

ANTONIO GONZALEZ DORADO, S.J.

IGLESIA, SACERDOTE Y POLITICA

Reflexiones sobre la formación política en los Seminarios de América Latina ¹

I. NECESIDAD DE LA FORMACION POLITICA EN LOS SEMINARIOS

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

SIGLAS

AA	= Apostolicam actuositatem
DH	= Dignitatis humanae
DP	= Documento de Puebla
EN	= Evangelii nuntiandi
GS	= Gaudium et spes
LC	= Libertatis conscientia
LE	= Laborem exercens
LG	= Lumen gentium
LN	= Libertatis nuntius
OSLAM	= Organización de Seminarios Latinoamericanos

¹ El presente tema fue desarrollado en la XI Asamblea General de la OSLAM, celebrada en San José de Costa Rica, del 1 al 5 de noviembre de 1988.

1. FORMACIÓN SOCIO-POLÍTICA PRECONCILIAR

Con anterioridad al Concilio Vaticano II, en los seminarios se ofrecía una formación socio-política adecuada a la problemática de la época y en consonancia con la Eclesiología del Vaticano I y con las controversias sobre la Iglesia y el Estado sostenidas durante el siglo XIX y la primera mitad del XX. El futuro sacerdote tenía que prepararse para afrontar la doble crisis frente al modelo de *Estado liberal laicista* y al de *Estado totalitario*, tanto de formulación fascista como marxista.

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

2. FORMACIÓN SOCIO-POLÍTICA POSTCONCILIAR

El Concilio Vaticano II trajo la necesidad de una *nueva formación socio-política*, iluminada por la Eclesiología de la *Lumen Gentium* y en sintonía con la *Gaudium et Spes*, donde se establecen orientaciones muy importantes sobre la relación de la Iglesia con el mundo, ocupando un lugar privilegiado la relación política. Más aún, la Declaración *Dignitatis Humanae* obliga a replantear totalmente las tesis preconciariales sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Dentro de este contexto se han ido abriendo nuevas perspectivas por el magisterio de Pablo 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 conexión con dicho magisterio, el Episcopado Latinoamericano ha elaborado 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 para los seminarios, 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»². Y descendiendo a sectores más específicos sub-

² En *La formación sacerdotal. Documentos*, Bogotá 1982, n. 734.

raya: «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 la contienda entre los pueblos, la creación de equilibrios más adecuados y portadores de la paz»³.

De esta manera la Congregación de Seminarios y Educación Católica establece la necesidad de incorporar en la formación de los futuros sacerdotes una específica y completa formación de pastoral política, que los capacite para poder desarrollar su ministerio en este complejo campo.

3. DE LA NECESIDAD A LA URGENCIA

El listado de problemas políticos, presentado 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, tiene que vivir la mayor parte de nuestros sacerdotes y seminaristas, originándoles con frecuencia agudos problemas de conciencia, dudas sobre el modo de actuar y de orientar a las comunidades cristianas y a los laicos, y momentos de desorientación y conflicto.

Es importante recordar el cuadro presentado por la Instrucción *Liber-tatis 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 de ese mundo del dolor y de la opresión surgen aspiraciones de liberación (LN I,1,4) y complejos movimientos que pretenden canalizarlas operativamente (LN II,2-3), con el objetivo de reformar o cambiar la actual situación política.

³ Idem, n. 733.

En este contexto es donde vivimos los sacerdotes en este continente, y en el que 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 en nuestro profundo ser de hombres, de cristianos y de sacerdotes, mientras se despliegan ante nosotros ideologías, movimientos y partidos políticos concretos, que nos requieren a comprometernos con ellos, o que pretenden manipularnos en nuestra actividad pastoral.

De ahí brota la urgencia de una sólida formación pastoral-política para los sacerdotes o, con mayor precisión, la necesidad 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 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— simultáneamente teológica y 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, 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-pastoral-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, al menos, como intrapolítica.

Dentro de dicho fenómeno vamos a recordar algunos de sus aspectos más fundamentales y que pueden ayudarnos para su mejor comprensión. Recordaremos que la política es comunidad, institución, sistema, ideologías, partidos y cultura. Esto nos ayudará a percibir más fácilmente las

graves alternativas a las que actualmente se encuentra sometido nuestro continente.

1. LA POLÍTICA COMO COMUNIDAD POLÍTICA

La política tiene su fundamento en la naturaleza y en la persona humanas. 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 progreso 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 organizadas 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 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, circularmente, la persona sale de su individualismo y de su egoísmo, promoviendo y ayudando a la comunidad política para mejorar las condiciones de vida humana de todos sus miembros (GS 30), y la colectividad se orienta al servicio de todas las personas, familias y grupos que la integran (GS 26).

Así, el creyente afirma que la comunidad política se funda en la naturaleza humana, es esencialmente ética y pertenece al orden salvífico previsto por Dios (GS 74).

2. LA POLÍTICA COMO INSTITUCIÓN POLÍTICA

El mismo dinamismo político del hombre y las exigencias del bien común, que configura 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 en la naturaleza social del hombre un derecho natural a organizarse en orden a conseguir el bien común de la sociedad. Por consiguiente, el *poder político* viene, en última instancia de Dios y *reside inmediatamente en el pueblo*, es decir, la sociedad política naturalmente es *democrática*. Pero para el ejercicio práctico de dicho poder, el pueblo confiere condicionadamente, a determinadas personas e instituciones políticas, *una autoridad* 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 se deposita la autoridad, es decir, 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, la autoridad de la institución política (autoridad legislativa, ejecutiva y judicial) originalmente ha de ser interpretada no como un poder sobre el pueblo, sino como *un servicio al pueblo*, que es el único depositario natural del poder político. El ejercicio de la autoridad exige, consecuentemente, un diálogo y una participación activa de todos los miembros de la comunidad y, de un modo particular, entre el pueblo y la institución; es decir, *entre el poder y la autoridad*. Cuando la autoridad se identifica con el poder, arrebatándose al pueblo, se hace despótica o sectaria.

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 la historia y por los contextos culturales en los que surgen (GS 75). De ahí la pluralidad de los sistemas políticos y el origen de sus cambios en el proceso histórico.

Los sistemas políticos 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 actual cultura el sistema fundamental político viene caracterizado por la bipolaridad Estado y democracia, surgiendo de esta manera *los Estados democráticos*. De hecho, casi todas las naciones actuales pretenden apropiarse esta cualificación, aunque pueden ser muy distintos los tipos de régimen, de estructuración y de organización, según sea el predominio de las corrientes ideológicas en cada uno de los Estados. Baste comparar el régimen norteamericano con el soviético.

El complejo concepto de Estado-nación se orienta en dos direcciones. Como *nación*, la comunidad política «nacional» se abre al ámbito de la comunidad política internacional, afirmando su soberanía, es decir, su derecho de autodeterminación, de autogestión, de independencia y de participación en los procesos que afectan a la comunidad internacional de los pueblos. Dentro de esta concepción se han ido originando la Sociedad de las Naciones y la Organización de las Naciones Unidas, con el rechazo de los imperios y de las colonias.

Pero la nación simultáneamente se cualifica como *Estado*, subrayando su origen demogenético y su constitución democrática y, consiguientemente, 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 implica un *nuevo orden y ordenamiento políticos* tanto a nivel internacional como nacional.

