” (EN 17). El Documento de Puebla ha intentado también explicitar ese rico contenido, teniendo en cuenta las preocupaciones particulares de nuestro continente (DP 340-562).

La evangelización primariamente no es un tema académico. Es la revelación dinámica en la historia del misterio salvífico de Dios sobre

toda la humanidad, de su *proyecto de salvación*, directamente encomendado y asumido por Cristo. El centro de este proyecto está dominado por el Reino de Dios, o más exactamente, por el Málak Yahweh, por la proclamación de que Dios es Rey, Rey Salvador, y que tendrá su expresión plena y definitiva al final de los tiempos, más allá de la historia y de la muerte, cuando “el (mismo) Hijo se someterá al que se lo sometió, y Dios lo será todo para todos” (1 Cor 15, 28). Porque “si la esperanza que tenemos en Cristo es sólo para esta vida, somos los más desgraciados de los hombres” (1 Cor 15, 19). Por eso, recordando una frase ya citada, el Concilio afirma: “Nacida del Padre, fundada en el tiempo por Cristo Redentor, reunida en el Espíritu Santo, la Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación, que sólo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente” (GS 40).

Pero el Reino de Dios es una realidad compleja. Si la realización plena para la humanidad sólo se dará más allá de las fronteras de nuestra historia, de hecho “el Reino de Dios está en medio de vosotros” (Lc 17, 21). Jesús mismo ya es el Reino de Dios, porque El es el siervo de Yahweh (Act. 3, 13), el que ha recibido la misión de proclamar el Reino y fiel a su misión y por fidelidad a ella ha sido obediente hasta la muerte de cruz (Flp 2, 8). Y todos los que por la fe y la obediencia de la fe aceptan a Dios como Rey Salvador, ya pertenecen y son miembros del Reino de Dios.

Histórica y sobrenaturalmente, el Reino de Dios alcanza su significado en una humanidad creada por Dios y que se ha revelado contra El por el pecado —pešá’ en su expresión hebrea—, teniendo como consecuencia concomitante el egoísmo y la división incluso homicida entre los hombres, como claramente lo ha expresado san Juan (1 Jn 3, 11-15). Así se dividieron soberbia y belicosamente los pueblos entre sí, rompiendo la comunidad política internacional, y se corrompieron las sociedades internamente, con todas las consecuencias que con realismo ha descrito S. Pablo en su carta a los Romanos (Rom 1, 18-32).

Por eso, el Reino de Dios, ya en el Antiguo Testamento, se abre en dos dimensiones relacionadas entre sí: una escatológica y otra histórica, expresada y simbolizada en el Pueblo de Dios, pueblo que da culto al único Dios, y pueblo que se compromete por la alianza a establecer en su comunidad política un sistema de solidaridad y de justicia interna, conforme a las leyes del Señor.

3. El Reino de Dios y la Iglesia en la comunidad política

La misión de la Iglesia, lo mismo que la de Jesús, es vivir ya en el Reino de Dios y proclamarlo en todos los pueblos de la tierra conforme al mandato del mismo Jesús (Mt 28, 19-20).

Por eso, tiende misioneramente a hacerse presente en toda comunidad política sea cual sea la situación en la que ésta se encuentre. Así no tendrá reparo en hacerse presente en naciones en las que positivamente se le declare ilegal y se la persiga a muerte, como sucedió en el Imperio Romano, consciente del derecho natural que le acompaña como asociación religiosa, y del mandato del Señor, conforme al principio establecido lógicamente por Pedro y por Juan, como miembros del Reino de Dios: "Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres" (Act 4, 19).

Tampoco puede aceptar la tentación de aquellos grupos que consideren "una política determinada como la primera urgencia, *como una condición previa* para que la Iglesia pueda cumplir su misión" (DP 559). Hemos de ser conscientes de que Dios envió a su Hijo para realizar su misión no a un mundo sano sino cargado de injusticias, de tal manera que el mismo Jesús terminó siendo víctima del aparato represivo, pero habiendo cumplido su misión y dejando instaurada, con la fuerza del Espíritu Santo, la primera comunidad evangelizadora, cuyos miembros fueron también víctimas de la misma represión. Quizá nos hemos olvidado, que mientras vivimos en la historia, el mensaje salvífico del Reino de Dios, no es premio y corona para los justos, sino fuerza para la transformación del mundo, "porque no necesitan médico los sanos, sino los enfermos" (Mt 9, 12).

La Iglesia cree en la fuerza intrínseca del mensaje y de la fe, conforme a la palabra del Señor: "Os aseguro que si tuviérais fe como un grano de mostaza le diríais a aquella montaña que viniera aquí, y vendría. Nada os sería imposible" (Mt 17, 20). Esta afirmación no supone caer en un absurdo fundamentalismo, que supondría a la postre una negación a la autonomía y de la importancia de las realidades temporales, que tienen sus propias normas y métodos. Lo único que afirmamos es que la aportación más importante que la Iglesia puede prestar a la comunidad política, para que actúe coherentemente con el dinamismo que le ha inoculado el Dios Creador y con el Reino de Dios, es su mensaje y su fe. Cuando se encuentra con casos como los de nuestra América Latina, la Iglesia no tiene dificultad en afirmar: "sin duda las situaciones de injusticia y de pobreza aguda son un índice acusador de que la

fe no ha tenido la fuerza necesaria para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convivencia social y económica de nuestros pueblos” (DP 437). Hecho que termina en el reconocimiento de la debilidad de la fe de nuestro pueblo después de quinientos años de evangelización, y de la manipulación religiosa de ciertas corrientes políticas, como la de la Doctrina de la Seguridad Nacional, que “pretende incluso justificarse en ciertos países de América Latina como doctrina defensora de la civilización occidental cristiana” (DP 547).