Internacionalmente se 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 fundamente la fraternidad y la paz entre todos los pueblos.

Pero al mismo tiempo, dentro de dicho sistema, se proclaman y exaltan *los derechos 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 deben 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 y humano, incorporando tanto en las personas como en los distintos sectores y agrupaciones sociales, una clara conciencia de *su dignidad y de sus derechos, frente a unas instituciones políticas*, a las que se les ha confiado una autoridad exclusivamente orientada al desarrollo del bien común y al servicio del bien de las personas y de sus lícitas agrupaciones.

Dicha cultura política justifica la existencia de una *conciencia crítica popular*, que relativiza el comportamiento y las decisiones de la institución política.

Así se abre dialécticamente frente a la autoridad de los Estados, articulada por sus propias instituciones oficiales, un *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). Hoy aparecen muchos movimientos e instituciones que, sin aspirar a la conquista del poder político, canalizan el poder crítico popular cuestionando o desautorizando acciones o decisiones del aparato institucional del Estado.

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 desheredados. Esta aspiración traduce la percepción auténtica, aunque oscura, de la dignidad del hombre, 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 adoptar 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. IDEOLOGÍAS Y PARTIDOS POLÍTICOS

La última frase de Puebla, que acabamos de transcribir, es muy elocuente. Se denuncia «el abuso de un poder monolítico, concentrado en manos de pocos». Es un fenómeno fácilmente constatable que genera los imperialismos, dictaduras, autoritarismos, bien sean militares o de partido único, bien sean democracias puramente formales, que actúan como pantallas de las oligarquías económicas. En la base de estas patologías políticas se encuentran las tentaciones de las ideologías.

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 intereses, e incluso que pugne 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 *partidos políticos*, que tienen en su horizonte la consecución del poder político en la comunidad, con el proyecto de ejercer dicha autoridad 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, de 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 se absolutizan y fanatizan, se hacen muy 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 grupos ideologizados, 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 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 estatal al servicio de ciertos sectores privilegiados, o la incapacidad del mismo para neutralizar los factores gravemente distorsionantes del bien común.

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 y de 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 explicitando 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 unas instituciones políticas al servicio de rudas *ideologías capitalistas y colonialistas*: «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 le 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 suman 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 sólo 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).

El inevitable impulso de un pueblo depauperado y explotado, impulso generador de inestabilidad social, generalmente se ha contenido mediante falaces y originales democracias puramente formales, estructuradas sobre la prebenda y el caudillismo, pero representantes de la ideología del liberalismo capitalista. En momentos de debilidad se han sentido reforzadas por la ideología y el aparato de la Seguridad Nacional (DP 49,547), e incluso por movimientos terroristas denominados de derecha, como los célebres escuadrones de la muerte, que intentan justificar sus acciones por reacción antimarxista (DP 92).

De hecho, 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, consecuentemente, 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). Puebla denuncia también 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). En la práctica, la implantación de regímenes marxistas supondría caer bajo otro imperialismo, que manipularía los países sustentando otra ideología (DP 550).

Puebla, después de haber hecho su opción por la justicia y por los pobres, tiene que enfrentarse con un rígido dilema, que parece que no tiene salida: «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).

La desesperanza, en la que aparece sumergido el continente, ante la inevitable opción entre dos sistemas políticos ideológicamente enfrentados e igualmente injustos, nos abre a otro tema fundamental para la comprensión del fenómeno político: *la relación entre política y cultura*.

En efecto, como he desarrollado en mi artículo *La cultura del mercantilismo desde la problemática de las ciudades de América Latina*⁴, tanto el liberalismo capitalista como el marxismo son dos expresiones ideológicas y políticas, enfrentadas entre sí, pero que no nacen en el contexto de una misma cultura, aceptada acriticamente, a la que he denominado mercantilista. Es una cultura que se generaliza en el siglo XIX, teniendo que buscar sus lejanos orígenes en la revolución comercial del siglo XII, y su configuración y consolidación a través de un largo proceso de siglos y de acontecimientos históricos. Es la misma cultura que Juan Pablo II, en la *Laborem exercens*, ha cualificado como materialista y economicista, y que actualmente determina las tensiones

⁴ *¿Adveniente cultura?*, Ed. CELAM, Bogotá 1987, p. 191-227.

«que se delinean no sólo en el eje Oriente-Occidente, sino también en el Norte-Sur» (LE 7).

En el centro de esta cultura, como un ídolo, la revolución industrial situó los medios de producción —mecanismo privilegiado en el que se sustenta el lucro del mercado—, originándose como problema vital el control de dichos medios. Así se han originado dialécticamente el liberalismo capitalista y el marxismo que, a nivel internacional, por la dialéctica interna de la cultura mercantilista, se han configurado en grandes imperios económicos polémicamente enfrentados. Se trata de diferentes expresiones políticas de *la misma cultura del tener*, que conduce al hombre a un peligroso secularismo y a una deshumanización, bien de tipo individualista bien de tipo 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 y dominantes en el mundo actual, sino *entre dos culturas políticas*. De hecho, hoy, frente al amenazante ocaso de la *cultura del tener* comienza levemente la alborada de la *cultura de la solidaridad*, a la que Pablo VI ha bautizado con el nombre de la civilización del amor. Se trata de una cultura que vuelva a tener como valor central al hombre, privilegiando a los pobres, a la dignidad humana, a la vida humana, y a su apertura a la trascendencia. Es una cultura que ha de promover nuevas ideologías y nuevos sistemas políticos que pretendan promover la comunidad política por el dinamismo de la solidaridad.

Nos encontramos ante el desafío —humano y evangélico— de *una profunda revolución cultural y política*, un auténtico giro copernicano, mucho más radical del propuesto por la postmodernidad. 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 del 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 visión del complejo fenómeno ético-político, tal como lo visualizamos los hombres de hoy, y una descripción de las anormalidades 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 cuál es la función de la Iglesia en el ámbito de la política, e incluso cuáles son los sectores propios y los más privilegiados en los que debe intervenir.

III. LA IGLESIA Y LA EVANGELIZACION DE LA POLITICA

1. TRES PRESUPUESTOS

Para clarificar la función de la Iglesia en el complejo ámbito de la política, es necesario recordar algunos principios fundamentales, que han sido clarificados principalmente por el Magisterio del Vaticano II, y que encuentran sus bases en la revelación de Cristo, origen y fundamento de la comunidad cristiana.

Tienen especial importancia, para nuestro tema, el reconocimiento de la autonomía del fenómeno político, la aceptación de la intraestatalidad de las comunidades cristianas y la afirmación de la misión específicamente religiosa de la Iglesia.

Autonomía de la política

El Documento de Puebla, haciendo referencia expresa a la doctrina expuesta por 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 reconoce la original independencia que la comunidad política tiene con relación a la comunidad eclesial, tema que quedará más clarificado para el cristiano al reconocer la intraestatalidad de su organización.

Pero la autonomía de la política, como la de cualquier otra actividad humana, intrínsecamente ha de quedar regulada por el dinamismo y

por la orientación de la eticidad, que luminosamente ha sido descrita por el mismo Concilio: «La actividad humana, así como procede del hombre, 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 llevan 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). Así, el Concilio nos abre una explicación ética de las patologías que constatamos en la autonómica realidad política.