La Iglesia se traicionaría a sí misma y traicionaría a la comunidad política si no le aportara primariamente el mensaje y la fe unidos al testimonio de su vida y que tiende también a impulsar el desarrollo de la comunidad política desde otra perspectiva, con otros instrumentos, pero liberando la fuerza de Dios que late en lo más profundo de la humanidad, y que el hombre rechaza por el pecado y por la injusticia.

Así también se explica que la Iglesia, después de haber aclarado en el Concilio, que “el fin que se le asignó es de orden religioso”, añade: “Pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan tareas, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina” (GS 42). Se trata por tanto de un servicio bien específico que la Iglesia puede prestar a la comunidad política desde su originalidad religiosa, y que podrá ser tanto más eficaz en la medida que más libertad tenga para proclamar el mensaje del Reino y para convocar a los miembros de la comunidad, que por la fuerza del Espíritu Santo reciben en su corazón la luz y la fuerza de la fe.

Y descendiendo a los actuales movimientos liberacionistas, Pablo VI, consecuente con la natural originalidad de la Iglesia, afirmará que “la Iglesia *asocia*, pero no identifica nunca, liberación humana y salvación en Jesucristo, *porque sabe por revelación*, por experiencia histórica y por reflexión de fe, que no toda noción de liberación es necesariamente coherente y compatible con una visión evangélica del hombre, de las cosas y de los acontecimientos; que no es suficiente instaurar la liberación, crear el bienestar y el desarrollo para que llegue el Reino de Dios” (EN 35). Y el Documento de Puebla reconociendo que la enseñanza social de la Iglesia tiene siempre como finalidad “la promoción de liberación integral de la persona humana, en su dimensión terrestre y trascendente, contribuyendo así a la construcción del Reino último y definitivo, sin confundir sin embargo progreso terrestre y crecimiento del Reino de Dios” (DP 475; GS 39).

4. La Iglesia y el poder político

Como ya hemos visto anteriormente, la Iglesia reconoce la necesidad y la importancia del poder político para que la comunidad civil pueda canalizar con eficacia todas las fuerzas de la sociedad al desarrollo dinámico del bien común, fundamento y eje de toda la comunidad política.

Ante la autoridad y las instituciones políticas, la Iglesia reclama su libertad como asociación intermedia libre, ofreciendo desde su originalidad religiosa y evangelizadora su original aportación al bien común de la sociedad.

Afirma su decidida voluntad, por motivos de su propia fe, de no pretender alcanzar el poder político, dado que su Reino no es de este mundo, que su vocación no es sino de servir, y que su sistema propio de actuar no es por métodos coactivos. Para evitar cualquier malentendido en este aspecto, explícitamente afirma el Documento de Puebla que “ningún partido político por más inspirado que esté en la doctrina de la Iglesia, puede arrogarse la representación de todos los fieles, ya que su programa concreto no podrá tener nunca valor absoluto para todos” (DP 523; GS 43), dejando amplia libertad a los creyentes en este punto, con tal que se mantenga la fidelidad fundamental al compromiso bautismal.

Relativiza, sin embargo, los derechos de la autoridad civil, dado que la Iglesia no se siente atada a ningún sistema político concreto (GS 76), rechazando como inhumano que “la autoridad política caiga en formas de totalitarismo o en formas dictatoriales que lesionan gravemente los derechos de la persona o de los grupos sociales” (GS 75) o cuando oprime a los ciudadanos (GS 75), afirmándose a sí misma como “signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana” (GS 76). Con un sentido positivo se define a sí como “fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios” (GS 40). Esto no dificulta una sana colaboración con la institución política, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo (GS 76).

5. La Iglesia, y las ideologías y partidos políticos

Hoy suele afirmarse como un slogan y como un postulado irrefutable la imposibilidad de distanciarse de las ideologías políticas, de tal ma-

nera que el rechazo de una ideología supone consciente o inconscientemente la opción de la contraria.

Para aclarar este punto es importante recordar que lo característico de las ideologías es manifestar las aspiraciones de un determinado grupo humano, incluso articulándolas a través de movimientos o partidos políticos con el objetivo de alcanzar el poder. El riesgo de las ideologías es la absolutización e incluso la alienación de las personas (DP 535-537).

La comunidad eclesial ancla definitivamente su compromiso en Cristo y en el hombre, sin aspiraciones propias de alcanzar el poder político, lo que le permite un distanciamiento crítico en la sociedad ante las diferentes corrientes ideológicas con su prolongación de movimientos y partidos políticos.

Esta postura de la Iglesia no le ofrece políticamente una posición de centro entre las ideologías opuestas, sino un lugar único en el que sólo se privilegia la dignidad de la persona humana y, muy especialmente, las víctimas de la organización política, que ofrecen una óptica privilegiada para captar las incoherencias y contradicciones de la comunidad política. Situada en ese punto, el dinamismo evangelizador de la Iglesia tiende a colaborar en el mejoramiento progresivo de toda la comunidad política, bien sea nacional, bien internacional, teniendo en cuenta las exigencias del Reino de Dios.

Esta actitud de la Iglesia, como comunidad eclesial, no aleja a los cristianos de asumir sus responsabilidades políticas. En efecto, expresamente afirma Puebla que corresponde a los laicos incluso "el constituir y organizar partidos políticos, con ideología y estrategia adecuada para alcanzar sus legítimos fines" (DP 524). Incluso añade que "el laico encuentra en la enseñanza social de la Iglesia *los criterios adecuados*, la luz de la visión cristiana del hombre. Por su parte la jerarquía le otorgará su solidaridad, favoreciendo su formación y estimulándolo en su creatividad para que busque opciones cada vez *más conformes con el bien común y las necesidades de los más débiles*" (DP 525).