La intraestatalidad de la Iglesia

Reconocida por la Iglesia la natural autonomía del fenómeno político, el Concilio acepta 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*.

La Iglesia, desde el mismo Cristo y los Apóstoles, surge fenomenológicamente en la historia como una agrupación específica en el interior de la comunidad política. Afirma el Concilio 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 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, se desarrollan 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). Esto puede acontecer cuando las comunidades religiosas, exagerando su propio derecho, lesionan el ajeno (DH 4), o cuando «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 sociológicamente como asociaciones libres y específicas de ciudadanos dentro de la comunidad política, surgiendo unas originales relaciones mutuas de ayuda y respeto. Utilizando la terminología actual, las podemos designar como *grupos intermedios* de la comunidad política. Su lugar propio se encuentra en el pueblo y no en el aparato estatal ni en paralelismo con él, superando la vieja fórmula de «las dos espadas» que rigen a la sociedad, lo que no limita el diálogo que la Iglesia tiene derecho a mantener con el Estado, como cualquier otra asociación intermedia.

Desde este punto de vista, aceptada la intraestatalidad de la Iglesia, ésta *se desestataliza y se populariza*, recuperando la imagen del fermento en medio de la masa y eliminando la de la espada con su poder coercitivo. Desde la base puede hacerse voz de las humanas aspiraciones de un pueblo, sin correr el riesgo de aparecer ante el pueblo como connivente de una autoridad política que lo amordaza o que manipula sus verdaderos problemas. Pero la Iglesia, desde este nuevo lugar sociológico, ha de aceptar las mismas dificultades y los mismos problemas que, con frecuencia, el pueblo padece ante la autoridad del Estado, situaciones que ha de enfrentar sin renunciar a su libertad y a su fidelidad a Cristo.

La Iglesia se despoja, de esta manera, del ambiguo esquema de la sociedad perfecta y de la tentación teocrática de la Edad Media, obteniendo como resultado el poder proyectar ante el mundo, con más exactitud, la imagen de Jesús de Nazareth que no sólo anunció el Reino de Dios, sino que inauguró un método para la salvación del mundo, es decir, para que éste aceptara no a la Iglesia como Reina, sino a Dios como Rey. San Pablo ha dejado lapidariamente descrito el método de Cristo: «Se despojó de su rango, y tomó la condición de esclavo, haciéndose uno de tantos» (Fil 2,7). Y ante la duda de Pilato, de encontrarse frente a un

competidor, Jesús manifiesta claramente sus intenciones: «Mi realeza no pertenece a este mundo» (Jn 18,36-37; 19,10-11).

La misión religiosa de la Iglesia

Los grupos intermedios de la sociedad se especifican por sus fines y objetivos particulares. El Concilio afirma expresamente que «la misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso» (GS 42).

Coherente con este principio, en la Declaración *Dignitatis Humanae*, dentro de la comunidad política la Iglesia se alinea homogéneamente con las otras comunidades y asociaciones religiosas, postulando parejamente para todas la libertad religiosa (DH 2). Estableciendo su originalidad, entre las distintas religiones, se define como «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 42), el Concilio pretende dejar bien esclarecido que la comunidad eclesial de ninguna manera aspira al ejercicio de la autoridad institucional política —característica de las religiones teocráticas—, dado que el mismo Jesús «renunciando a ser Mesías político y dominador por la fuerza, prefirió llamarse Hijo del Hombre, que ha venido a servir y dar su vida por la redención de muchos» (DH 11), reconociendo la legítima autoridad civil como proveniente de Dios (Jn 19,11; Rom 13,1-2).

La pertenencia a la comunidad religiosa de la Iglesia no restringe en ninguno de sus miembros los justos derechos y obligaciones que como ciudadanos tiene en la sociedad política, ni sería justo que la sociedad limitara algunos de los derechos ciudadanos a una persona por el hecho de ser cristiano. La libertad postulada por la Iglesia es un derecho más de la persona humana, derecho a la libertad religiosa que «ha de ser reconocido por 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).

Además, las religiones y, más en concreto, el cristianismo no son ajenos al bien de la comunidad política, ya que «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).

2. LA MISIÓN RELIGIOSA DE LA IGLESIA: LA EVANGELIZACIÓN

Supuestos los principios que acabamos de desarrollar, difícilmente podremos clarificar existencialmente las relaciones entre la Iglesia y la política, si no profundizamos en el misterio de su misión religiosa.

Pablo VI lo ha manifestado con toda precisión: «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). A través de su Exhortación *Evangelii Nuntiandi* intenta iluminar 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 parte de este contenido, teniendo en cuenta los particulares problemas de nuestro continente (DP 340-562).

La evangelización no es originalmente 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 con la fuerza del Espíritu Santo. El núcleo de este proyecto lo constituye el Reino de Dios, o más exactamente, el Malak Yahweh, la proclamación de que Dios es Rey y Rey Salvador. La expresión plena y definitiva de este proyecto será 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). El proyecto trasciende la historia humana, porque «si la esperanza que tenemos en Cristo es sólo para esta vida, somos los más desgraciados de los hombres» (1 Cor 15,19).

Pero si el Reino de Dios se consuma plenamente en la transhistoria, seminal y sacramentalmente se hace presente y se construye en la historia, de tal manera que la irrupción del Dios Rey, del Dios Salvador, la configura como historia de la salvación.

Histórica y sobrenaturalmente, el Reino de Dios revelado alcanza su significado en una comunidad humana creada por El y que se ha rebelado por el pecado —*pešá* en su expresión hebrea—, teniendo como consecuencia concomitante la aparición en la historia del egoísmo, la injusticia y la división homicida entre los hombres, como 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 todos los efectos que, con un acusado realismo, nos ha descrito San Pablo en su carta a los Romanos (Rom 1,18-32). De esa manera en el mundo comenzó a reinar la injusticia y la muerte, es decir, el homicidio. Curiosamente, el mismo San Pablo, descendiendo a la experiencia histórica, nos afirma que «la raíz de todos los males es el amor al dinero» (1 Tim 6,10).

El Reino de Dios se hace evangélicamente presente en Jesús de Nazareth, 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 tenido que soportar la muerte y muerte de cruz. Y todos los que por la fe y la obediencia de la fe aceptan a Dios como Rey Salvador, y el compromiso de colaborar en su proyecto, ya pertenecen y son miembros del Reino. Por eso dice Jesús: «El Reino de Dios está en medio de vosotros» (Lc 17-21).

El Reino de Dios es un proyecto complejo y englobante. Tiene como único punto de referencia al Dios Salvador. Pero es simultáneamente transhistórico e histórico, religioso y político, personal y social.

Simbólicamente ya aparece con estas características en el Antiguo Testamento. Israel es el pueblo que da culto al único Dios, con el que ha establecido una alianza. Dios lo libera de la esclavitud de Egipto, pero simultáneamente lo estructura en un sistema político-social de solidaridad y justicia, conforme a las leyes del Señor. Exige una coherencia entre los gestos religiosos y las actitudes humanas en la comunidad política. El Pueblo, colectivamente, y cada una de las personas que lo integran han de vivir en esa coherencia. Cuando el Pueblo se deja dominar por la injusticia y por la insolidaridad, siempre queda el resto de Israel, los pobres que, puesta su esperanza en Dios, confían que un día se reconstruirá la comunidad política, dócil a la ley del Señor.

Es el mismo esquema que, fundamentalmente, presenta Jesús, aunque rompiendo definitivamente el sistema teocrático.

Su punto de referencia es el Padre, que quiere que todos los hombres se salven (Tit 2,11).

Promueve una nueva comunidad religiosa, cuya novedad está en amarse entre los hermanos (Jn 13,14-35), en imitar a Jesús (1 Jn 4,17) y desprenderse de la vida para salvar a los hombres (1 Jn 3,16).

Pero la salvación pretendida por Jesús es también social y política, portadora de una buena noticia a los pobres, porque proclama el año de gracia del Señor, poniendo en libertad a los oprimidos (Lc 4,17-21). No podemos olvidar que el año de gracia para un judío era la época en la

que se reajustaba la justicia social en Israel, cuando se devolvía a los pobres sus propiedades perdidas y recobraban los esclavos su libertad⁵.

Esta dimensión social y política del Reino de Dios proclamado por Jesús, exigiendo principalmente la conversión de los ricos, de los letrados y de las autoridades del pueblo de Israel, es lo que hizo suponer a algunos de sus contemporáneos que se encontraban ante el Mesías Político, popularmente esperado, pensando que se posesionaría del poder, para establecer la justicia en su pueblo, justicia basada en la alianza, y para liberarlo de la dependencia romana.

Pero Jesús inaugura un *mesianismo popular y profético*. Popular, porque el Mesías no se separa de las condiciones del pueblo ocupando los puestos de autoridad, ni asumiendo otra autoridad política opositora. Mesianismo profético, porque lo realiza mediante el testimonio de su vida, los signos de la misericordia y la palabra. Su propia muerte va a ser simultáneamente la expresión de su amor a su pueblo, y la denuncia de la situación de injusticia y de arbitrariedad a la que se encontraba sometido, tanto ante las autoridades judías como ante las autoridades romanas.

La comunidad religiosa fundada por Jesús no es extraña a este complejo programa. Desde el principio, envió a sus discípulos por las aldeas de Israel para proclamar el Reino de Dios (Lc 9,1-2), que no podía ser distinto del que El ya había proclamado en la sinagoga de Nazareth. Pero les aclara a sus seguidores que como el Padre lo ha enviado a él al mundo, así los envía El (Jn 17,18), es decir, en el modelo del mesianismo popular y profético.

De esa manera, la misión evangelizadora de la Iglesia establece unas relaciones específicas entre la comunidad eclesial y la comunidad política. La comunidad eclesial, al proclamar el Reino de Dios, despliega una función política, que debemos denominarla como *evangelización de la política*, que tiene como finalidad la maduración humana de la comunidad política en el horizonte y en la dinámica del Reino de Dios. Pero esta función tiene que desarrollarla *en el modelo del mesianismo popular y profético*, en el de las asociaciones intermedias. Esto lo coloca, con frecuencia, en una difícil situación ya prevista por el mismo Jesús: «Si a mí me han perseguido, lo mismo harán con vosotros» (Jn 15,20), porque esos son el riesgo y el signo del profetismo popular (Mt 5,11-12).

⁵ A. MORÍN, *La Iglesia de los pobres*, en *La Iglesia del Señor*, Bogotá 1983, p. 211-237.

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 ella en el Reino de Dios y, consecuentemente, el proclamarlo en todos los pueblos de la tierra conforme al mandato del mismo Jesús (Mt 28,18-20).

Por eso tiende misioneramente a hacerse presente en toda comunidad política, sea cual sea la situación en la que ésta se encuentre. No tendrá reparo en instalarse en naciones en las que se la 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. La comunidad cristiana tendrá siempre presente el principio «hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Act 4,19).

Tampoco puede aceptar la tentación de aquellos grupos que consideran «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 que Dios envió a su Hijo para realizar su misión salvífica 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 la primera comunidad evangelizadora*, cuyos miembros fueron también víctimas de la misma represión. Quizá nos hemos olvidado de que, mientras vivimos en la historia, el mensaje de Dios, que también congrega a los hombres en la Iglesia, no es el premio y la corona para los países y para las personas justas, sino fermento y fuerza para la transformación del mundo, «porque no necesitan médico los sanos, sino los enfermos» (Mt 9,12).

En muchos ambientes se ha perdido la fe en la fe. Pero la Iglesia sigue creyendo en la fuerza intrínseca del mensaje y de la fe, conforme a la palabra del Señor: «Os aseguro que si tuvierais 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 burdo fundamentalismo, que implicaría la negación de la autonomía de las realidades temporales y el caer en la ociosidad tesalonicense denunciada por San Pablo (2 Tes 3,6-15), sino la nueva fuerza que se desencadena al conectarse la fe con el dinamismo autonómico de la política. 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 vivida con lucidez y entusiasmo por los cristianos.

Cuando el cuadro que presenta la comunidad política es inhumano

e injusto, después de un largo proceso de evangelización, como en 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). Este hecho muestra *la debilidad de la fe* de nuestro pueblo, después de quinientos años de evangelización, y la *manipulación a la que ha sido sometida* por ideologías y corrientes políticas, como la 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 a la comunidad política si no le aportara primariamente su mensaje y su fe, unidos al testimonio de su vida. Son elementos que *también* sirven para impulsar el desarrollo de la comunidad política, desde otra perspectiva y con otros instrumentos, pero liberando la fuerza de Dios que late en lo más profundo del hombre y de la sociedad, pero que es rechazado por el pecado y por la injusticia.

Este servicio político, que la Iglesia puede y debe aportar al bien común de la sociedad, desde su originalidad religiosa, podrá ser más eficaz, en la medida que se le permita más libertad para proclamar el mensaje del Reino de Dios, para convocar respetuosamente en su comunidad a los ciudadanos que, por la fuerza del Espíritu, reciban en su corazón la luz de la fe, y para desarrollar su vocación de sacramento de la unidad y de la solidaridad (LG 1; GS 42).

La Iglesia, por eso, no puede marginarse de los movimientos que impulsan una verdadera liberación. El Documento de Puebla reconoce que la Doctrina Social de la Iglesia tiene siempre como finalidad «la promoción de la 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). Pablo VI 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).

El motivo es que el ideal, al que tendemos, es la simultaneidad de la

liberación interna y la liberación social, pero no siempre son coherentes y correlativas estas dos liberaciones. Nadie más libre internamente que Jesús, víctima en la cruz de una injusta situación opresora. Y pueden darse sociedades externamente «liberadas» que ocultan su egoísmo, con el que oprimen a otros pueblos, y con el que sustentan su bienestar y su libertad, como acontece en algunas naciones del hemisferio Norte. Por eso, no siempre son coincidentes progreso terrestre y crecimiento del Reino de Dios.

4. LA IGLESIA Y LA AUTORIDAD POLÍTICA

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, origen y objetivo de 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 aportación al bien común de la sociedad.

Afirma su decidida voluntad, por motivos de su propia fe, de no pretender conquistar el poder político, dado que, como Jesús, su Reino no es de este mundo. Su servicio evangelizador ha de desplegarlo desde la base del pueblo, y su sistema de actuación excluye los métodos coactivos, característicos del Estado.

Para evitar cualquier malentendido en este aspecto, y para respetar la libertad de los propios creyentes, 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). La libertad de los fieles en este campo es plena, con tal que su compromiso político no entre en abierta contradicción con la bautismal y con el Evangelio.