No es admitida con facilidad por las ideologías, especialmente en nuestro continente, el aceptar esta postura religiosa, distante y crítica de las ideologías. "Las ideologías y los partidos, al proponer una visión absolutizada del hombre a la que someten todo, incluso el mismo pensamiento humano, tratan de utilizar a la Iglesia o de quitarle su legítima independencia" (DP 558). Pero la Iglesia sólo podrá desarrollar su misión, misión religiosa y evangelizadora, misión de servicio a la comuni-

dad política, en la medida en que sepa afirmar su lugar propio en la sociedad. "Tendrá, así, libertad para evangelizarlo político como Cristo; desde un Evangelio sin partidismos ni ideologizaciones. El Evangelio de Cristo no habría tenido tanto impacto en la historia, si El no lo hubiese proclamado como un mensaje religioso" (DP 526).

6. La opción por los pobres

La imparcialidad de la Iglesia en el campo político parece romperse al afirmar ésta repetidas veces su opción preferencial por los pobres, dado que esto supone el situarse en un sector parcial de la sociedad, y en un momento político en el que éstos claman por su liberación, denunciando condiciones del orden económico, social, político y cultural que los oprimen (LC 1).

En realidad, si somos consecuentes con la misión de la Iglesia, a ella no le corresponde ni la imparcialidad ni el centro entre posturas diferentes.

Por razón de su vocación y de su misión, a la Iglesia le corresponde el situarse en la perspectiva del Dios revelado por Jesucristo. Es cierto que "Dios nuestro Salvador quiere que todos los hombres se salven y lleguen a conocer la verdad;" (1. Tim 2, 4). Pero esa voluntad salvífica universal de Dios, no le hace cerrar los ojos ante la injusticia, ni ocupar un punto medio entre dos injusticias o entre la injusticia y la justicia. Por eso ya desde el Antiguo Testamento aparece como un Dios justo, solidarizado con los que padecen la injusticia de los hombres, aunque originando una justicia causativa, justicia salvífica para que todos se salven, es decir, para que mediante la conversión, se superen las injusticias entre los hombres y de esa manera, todos incorporados en el ámbito de la justicia de Dios, del Reino de Dios, sean salvos.

Por eso ya en los mismos labios de Jesús, el Evangelio, atendiendo a la situación injusta del mundo al que viene, aparece primordialmente como una buena noticia para los pobres, proclamando un año jubilar, año de gracia, que para los judíos era una especie de reforma económica-social periódicamente puesta al día (Lc 4, 16-21).

La Iglesia, fiel al mensaje y a las exigencias del Reino de Dios, precisamente porque ha de colaborar a la modelación de una comunidad justa y humana, y porque quiere mantener la fidelidad al dinamismo ético de la sociedad y a su estructura básicamente democrática, ha de solidarizarse y optar por los pobres, es decir, por todos aquellos hom-

bres, grupos y sectores que son víctimas de la sociedad en que viven, quedando privados del bien común, y privados del ejercicio de sus derechos fundamentales, siendo lesionados en su dignidad humana. Así es evidente que *la opción por los pobres es simultáneamente la opción por la justicia*, una justicia, que nacida del mismo corazón de Dios, al final se constituye para las comunidades políticas que se incorporan al Reino, salvación para todos sus miembros y para toda la comunidad. Por eso, "la Iglesia, guiada por el Evangelio de la Misericordia y por el amor al hombre, escucha el clamor por la justicia y quiere responder a él con todas sus fuerzas. Por tanto, se hace a la Iglesia un profundo llamamiento. Con audacia y valentía, con clarividencia y prudencia, con celo y fuerza de ánimo, los pastores —como muchos ya lo hacen—, considerarán tarea prioritaria al responder a esta llamada" (LN XI, 1-2).

En realidad, el llamamiento que la Iglesia hace a la justicia es un llamamiento universal. Se invita a los pobres a reclamar su justicia lesionada, pero también por medios justos y de hombres justos con el objetivo de alcanzar una sociedad en la que reine la justicia de Dios. Se hace una llamada a todos los sectores y a todos los organismos de la sociedad para que pongan toda su fuerza para la instauración de la justicia. Se llama a la conversión a todos los que promueven y sustentan la injusticia, para que de esa manera puedan incorporarse al Reino de Dios en el seno de una comunidad política justa, es decir, fiel a las exigencias del bien común.

7. Nueva Evangelización y nueva cultura política

Pablo VI puso de relieve la estrecha relación entre evangelización y cultura. "Lo que importa es evangelizar —no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces— la cultura y las culturas del hombre en el sentido rico y amplio que tienen sus términos en la *Gaudium et spes*, tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo siempre presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios" (EN 20).

Como afirmábamos anteriormente, el gran desafío de América Latina es la promoción de una nueva cultura política, que sea la verdadera alternativa a la actual cultura economicista y materialista dominante, en la que tienen sus raíces las dos grandes alternativas de sistemas políticos, ambos denunciados por Puebla como injusticia institucionalizada. La nueva cultura sería la cultura de la solidaridad, en la que el hombre vuelve a ocupar el centro que le corresponde, originando un nuevo sistema de relaciones dentro de la comunidad política. No relaciones de

distanciamiento y egoísmo, de agresividad, sino relaciones de estrecha solidaridad y ayuda mutua.

Y curiosamente este es uno de los grandes objetivos del proyecto de Nueva Evangelización, promovido por Juan Pablo II, y que tiene como horizonte la promoción de la civilización del amor. Entramos de esta manera en uno de los aspectos más característicos de la misión de la Iglesia: la evangelización de la cultura y, consiguientemente, la evangelización de la cultura política.