Pero relativiza los derechos de la autoridad civil: la Iglesia no se siente atada a ningún sistema político concreto (GS 76); rechaza 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). Frente a estos posibles abusos, la Iglesia se reconoce como «signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana» (GS 76), y se define vocacionalmente como «fermento y alma de la so-

ciudad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios» (GS 40).

Esto no dificulta una sana colaboración con la institución política, teniendo en cuenta las circunstancias de lugar y tiempo (GS 76).

5. LA IGLESIA ANTE LAS IDEOLOGÍAS Y LOS PARTIDOS POLÍTICOS

Hoy suele afirmarse como un eslogan, sin las matizaciones necesarias, y como un postulado irrevisable, la imposibilidad de distanciarse de las ideologías políticas, de tal manera que el rechazo de una supone, consciente o inconscientemente, la opción por la contraria.

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

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

Esta postura de la Iglesia no le ofrece políticamente una posición de centro o de neutralidad entre las ideologías opuestas, sino *un lugar único*, en el que se privilegia la dignidad de la persona humana y, muy especialmente, las víctimas de la organización política, que ofrecen una óptica privilegiada para captar sus contradicciones y desorientaciones. Es el lugar ocupado por Cristo en la cruz, que le permitía ser justo juez del Imperio Romano, del Sanedrín Judío e, incluso, del pueblo manipulado y alienado. El dolor y la injusticia están más allá de las ideologías y ofrecen una perspectiva privilegiada para juzgarlas a todas y para iluminar los caminos que hay que seguir para el mejoramiento de toda la comunidad política.

Esta actitud de la Iglesia, como comunidad eclesial, no aleja a los cristianos de asumir sus inmediatas responsabilidades políticas, que han de desarrollarse normalmente en organizaciones, movimientos y partidos complejos y discutibles, pero en los que también han de actuar manteniendo la libertad del fermento. Incluso afirma Puebla que corresponde a los laicos «el constituir y organizar partidos políticos, con ideología y estrategia adecuada para alcanzar sus legítimos fines» (DP 524). Y añade

que «el laico encuentra en la enseñanza social de la Iglesia los *criterios adecuados*, a 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 con las necesidades de los más débiles*» (DP 525).

No es admitida con facilidad por las ideologías y por los partidos políticos, especialmente en nuestro continente, la postura religiosa, distante y crítica de la Iglesia. «Las ideologías y los partidos, al proponer una visión absolutizada del hombre a la que someten todo, incluso al 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 comunidad política, en la medida en que sepa encontrar y afirmar su lugar propio en la sociedad. «Tendrá así libertad para evangelizar lo 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, en repetidas ocasiones, su opción preferencial por los pobres, dado que esto supone situarse en un sector parcial de la sociedad y en un momento político en el que éstos claman por su liberación, denunciando condiciones de orden económico, social, político y cultural que los oprimen (LC 1).

Como ya hemos apuntado anteriormente, dada la misión de la Iglesia, a ella no le corresponde ni la neutralidad ni el centro entre diferentes posturas, cuando se encuentra en juego la justicia.

La Iglesia tiene que situarse en la perspectiva del Dios revelado por Jesucristo. La voluntad salvífica universal de Dios no le hace cerrar los ojos ante la injusticia, ni ocupar un punto equidistante entre dos injusticias o entre la injusticia y la justicia. Desde el Antiguo Testamento, Yahwéh aparece como un Dios justo, es decir, solidarizado con los que padecen la injusticia de los hombres. Es un juez que actúa como defensor y abogado de la víctima inocente. Ciertamente su justicia no es sólo reivindicativa en favor de los oprimidos, sino también causativa con relación al malvado, para que mediante su conversión se superen las injusticias

entre los hombres, y de esa manera *todos, habiéndose incorporado al ámbito de la justicia de Dios, sean salvos.*

Esa es la misma actitud con la que se muestra Jesús en el Nuevo Testamento desde el comienzo de su misión (Lc 4,16-21), y con la que se proyecta en el acontecimiento del juicio final a todas las naciones (Mt 25,31-46).

La Iglesia, fiel a las exigencias del Reino de Dios y a las del seguimiento de Cristo, precisamente porque ha de colaborar en la modelación de una comunidad política más justa y más humana, y porque se siente honestamente comprometida con el dinamismo ético de la sociedad y con su constitución democrática, *ha de solidarizarse con los pobres y optar por ellos*, es decir, por todos aquellos hombres, grupos y sectores que son víctimas de la sociedad en la que viven, porque quedan excluidos de los beneficios que se derivan del bien común y a los que tienen derecho.

Es evidente que *la opción por los pobres es simultáneamente la opción por la justicia.* 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 el responder a esta llamada» (LN XI,1-2).

Lo que la comunidad política a veces no ha advertido es que su *verdadero y más grave problema* es el problema de los pobres, de los oprimidos, de los explotados. Ese es el cáncer que la amenaza continuamente y cuyos efectos no se pueden evitar acumulando la injusticia de la represión. Lo único que se consigue es agravar cada vez más el estado de salud de la comunidad política.

Por eso, la opción por los pobres hecha por la Iglesia debería ser la opción de toda comunidad política que pretende recobrar la salud. *El llamamiento que la Iglesia hace en favor de la justicia es un llamamiento universal*, del que nadie queda excluido. Invita a los pobres a reclamar y luchar por su justicia lesionada, pero siendo hombres justos, que utilizan medios justos y que tienen como objetivo la instauración de la justicia en la sociedad. Hace su llamamiento a todos los sectores y a todos los organismos de la sociedad para que se solidaricen prioritariamente con los problemas de los pobres. Reclama la conversión de todos los que promueven y sustentan la injusticia, para que puedan incorporarse al Reino de Dios en el seno de una comunidad política justa, solidaria y fraterna, 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 últimas raíces— la cultura y las culturas del hombre en el sentido rico y amplio que tienen esos 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 vimos anteriormente, el gran desafío de América Latina es la promoción de una nueva cultura política, que sea alternativa a la actual cultura dominante, es decir, a *la cultura del mercado y del lucro*, cultura economicista y materialista, en la que se encuentran las raíces comunes de los dos sistemas políticos que se ofrecen a los latinoamericanos, y que son denunciados por Puebla como injusticia institucionalizada.

La nueva cultura sería *la de la solidaridad*, en la que el hombre vuelve a ocupar el centro que le corresponde y en la que axiológicamente se privilegian los pobres, la dignidad de la persona humana con sus derechos inherentes, la vida humana y la apertura del hombre a la trascendencia.

Este es uno de los grandes objetivos del proyecto de Nueva Evangelización, impulsado por Juan Pablo II, y que tiene como horizonte la promoción de la civilización del amor⁶. Nos sitúa directamente en una de las dimensiones más características de la misión de la Iglesia: la evangelización de la cultura y de la cultura política. Esta es la gran aportación que la Iglesia, desde su originalidad religiosa, pretende ofrecer a la comunidad política de nuestro tiempo, para ayudarle a superar los problemas patológicos e injustos que padece.

Para que la Iglesia pueda realizar esta misión es necesario, siguiendo la terminología de Puebla, que ella se constituya ya como *un modelo* en el continente (DP 272-273). Es un modelo en que han de sobresalir tres notas fundamentales.

En primer lugar, ha de ser una Iglesia en la que *internamente se viva la solidaridad*, teniendo en cuenta la descripción fundamental hecha por Puebla en su n. 273.

Segundo, ha de ser *una Iglesia solidarizada* con todos los hombres

⁶ Los dos documentos más importantes sobre la Nueva Evangelización son dos discursos de Juan Pablo II. El primero, tenido en Puerto Príncipe (Haití), el 9 de marzo de 1983 y, el segundo, en Santo Domingo, el 12 de octubre de 1984.

que padecen la pobreza inhumana y la injusticia en nuestro continente, y con todo el continente que busca su liberación.

Tercero, ha de ser *una Iglesia promotora de la solidaridad*, convocando a todos los hombres a este extraordinario proyecto coherente con las exigencias del Reino de Dios, es decir, del Dios que nos salva y nos libera.

IV. EL SACERDOTE Y LA POLITICA

Cuando enfrentamos el tema de la formación de los seminaristas en el campo político es necesario reflexionar sobre la específica función del sacerdote en este ámbito, ya que en muchos documentos del magisterio se marca un distinto tipo de actuación para los laicos y para los sacerdotes.

Refiriéndose a los laicos, el Vaticano II expresamente afirma 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; que cooperen unos ciudadanos con otros con sus conocimientos especiales y su responsabilidad propia, y que busquen en todas partes y en todo la justicia del Reino de Dios» (AA 7). 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 fines legítimos» (DP 524).

Claramente se va marcando unos ámbitos de actuación para los laicos de los que parecen excluidos los sacerdotes y que puede sugerirle a algunos que el sacerdocio cristiano y el apoliticismo van unidos. Pero, como ha indicado 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». El sacerdote, por ser ciudadano y por ser miembro de la Iglesia, debe de ser también político y no puede dejar de desarrollar una determinada función política en la sociedad.

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 obligaciones y derechos en la sociedad civil y política. Si el poder político limitase los derechos de un ciudadano,

por el hecho de su pertenencia a una determinada agrupación religiosa o por el puesto de responsabilidad que tiene en ella, estaría presionando injustamente contra la libertad religiosa y coaccionando a los creyentes (DH 2). Desde este punto de vista es interesante recordar dos documentos.

El primero es una carta del Cardenal Gasparri, firmada el 2 de octubre de 1922, y enviada 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 como *ciudadanos*, con tal 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 que 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, canon 287, § 2, refiriéndose a los clérigos se 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.»

Estos documentos dejan abierta la participación directa y activa de los sacerdotes en todos los aspectos de la actividad política, incluso en los partidos políticos y 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 importantes limitaciones, que aparecen en estos documentos y que prácticamente hacen excepcional su presencia en los órganos políticos de la sociedad, *surgen de la comunidad cristiana*, con la que se encuentra comprometido como sacerdote.

No se trata de limitaciones absolutas. El Cardenal Gasparri, con una formulación negativa, afirmaba que el sacerdote debe evitar intervenir en determinadas actividades políticas *cuando pueda comprometer los intereses religiosos puestos bajo su responsabilidad*. Y 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 del bien común*. Es importante advertir esta segunda causal, el bien

común, ya que se adecua al principio evangélico de que «el sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27).

Sin embargo, se subraya la excepcionalidad de estos casos y la necesidad de que las excepciones sean sometidas a diálogo y discernimiento. Lo cual nos indica que *el modo normal* de proceder de los sacerdotes en la política ha de ser diferente al que configura a los que la sociedad designa como «políticos».

2. JESÚS COMO MODELO DEL SACERDOTE

El sacerdocio ministerial es sacramento del Sumo Sacerdocio de Cristo, tema que se nos desarrolla en la Carta a los Hebreos. El modelo de referencia permanente que ha de tener el sacerdote es Jesús de Nazareth, promotor y cabeza de la comunidad de los discípulos que congrega durante su vida histórica.

Desde su bautismo en el Jordán, Jesús aparece complicado en el complejo ambiente político de su pueblo y de su tiempo por su abierta proclamación del Reino de Dios, del que afirma que está cerca (Mt 4,17).

Ya advertimos anteriormente la ambigüedad que esta expresión provocaba entre sus oyentes. Incluso los propios discípulos interpretan a Jesús como el Mesías político, tema esperanzador que, en una situación de ocupación romana y de graves problemas sociales, se desarrollaba especialmente en los ambientes más populares. Era una época en la que no faltaban las rebeliones armadas e incluso los grupos guerrilleros, entre los que sobresalían los denominados *sicarios* o *galileos*, consolidados por una larga dinastía de caudillos y por una elaborada teología de la escuela del Rabí Shamaí.

Jesús positivamente rechaza el mesianismo político como una tentación (Mt 4,8-10; Lc 4,5-8), lo mismo cuando el pueblo se lo ofrece (Jn 6,15) que cuando tiene que definir su postura delante del Procurador romano (Jn 18,36). Las tesis contrarias, sostenidas desde Samuel Reimarus hasta el profesor Brandon, de la Universidad de Manchester, carecen de toda consistencia.

Jesús inaugura un original *mesianismo profético* que le conducirá a la sentencia de muerte acordada entre las autoridades judías y romanas, al alejamiento de las masas populares y a la crisis de sus propios discípulos (Jn 6,66-67; Lc 24,19-24).

Mantiene una posición distante ante las distintas tendencias políticas de la época y de su ambiente. Curiosamente, en su postura de hombre del pueblo, acepta las autoridades con las que tiene que convivir. Admite la autoridad del César y de Pilato, como la de Herodes y la del Sanedrín.

Sin embargo, su opinión sobre las autoridades no es demasiado positiva: «Sabéis que los jefes de las naciones las tiranizan y que los grandes las oprimen» (Mt 20,25). A Herodes lo califica de zorro (Lc 13,32). De las autoridades judías afirma que «lían fardos pesados y los cargan en las espaldas de los demás, mientras ellos no quieren empujarlos ni con un dedo» (Mt 23,4).

Su preocupación más inmediata fue formar la pequeña comunidad de los discípulos. Es fácil el advertir en ellos procedencias políticas muy dispares. Mateo, como publicano, era un asalariado de los romanos, despreciado por los nacionalistas como un colaboracionista de los ocupantes. Simón el Zelota debía pertenecer al grupo de los zelotes, frecuentemente amigos de los romanos, pero integristas violentos contra los apóstatas del judaísmo o contra los que lesionaban gravemente la Ley. En Pedro y algunos otros de los discípulos se advierte el contagio «galileo», dispuestos a empuñar las espadas si fuera necesario. Cullmann ha sospechado que Judas Iscariote, por razón de su sobrenombre, debía de pertenecer al grupo de los sicarios. En realidad, en arameo, *iascar ioté* significa «lo vendió» o «lo entregó». Todo hace sospechar que sólo era un integrista zelote lo que le impulsó a la traición, escandalizado por los discursos y las actuaciones de Jesús. El grupo era muy complejo, pero parece que en todos prevalecía la idea de un mesianismo político.

Jesús prescinde de estas diferencias políticas, pero se esfuerza en orientarlos hacia una concepción del mesianismo profético y popular, insistiendo en la formación de un nuevo modelo de comunidad, en la que todos viven ya conforme a las exigencias del Reino de Dios, teniendo como modelo existencial al Maestro. Será una comunidad que contrasta enérgicamente con el ambiente social en el que aparece.