Pero, consecuentemente con la opción de la Iglesia por los pobres, índice preclaro de la deshumanización de nuestra actual cultura política, la Nueva Evangelización tiende a reorientar el valor primario de la solidaridad en solidaridad primariamente con los pobres, con la promoción de la lesionada dignidad humana y con la abertura de la vida humana a la trascendencia. Es decir, se trata de promover una cultura en la que el hombre vuelve a encontrarse consigo mismo, con el hombre, que por ser imagen y semejanza de Dios, se constituye en sacramento para el encuentro con Dios, que en el misterio de su revelación se manifiesta como el Rey Salvador que pretende recapitular toda la humanidad en Cristo bajo el único imperio de la ley del amor.

Se trata de una nueva evangelización en la que la Iglesia busca realizar el dinamismo de su vocación: ser sacramento de salvación, es decir, sacramento de la unión de los hombres entre sí y de éstos con Dios. Esta es la gran aportación que la Iglesia, desde su originalidad religiosa, pretende aportar a la comunidad política de nuestro tiempo. Esta es su evangelización de la política, que corresponde al radical problema que origina las situaciones patológicas e injustas de nuestro actual mundo político.

IV. EL SACERDOTE Y LA POLITICA

Después de haber intentado clarificar la función evangelizadora de la Iglesia en el englobante mundo de la política, conviene recordar la distinción que de hecho se da entre la Iglesia y los cristianos. En efecto, la Iglesia subraya fundamentalmente su dimensión comunitaria, y en muchas ocasiones el cristiano actúa en nombre y con delegación de la comunidad. Pero, el cristiano también tiene la posibilidad de actuar bajo su propia responsabilidad, aunque manteniendo la fundamental fidelidad a su fe y a la comunidad.

Así venimos a distinguir, por diversidad de carismas, diversas formas o modos de ser cristiano que, siguiendo los documentos del magisterio, marcan también modos específicamente distintos de comportamiento en el campo de la política: los laicos, los ministros ordenados y los religiosos.

De los laicos expresamente se afirma en el Vaticano II que “tomen como obligación suya la restauración del orden temporal, y que, conducidos en ello por la luz del Evangelio y por la mente de la Iglesia, y movidos por la caridad cristiana, obren directamente y en forma concreta”. Y de una forma más concreta establece el Documento de Puebla que “la política partidista es el campo propio de los laicos. Corresponde a su condición laical el constituir y organizar partidos, con ideología y estrategia adecuada para alcanzar sus legítimos fines” (DP 524).

Al establecer la Iglesia el modo directo y activo de intervenir los laicos en el campo de la política, sistemáticamente tiende a marcar el contraste y la diferencia con los sacerdotes e incluso con los religiosos.

Cuando intentamos plantear la cuestión de la formación de los seminaristas en el campo político resulta indispensable recordar la función del sacerdote en la política, dado que, como ha afirmado el P. Interdonato, “el problema no es si el sacerdote debe ocuparse y actuar en política, sino el cómo y en qué clase de política”.

1. Sacerdote y ciudadano en la comunidad política

La pertenencia a una comunidad religiosa no exime a la persona ni de sus responsabilidades ni de sus derechos en lo civil y político. Si el poder político limitase los derechos de un ciudadano, por el hecho de su pertenencia a una determinada agrupación religiosa, sería una manera de presionar injustamente contra la libertad religiosa o de coaccionar en materia religiosa (DH 2).

Desde este punto de vista es interesante el recordar dos documentos.

El primero es una carta del 2 de octubre de 1922 del Cardenal Gasparri a todos los Obispos de Italia. En ella aclaraba: “Sin duda no se podrá negar a los obispos o a los sacerdotes el derecho de tener sus opiniones y preferencias políticas personales como *ciudadanos*, con tal de que estén a salvo las exigencias de una conciencia recta y de la religión. Pero no es menos evidente que, en cuanto *obispos y sacerdotes*,

deben mantenerse alejados de las luchas de partidos y de toda competición puramente política. Prácticamente será difícil fijar con precisión los límites de una tal distinción. Del mismo modo, no será tampoco fácil determinar, en la variedad de los casos particulares, en qué circunstancias compromete una acción determinada al ciudadano privado o al hombre cuyo cargo reviste un carácter público. En estos casos dudosos, como en todos aquellos en los cuales la acción del obispo o del sacerdote podría comprometer los intereses religiosos puestos bajo su responsabilidad, no dudará en abstenerse el celo del buen pastor de *almas*".

En el actual Derecho Canónico, en el canon 287, párrafo 2, refiriéndose a los clérigos establece: "No han de participar activamente en los partidos políticos ni en la dirección de asociaciones sindicales, a no ser que, según el juicio de la autoridad eclesiástica competente, lo exijan la defensa de los derechos de la Iglesia o la promoción del bien común".

En estos documentos, aunque con limitaciones, se deja abierta evidentemente la posible participación directa y activa de los sacerdotes en el campo de la política, bien en los partidos políticos, bien incluso en los órganos de gobierno y poder. Esto está indicando que el sacerdote, por el hecho de su sacerdocio, no puede ser limitado por la comunidad política en sus derechos ciudadanos.

Las limitaciones que se presentan, que casi vienen a hacer excepcional la presencia directa del sacerdote en los organismos políticos de la sociedad, surgen de la propia comunidad cristiana y, como veremos, de la función que el sacerdote ha de cumplir dentro de dicha comunidad.