Pero Jesús no trata de construir una comunidad-ghetto, aislada de la sociedad y de los problemas de la sociedad. Expresamente les dice a sus miembros que los envía al mundo (Jn 17,18), concientizándolos de las dificultades con las que se van a encontrar (Jn 15,20; 16,1-4, etc.), subrayando que serán perseguidos *como los profetas* que os han precedido (Mt 5,10-12). Desde el principio los envía a proclamar el Reino de Dios, invitando a todos a la conversión, siguiendo el proceso que ya había iniciado el Bautista (Mt 3,1-3).

Jesús tiene una clara y decidida opción por los pobres y por los pecadores. *Entre los pecadores* privilegia a los publicanos y a las prostitutas, la mayoría de ellos víctimas de la situación social, pero profundamente despreciados por «los justos» y respetables del sistema. Cuando se trata de ayudar a *los pobres* parece que positivamente quiere provocar el escándalo, violando las leyes que prohibían tocar a los leprosos o curar

en sábado, para concientizar que las leyes tienen que estar al servicio del hombre y especialmente de los necesitados. En el capítulo 25 de San Mateo emplaza a todas las naciones del mundo ante los pobres y oprimidos, norma con la que Jesús juzga a las comunidades políticas y a cada uno de sus miembros. Las injusticias que se cometen con ellos, como en el caso de la muerte de Jesús, se constituyen en el juicio del mundo (Jn 16,8-11). La pertinacia en mantenerse en esa situación no sólo tiene consecuencias escatológicas, sino también históricas, de tal manera que «vuestra casa se os quedará desierta» (Mt 23,37-39). Frente a esta situación, Jesús insiste en la urgencia de proclamar un año de gracia del Señor (Lc 4,19). Nos encontramos ante una de las mejores lecciones políticas que se han enseñado en la historia.

La opción por los pobres le conduce a una severa crítica y denuncia de la sociedad en la que vivió. Son duras sus maldiciones contra los que se han enriquecido en esas circunstancias y contra los que las halagan (Lc 6,24-26). Acusa el sistema desorientador y opresor que han elaborado los escribas y fariseos (Mt 23,1-36). Recrimina a las autoridades y a sus prebendarios que han convertido el templo en una cueva de bandidos (Mt 21,13), por lo que al final será derribado sin que quede piedra sobre piedra (Mt 24,1-2). Diagnostica como locura esa situación sobre la que se ha estructurado la sociedad, porque es la propia vida de los ambiciosos y de los poderosos la que se encuentra en riesgo (Lc 12,13-21; Mc 8,36-37).

Ante esta situación de pecado, en la que Jesús encuentra a la sociedad, su postura no es de pasivismo, sino de compromiso salvífico. Pero el camino de acción que marca a *su comunidad* no es ni de ocupación del poder político, ni de fuerza económica, ni de violencia armada, ni de una fe fundamentalista que paraliza el esfuerzo humano esperando el milagro.

Como ya hemos visto anteriormente, Jesús rechaza positivamente para sí, y consiguientemente para su comunidad, la realeza política. Cuando sus discípulos, soñadores del mesianismo político, le piden a Jesús puestos importantes en el nuevo reino, les responde preguntándoles si son capaces de tomar la cruz y seguirle (Mt 20,20-28; 10,38; 16,24). Es en ese contexto en el que recuerda que los jefes de las naciones las tiranizan y que *El no ha venido a que le sirvan*, sino a servir y a dar su vida en rescate por todos.

Tampoco propone como medio a la comunidad el poder económico, porque «los que quieren hacerse ricos caen en tentaciones, trampas y mil afanes insensatos y funestos que hundan a los hombres en la ruina y en la perdición; porque raíz de todos los males es el amor al dinero; por

esta ansia algunos *se desviaron de la fe* y se infligieron mil tormentos» (1 Tim 6,9-10). El consejo de Jesús es diametralmente opuesto: «Vende lo que tienes y dáselo a los pobres» (Mt 19,21; Mc 10,21). La norma será: «Buscad primero que reine su justicia, y todo eso se os dará por añadidura» (Mt 6,33).

Jesús rechaza la violencia armada de los sicarios. Ni siquiera la acepta para defender su propia vida (Mt 26,51-54), dado que la violencia genera una peligrosa espiral, porque «el que a hierro mata, a hierro muere». Tampoco acepta el zelotismo homicida contra los transgresores de la ley, porque «el que no tenga pecado que tire la primera piedra» (Jn 8,7). Cuando Santiago y Juan quieren destruir con fuego una aldea de Samaría, Jesús les reprende y les dice: «No sabéis de qué espíritu sois vosotros, porque el Hijo del hombre no ha venido a perder a los hombres, sino a salvarlos» (Lc 9,51-56). Su camino es diametralmente opuesto: «Si uno te abofetea en la mejilla, vuélvele también la otra; al que quiera ponerte pleito para quitarte la túnica, déjale también la capa; a quien te fuerza a caminar una milla, acompáñalo dos» (Mt 5,39-42). Los consejos de Jesús no debían resultar expresiones hiperbólicas para los hebreos que conocían el modo de proceder de los soldados romanos que ocupaban su territorio y lo recorrían con frecuencia. La postura de Jesús es «amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen» (Mt 5,44), como El mismo lo hizo en la cruz (Lc 23,34).

La esperanza fundamentalista en el milagrismo, como instrumento para convertir y transformar a la sociedad, también es rechazada por Jesús como una tentación (Mt 4,5-7). Por eso no acepta las propuestas que le hacen de bajar de la cruz para creer en su persona y su mensaje (Mt 27,39-44; Lc 23,35-39).

¿Cuál es, entonces, el camino y el sistema utilizado por Jesús y que propone a su comunidad para un cambio de la sociedad orientado en las *exigencias del Reino de Dios y de su justicia*?

Para responder a esta pregunta es necesario, en primer lugar, clarificar el *objetivo inmediato* que Jesús se propuso en orden al cambio de la comunidad política.

Es evidente que Jesús no tomó como tarea propia ni la sustitución de las autoridades en función, ni el reajuste de las diferentes fuerzas políticas en juego, ni la transformación de las estructuras existentes. Estas son tareas que directamente le corresponden a los «políticos».

Jesús, como Mesías-Profeta, lo que pretendía era *una conversión*, es decir, un cambio interno de la conciencia, y la creación de *un ambiente nuevo*, radicalmente diferente al ambiente dominante que existía. A ese ambiente Jesús le llama fermento (Mt 13,33), luz del mundo y sal de la

tierra (Mt 5,13-16), que ha de ser vivido primariamente por su propia comunidad. Se trata de un ambiente que, al ser percibido por la comunidad política, y especialmente por los pobres y por los hombres de buena voluntad, tiene como resultado que «glorifiquen a vuestro Padre del cielo» (Mt 5,16), lo que significa que se comienza a producir en ellos *un cambio de mentalidad, una metanoia*, que les hace descubrir con alegría otra manera diferente, más justa y más humana, de relaciones económicas, sociales, políticas y culturales. Sólo ese cambio de ambiente hace posible una verdadera transformación de las estructuras injustas, función que directamente le corresponde a los políticos con el apoyo del pueblo. Jesús comienza la nueva casa por los cimientos. Sintomáticamente, Pedro designa a Cristo como la piedra angular (1 Pe 2,6-8; Ef 2,20).