De una manera negativa, el Cardenal Gasparri afirmaba que el sacerdote debe evitar el intervenir en la política *cuando puede comprometer los intereses religiosos puestos bajo su responsabilidad*. De una manera positiva, el Derecho Canónico acepta dicha participación en dos casos: cuando lo exija *la defensa de los derechos de la Iglesia o la promoción de bien común*. Sobre todo esta segunda causal, las exigencias de la promoción del bien común, es de gran importancia el tenerla en cuenta, pues se adecúa al principio evangélico de que es el sábado para el hombre y no el hombre para el sábado.

Sin embargo, para advertir la excepcionalidad de estos casos, se insiste que en tales circunstancias dichas responsabilidades sólo se asuman conforme al juicio de la autoridad eclesiástica competente, lo que implica un maduro proceso de discernimiento y diálogo ante una necesidad.

Pero, nos tenemos que preguntar en qué ha de consistir la postura normal del sacerdote en la política y en los fundamentos en los que se apoya.

2. El modelo de Cristo

El punto de referencia fundamental es el mismo Jesús, como cabeza de la comunidad de los discípulos que congrega durante su vida.

Desde el momento de su bautismo, Jesús aparece dentro de la compleja comunidad política de su tiempo, pero marcando claramente su misión religiosa, que se expresa con la proclamación del Reino de Dios, tema céntrico de su mensaje.

Rápidamente se advierte la ambigüedad que este término provocaba entre sus oyentes, de tal manera que, incluso entre sus discípulos, se va a interpretar en la línea del mesianismo político de Israel, esperanza que en ese momento tenía una fuerte consistencia en Palestina, principalmente desde la ocupación romana, por la que se habían originado algunos movimientos guerrilleros, que solían ser denominados como sicarios.

Positivamente Jesús rechaza el mesianismo político, tanto cuando las multitudes quieren proclamarlo rey después de la multiplicación de los panes, como cuando tiene que definir su postura delante del gobernador romano. Con esto Jesús establecía una clara distinción entre el objetivo de su misión y un sistema político. Dicha misión ni se identifica con ningún sistema político, ni se deja manipular por él, ni se apoya en él, como claramente aparece al rechazar la tentación de Satanás.

Incluso parece mantener una posición distante ante las distintas tendencias políticas de la época y de su ambiente. Curiosamente acepta las autoridades con las que tiene que convivir, reconociendo la autoridad de Pilato y del César, como la de Herodes y la del Sanedrín.

Dentro de su comunidad tienen cabida las posiciones más distintas. Es evidente que entre los discípulos prevalece la idea del mesianismo político, y algunos de ellos sueñan con ocupar puestos importantes cuando Jesús alcance el poder. Mateo, como publicano, era de los colaboracionistas con Roma, despreciados por el resto del pueblo de Israel. Según Cullmann, Judas Iscariote debía ser miembro de los de la resistencia, dado que como "hombre de Karioth, ya que no conocemos ningún lugar de Palestina llamado Karioth, sino como la transcripción semítica de *Sicarius*, es decir, de la resistencia". No faltaban los rígidos

zelotes, prontos a imponer la pena de muerte por las faltas graves contra la Ley judía.

En medio de ese ambiente comunitario lo que sí es evidente es que Jesús no acepta personalmente ni el sicarismo —ni aún en el caso de defensa propia, incluso mandando envainar la espada a Pedro—, ni el zelotismo, como en el caso de la mujer adúltera. Su misión de buscar la conversión de los pecadores para el Reino de Dios lo aleja de toda violencia.

Pero su misma misión lo hace totalmente libre ante su comunidad, ante el ambiente complejo que le rodea y ante las mismas autoridades que acepta y reconoce. Por eso se mantiene fiel a ella, sabiendo el riesgo de ser abandonado por sus discípulos, y de ser injustamente ajusticiado por el amotinamiento de sus compueblanos de Nazareth o por las autoridades reinantes.

Su proclamación del Reino de Dios le conduce a una severa crítica de la sociedad. En varias ocasiones enseña a sus discípulos que no deben comportarse en la dirección de la comunidad como los reyes de las naciones, que dominan a los pueblos con violencia y, encima de todo, se hacen llamar bienhechores. Abiertamente denuncia a Herodes, llamándole zorro. Y especialmente en el capítulo 23 de Mateo acusa el sistema interno mantenido en Israel por sus autoridades político-religiosas, llegando a acusarlos de que han transformado el templo en una cueva de ladrones.

Es clara su preferencia por los pobres y por los pecadores. Así no teme violar las leyes que le prohíben acercarse y tocar a los leprosos o curar en día de sábado. Acoge a publicanos y prostitutas, despreciados por los justos que cumplen la ley. Acusa a los que acumulan riquezas en la dura situación del pueblo de Israel, y termina en el capítulo 25 de Mateo emplazando a la sociedad ante los pobres oprimidos, norma con la que Jesús juzga a la comunidad política y a cada uno de sus miembros. Las injusticias que se cometen, como en el caso de su muerte, se constituyen en el juicio del mundo. La consecuencia de mantenerse en esa situación, tan ajena a las exigencias del Reino de Dios, según la profecía de Jesús, es que la ciudad, es decir la sociedad política de Israel, quedará destruida.

Su programa es proclamar un año de gracia, un año jubilar, un año de reajuste socioeconómico, conforme a la ley de Dios, que sería la buena noticia para los pobres de que el Reino de Dios había penetrado en la comunidad política de Israel.

La muerte y resurrección de Jesús origina no una nueva comunidad política, pero sí una comunidad religiosa de contraste, capaz de hacerse presente en cualquier país, iniciando una nueva base de evangelización y de comunión de todos los pueblos. Así aparece el Cristo -Paz, que tuvo como objetivo de "con los dos (pueblos), crear en sí mismo una humanidad nueva, estableciendo la paz, y a ambos, hechos un solo cuerpo, reconciliarlos con Dios por medio de la cruz, matando en sí mismo la hostilidad" (Ef 2, 13-16).

Conforme a esta imagen de Jesús, después de la resurrección, comienzan a configurarse los apóstoles y sus sucesores y colaboradores neotestamentarios, y las primeras comunidades cristianas con relación a las comunidades políticas en las que surgen.

Tema mucho más complejo es el estudio de los distintos modelos de Iglesia y de sacerdocio que se abren a través de la historia. Sabemos que dichos modelos plantean muchos problemas a nuestro tema. Pero conscientes de ello no es el momento para detenerse en tema tan largo. Baste con haber apuntado el normativo del Nuevo Testamento.

3. La prioridad del compromiso sacerdotal

La perspectiva, en la que se mueven todos los documentos actuales para clarificar la función del sacerdote en el campo de la política, es, sin duda, la prioridad de su compromiso sacramental y de su ministerio sobre cualquier otro tipo de compromiso o de actuación, que sería perfectamente legítimo si sólo se considerara su dimensión de ciudadano.

Se subrayan dos aspectos fundamentales. La prioridad de su función religiosa, lo mismo que la de Jesús: "El presbítero anuncia el Reino de Dios que se inicia en este mundo y tendrá su plenitud cuando Cristo venga al final de los tiempos. Por el servicio de ese Reino, abandona todo para seguir a su Señor" (DP 692).

En segundo lugar, insistentemente se pretende salvar su ministerio de ser signo y factor de la unidad y de la fraternidad.

La unidad toma tanta importancia que, el Documento de Puebla, hablando de la triple función del Obispo, afirma que "esta triple e inseparable función está al servicio de la unidad de su Iglesia particular y crea exigencias de carácter espiritual y pastoral que hoy merecen acentuarse. (DP 686). Y llega a definir al Obispo como "signo y constructor

de la unidad” (DP 688). Siguiendo la misma línea, propone al presbítero como el que “sirve a la unidad” (DP 695).

A mi juicio, dentro de esta línea de la prioridad de la unidad que marca el ministerio del presbítero, pero que atiende principalmente al interior de la comunidad eclesial, pienso que hay que complementarla con la de la solidaridad, que se orienta principalmente al mundo, que “es una exigencia directa de la fraternidad humana y sobrenatural” (LC 89). Así el sacerdote a través de su ministerio tiende a visibilizar limpiamente, desde su originalidad religiosa, el ser salvífico de la Iglesia como sacramento de la unión de los hombres entre sí y de estos con Dios.

Pero el sacerdote no está llamado, por las mismas exigencias del Reino de Dios, a una unidad y una solidaridad irénicas. Esto justifica la legítima y necesaria opción por los pobres, por la dignidad de la persona humana, por la vida humana, y por la promoción de la humana abertura a la trascendencia, como claramente lo manifiesta Puebla al constatar que “es admirable y alentador comprobar el espíritu de sacrificio y abnegación con que muchos pastores ejercen su ministerio en servicio del Evangelio (...), en la defensa de la dignidad humana, afrontando la soledad, el aislamiento, la incompreensión y, a veces, la persecución y la muerte” (DP 668).

Desde esta actitud decidida y clara, han de realizar el debido acompañamiento espiritual y doctrinal del laicado (DP 714), y anunciar el Evangelio a todos pero especialmente a los más necesitados, integrando la promoción y defensa de la dignidad humana (DP 711).

Es este ministerio por el Reino, por la unidad y la solidaridad el que le impone normalmente al sacerdote determinadas limitaciones en el campo directo de la política. Entre ellas sobresalen las siguientes.

a) Se previene la tentación “de hacerse líder político, dirigente social o funcionario de un poder temporal; esto le impedirá ser signo y factor de unidad y de fraternidad” (DP 696). Así se presenta una contraposición entre el servicio sacerdotal a la comunidad y al mundo, con relación al liderazgo político y la participación en los organismos de la institución política.

b) Se previene que, “los ministros de la unidad”, no militen en política partidista, advirtiendo que correrían el riesgo de absolutizarla y radicalizarla, dada su vocación de hombres de lo absoluto (DP 527). Y observando la experiencia, anota Puebla; “Fenómenos nuevos y preocu-

pantes son también la participación por parte de sacerdotes en política partidista, ya no solamente en forma individual, como algunos lo habían hecho, sino *como grupos de presión*, y la aplicación a la acción pastoral en ciertos casos por parte de algunos de ellos de análisis sociales con fuerte connotación política” (DP 91).

Avanzando más adelante, Puebla establece que “los pastores, puesto que deben preocuparse de la unidad, *se despojarán de toda ideología político-partidista*, que puede condicionar sus criterios y actitudes. Tendrán así la libertad para evangelizar lo político como Cristo, desde un Evangelio sin partidismos ni ideologizaciones” (DP 526).

Y, por supuesto, dado el conjunto de los documentos, es evidente que el sacerdote ha de situarse siempre más allá de la violencia, dado que como afirmaba Pablo VI, en su discurso de Bogotá de 1968, “la violencia *no es cristiana ni evangélica*”, aunque la Iglesia no haya negado que en ciertas situaciones límites, desde el punto de vista estrictamente ético, puede encontrar su justificación (LC 79). No podemos olvidar, como nos indica la carta a los hebreos, que la función y ministerio del sacerdote es la expiación de los pecados, y es simplemente contradictorio liberar del pecado violentamente y, mucho menos matando, la resistencia de Cristo Sacerdote se alejó del grupo de los sicarios, inaugurando el ejército de los mártires, testigos de la verdad, de la justicia y del amor, capaces, con la fuerza del Espíritu, de arriesgar su vida, la entrega de su vida hasta la muerte.

Resumiendo, el Documento de Puebla pretende evitar dos tentaciones y dos peligros en el sacerdote: Primero, la instrumentalización por una política establecida injusta, que conduzca a un anuncio del Evangelio sin incidencias económicas, sociales, culturales y políticas (DP 558); segundo, la subordinación del Evangelio a cualquier ideología política, que supondría o la prioridad de la opción política a la opción por el Reino de Dios, o la identificación en la práctica de la opción por el Reino con una determinada opción política excluyente de cualquier otra (DP 559-561).

4. El ámbito del sacerdote en la política

Podemos entonces preguntarnos, desde un punto de vista positivo: ¿Cuál es el ámbito del sacerdote en el complejo campo de la política? Y creo que la respuesta es clara: la evangelización de la cultura política y la defensa y promoción de la verdadera comunidad política, conforme a su natural dinamismo ético y a las exigencias del Reino.

En primer lugar le corresponde la evangelización de la cultura política, presupuesto inconsciente, con frecuencia, del que nacen y desde donde operan las diferentes ideologías, y los movimientos y partidos políticos.

En segundo lugar, le corresponde la evangelización de la verdadera y humana comunidad política, que también se encuentra más allá de los indiscriminados intereses de los grupos y de sus sistemas y métodos para alcanzarlos.

En este sentido, podemos afirmar que el sacerdote se sitúa en el fundamento histórico y en la cumbre de todo el complejo fenómeno político.

Pero para que la función en esos ambientes o sectores de la política pueda realizarlos correctamente ha de hacer dos claras opciones: la opción por el Evangelio, en el que se revela el misterio del Reino, y la opción por el hombre, privilegiando históricamente a los oprimidos, a los explotados, a los violados, a los olvidados, a los marginados, que muestran claramente las patologías de la comunidad política y del complejo juego político.

Descendiendo más en concreto, y siguiendo las exigencias del Reino, al sacerdote le corresponde el promover la cultura de la solidaridad y el promover la comunidad política solidaria, para lo cual, como ministro de la unidad, convoca desde el Evangelio a todos los hombres de buena voluntad tanto para incorporarse en una Iglesia internamente solidaria, externamente solidarizada con las víctimas de la sociedad, y convocadora a la solidaridad de todos los miembros de la comunidad política, como a la solidaridad humana de todos los hombres independientemente de sus credos religiosos y políticos y de sus limitados intereses particulares.

Esto es lo que le hace al sacerdote salirse del juego político que se realiza entre la cultura y la comunidad política. Pero con esto no se sitúa en un ámbito de inactividad. Hay un luminoso número en Puebla, que aunque se refiere a la Iglesia, no es extraño a la acción evangelizadora de los sacerdotes: "La conciencia de la misión evangelizadora de la Iglesia la ha llevado a publicar en estos últimos diez años, numerosos documentos pastorales sobre la justicia social; a crear organismos de solidaridad con los que sufren, de denuncia de los atropellos y de defensa de los derechos humanos; a alentar la opción de sacerdotes y religio-

sos por los pobres y marginados; a soportar en sus miembros la persecución y, a veces, la muerte, en testimonio de su misión profética. Sin duda, falta mucho por hacer para que la Iglesia se muestre más unida y solidaria. El temor del marxismo, impide a muchos enfrentar la realidad opresiva del capitalismo liberal. Se puede decir que, ante el peligro, de un sistema claramente marcado por el pecado, se olvida denunciar y combatir la realidad implantada por otro sistema igualmente marcado por el pecado. Es preciso estar atentos ante éste, sin olvidar las formas históricas, ateas y violentas del marxismo” (DP 92).

Dentro de esta actividad, claramente pastoral y sacerdotal, al sacerdote le corresponde una misión muy específica: el promover comunidades eclesiales que sean contraste con la sociedad y comunidad política en la que viven, y que puedan constituirse en modelos para el continente (DP 272): “Cada comunidad eclesial debería esforzarse por constituir para el Continente un ejemplo de modo de convivencia donde logren aunarse la libertad y la solidaridad. Donde la autoridad se ejerza con el espíritu del Buen Pastor. Donde se viva una actitud diferente frente a la riqueza. Donde se ensayen formas de organización y estructuras de participación, capaces de abrir camino hacia un tipo más humano de sociedad. Y, sobre todo, donde inequívocamente se manifieste que, sin duda una radical comunión con Dios en Jesucristo, cualquier otra forma de comunión puramente humana resulta a la postre incapaz de sustentarse y termina fatalmente volviéndose contra el mismo hombre” (DP 273).

Sin duda, aunque con limitaciones, en este ambiente y en esta dirección pretendieron moverse los grandes misioneros de la primera evangelización de nuestro continente, como he desarrollado en mi artículo “Los religiosos en la Evangelización de América Latina”.

Pero para ello hace falta un nuevo estilo sacerdotal, cuyo paradigma tenemos que encontrar fundamentalmente en Cristo y en Cristo Sumo Sacerdote, tema que también he intentado clarificar en otra reflexión: “Sacerdotes para América Latina desde la perspectiva de la carta a los hebreos”.

Sacerdotes identificados con Cristo ciertamente no serán de aquellos que anuncian un Evangelio sin incidencias económicas, sociales, culturales y políticas (DP 558). Ni serán de aquellos grupos de añoranzas medievales que sólo aspiran a una estrecha alianza entre el poder civil y el eclesiástico (DP 560). Ni de los que condicionan el cumplimiento de la misión de la Iglesia a un triunfo político determinado y

previo (DP 559). Ni de los que esperan la venida del Reino de Dios de una estratégica alianza de la Iglesia con una determinada ideología o movimiento político, de tal manera que piensan y afirman que la fe necesariamente tiene que expresarse dentro de ella, excluyendo cualquiera otra alternativa (DP 561).

Baste lo dicho hasta ahora, ciertamente muy incompleto, pero que espero que sea criticado, revisado y complementado por el diálogo que vamos a mantener sobre el tema en la presente asamblea.

Pero desde esta provisionalidad pretendo abrir algunas líneas de orientación sobre la formación pastoral-política en nuestros seminarios.

V. LA FORMACION PASTORAL-POLITICA EN LOS SEMINARIOS

Al enfrentar ya directamente la formación pastoral-política en los seminarios, no podemos olvidar los tres objetivos fundamentales conectados entre sí, que determinan la globalidad de la formación sacerdotal: sacerdotes a ejemplo de Cristo Sacerdote; sacerdotes coherentes con el Concilio Vaticano II; sacerdotes capacitados para el proyecto de la Nueva Evangelización en nuestro contexto latinoamericano pero, dentro de la natural regionalización, conocedores del proyecto global planetario, el que comienza ya a proyectarse. El olvido o el supuesto implícito, que es lo mismo, de estos grandes objetivos del seminario, podría originar peligrosas hipotrofias o hipertrofias en la formación pastoral-política de los seminaristas.

1. Clarificación vivencial de la vocación sacerdotal

Juzgo de capital importancia para la formación pastoral-política de nuestros seminaristas, el ayudarles a clarificar vivencialmente su vocación clave al servicio del Reino de Dios y de la comunidad eclesial, lo mismo que tuvo que hacer Jesús con los que escogió para formar el colegio apostólico.

En efecto, el ingreso en el seminario, bajo formulaciones religiosas, puede tener objetivos en el seminarista bien diferentes a la vida y ministerio propio de los presbíteros.

Así, en determinadas circunstancias políticas, el sacerdocio puede aparecer como una alternativa a una vocación política que no encuentra salida fácil dentro de la comunidad civil.

En otras ocasiones, la desorientación en el seminarista puede surgir por identificación con modelos sacerdotales, que no son coherentes con el ministerio, bien por directa politización, bien por inhibición de la problemática social y política en la que vive la sociedad y especialmente los oprimidos por la misma sociedad.

En esta desorientación pueden intervenir también los traumas o experiencias particularizadas del seminarista, según el ambiente del que proceda, como las polarizaciones ambientales que están desencadenadas en el país. Lo mismo podrían considerarse otros factores.

Así resulta clave, con insistencia y, a veces, con paciencia, el ayudar al seminarista a distinguir claramente entre la vocación propia del político y la vocación original del sacerdote. Sin dicha clarificación siempre quedaría desorientado el proceso de formación, dado que "quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur".

2. Experiencias primarias y graduadas

El proceso de la formación supone siempre el paso por una serie de experiencias pedagógicas graduadas que, en nuestro caso, han de quedar determinadas por los objetivos propios del seminario. Marco las que me parecen más importantes.

En primer lugar es necesaria en el seminario una experiencia de comunidad eclesial, similar a la propuesta por los números 272 y 273 de Puebla, comunidad contraste y comunidad modelo con relación a la sociedad en la que se vive. Esto implica el subrayar ciertos valores fundamentales en la comunidad del seminario, ciertos modelos sacerdotales, cierta forma de organización y de vida.

Debe promoverse, con bastante prudencia graduada, pero también con audacia evangélica, el contacto directo con los sectores más oprimidos de la sociedad para llegar a un conocimiento cercano de su realidad, capaz de promover una auténtica solidaridad con ellos.

También es importante el contacto con parroquias, comunidades eclesiales de base, organismos y movimientos de la Iglesia, que privilegien la evangelización política y que puedan presentarse como modelos a los seminaristas.

Progresivamente, desde la perspectiva del Reino, de los pobres y de los oprimidos es necesario iniciar a los seminaristas en un análisis y en

una comprensión socio-teológica de la complejidad de la política y de la comunidad política, y del lugar que le corresponde a la Iglesia. Pero esto nos conduce al tercer elemento de la formación: la formación teórica.

3. Formación teórica

De hecho la formación social y política en la formación teórica pastoral constituye un sector tan importante que, a mi juicio, prácticamente ha de hallarse presente en todas aquellas disciplinas y áreas que constituyen la columna vertebral de dicha formación. sólo incorporada orgánicamente dentro de dicha globalidad el futuro pastor puede sentirse orientado y capacitado para orientar a la comunidad eclesial y ayudar a los laicos en sus responsabilidades.

Pero, es evidente que simultáneamente hay que tener en cuenta una variada temática específica que implica la pastoral política. Brevemente pienso que las partes o disciplinas principales que podrían considerarse son las siguientes: el fenómeno político y su historia, con una atención especial a América Latina; Filosofía y Ética de la Política; Teología de lo Político y Pastoral Social; Doctrina Social de la Iglesia; Iniciación al análisis teológico-político de la realidad.

El P. Enrique Castillo, en forma global, ha elaborado un proyecto de un libro que se titulará *Teología y política*, donde de hecho recoge los temas más importantes. Para conocimiento de todos incluyo dicho proyecto entre los anexos de este trabajo.

4. Cursos para formadores y profesores

No dudo que para todos los presentes nos resultaría útil que la OSLAM, organizará cursos para formadores y profesores sobre este tema difícil y urgente en todos los seminarios.

Asunción 30 de octubre de 1988