¿Cuáles son los instrumentos que utiliza Jesús para crear ese ambiente nuevo? Su punto de arranque es su fe en el Reino de Dios, convencido de que con dicha fe todo es posible (Mc 9,22; Mt 19,26). Esa fe sólo se operativiza mediante el amor que se abre histórica y socialmente mediante el testimonio de la propia vida, los signos y la palabra.

Dentro del gran proyecto del Reino de Dios, este objetivo —conversión de hombres y creación de un ambiente nuevo— y este método, con los que Jesús históricamente realiza su misión, inmediatamente encontraron resistencia en las autoridades de Israel —que observaban el cambio que se iba produciendo en el pueblo (Jn 11,48) e incluso entre la policía del templo (Jn 7,43-53)— y hasta entre los propios discípulos. Los primeros temieron el ambiente que se estaba creando, contrario a sus intereses y a sus orientaciones. Los discípulos, unos contagiados de «galileísmo» violento y otros del integrismo de los zelotes, pretendían llevar a Jesús a sus posiciones.

Pero Jesús, identificado con su sacerdocio —el de la carta a los Hebreos—, no se doblegó ante unos ni ante otros, manteniendo la fidelidad a su misión y la libertad en su realización. Las autoridades terminaron crucificándolo como a un guerrillero. Uno de los discípulos lo traicionó, quizá porque lo consideraba corruptor de la Ley. Los otros lo abandonaron desilusionados y temerosos, quizá porque no había sabido empuñar la espada.

Sólo después de su resurrección, los discípulos descubren el mesianismo profético y popular de Jesús, reconociéndolo como el Cristo, y con la fuerza del Espíritu se transforman en sus apóstoles. Ellos y las primeras comunidades neotestamentarias procuraron configurarse al modelo de su Maestro en medio de las comunidades políticas en las que fueron surgiendo. Las dificultades que encontraron fueron las mismas, tanto ante la sociedad como en el seno de las mismas comunidades.

Para ellas se escribieron los inspirados documentos del Nuevo Testamento, como canon de orientación para cumplir con su misión evangelizadora.

Tema mucho más complejo sería el estudio de los distintos modelos de Iglesia y de sacerdocio que se han realizado en la historia⁷. De hecho, plantean muchos problemas y cuestionamientos a nuestro tema, que no es el momento de abordar. Baste recordar que también es Jesús el que juzga la historia de la Iglesia y de sus sacerdotes, ya que El es nuestro único Maestro (Mt 23,8-10).

3. LA PRIORIDAD DEL COMPROMISO SACERDOTAL

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

En el Decreto *Presbyterorum Ordinis* se propone como punto de partida que los sacerdotes «quedan marcados con un carácter especial que *los configura con Cristo Sacerdote*, de tal forma que pueden obrar en nombre de Cristo Cabeza» (PO 2). Este es el compromiso que hemos aceptado ante la comunidad. Su función fundamental es, mediante el mensaje *apostólico* del Evangelio, convocar y congregar al Pueblo de Dios, mantenerlo en una fidelidad dinámica al Evangelio y ayudar a la comunidad y a cada uno de sus miembros para ser testigos y evangelizadores del Reino de Dios en medio de la sociedad. El sacerdote, «por el servicio de ese Reino, *abandona todo para seguir a su Señor*» (DP 692).

Pero una dimensión muy cualificada del ministerio sacerdotal es ser signo y promotor de la unidad y de la fraternidad de la comunidad eclesial. El ministerio de la unidad toma tanta importancia en el documento de Puebla que, 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). 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).

⁷ Un desarrollo de este tema puede encontrarse en H. FRIES, *Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático*, en *Mysterium Salutis*, IV/1, Madrid 1973, p. 231-296.

Dentro de esta misma línea, al sacerdote le corresponde de una manera especial ser promotor de la solidaridad en la comunidad política, ya que «es una exigencia directa de la fraternidad humana y sobrenatural» (LC 89). Así, el sacerdote, a través de la originalidad de su ministerio, visibilizará el ser salvífico de la Iglesia, como sacramento de la unión de los hombres entre sí y de éstos con Dios (LG 1).

Pero el sacerdote no está llamado, por las mismas exigencias del Reino de Dios, a promover una unidad y una solidaridad irénicas. Se trata de una solidaridad que implica la opción por los pobres, por la dignidad de la persona humana, por la vida humana y por la promoción de la apertura del hombre a la trascendencia. Así lo manifiesta claramente 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 pobres, integrando la promoción y defensa de la dignidad humana (DP 711).

4. LIMITACIONES EN LA ACTIVIDAD POLÍTICA

El ministerio de la unidad y de la solidaridad es normalmente el que impone las mayores limitaciones al sacerdote en ciertos ámbitos de la actividad política. Entre ellas sobresalen las siguientes:

Se previene la tentación de «*hacerse líder político*, dirigente social o funcionario de un poder temporal; esto le impedirá ser signo y factor de la unidad y de la fraternidad» (DP 696). El sacerdote no ha de olvidar el respeto a la justa libertad política de los miembros que se integran en la comunidad, e incluso de los que fuera de ella se pueden integrar en movimientos comunes de solidaridad humana.

Se pide a «los ministros de la unidad» que *no militen en política partidista*, advirtiendo que corren el peligro de absolutizarla y radicalizarla, teniendo en cuenta su vocación de hombres del absoluto (DP 527). Y observando la experiencia, anota Puebla: «Fenómenos nuevos y preocupantes 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 de fuerte connotación política» (DP 91).

Avanzando más adelante, Puebla subraya que «los pastores, puesto que deben de 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 ideologaciones» (DP 526).

Es evidente que el sacerdote, a ejemplo de Cristo, ha de situarse siempre *más allá de la violencia*, dado que, como afirmaba Pablo VI en su discurso de Bogotá de 1968, «la violencia ni es cristiana ni evangélica», aunque la Iglesia no haya negado que en ciertas situaciones límites, desde un punto de vista estrictamente ético, puede encontrar su justificación (LC 79).

No podemos olvidar, como nos indica la carta a los Hebreos, que el ministerio del sacerdote es la expiación de los pecados, y es simplemente contradictorio liberar del pecado violentamente y, mucho menos, mandando. El sacerdote frente a la violencia ha de ser el promotor del diálogo entre las partes enfrentadas, e incluso ha de apoyar, cada vez más, a los objetores de conciencia (GS 79). La resistencia de Cristo sacerdote, frente a la injusticia y al pecado, se alejó del grupo de los sicarios y de los zelotes integristas, 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, siguiendo el nuevo camino mostrado por Jesús.

Esta actitud del sacerdote no elimina ni su acompañamiento a los grupos que han optado por la violencia, en situaciones en las que se puede considerar éticamente justificada, ni el mantener una difícil misión evangelizadora en aquellos sectores que la asumieron sin justificación, teniendo en cuenta el principio de Jesús: «No necesitan médico los sanos, sino los enfermos» (Mt 9,12). La misión más difícil y arriesgada del sacerdote es, sin duda, en los ambientes en los que se ha desatado la violencia, donde las posturas se radicalizan incluso entre los cristianos, de tal manera que se hace difícil comprender para los contentientes que los sacerdotes se tienen que hacer presentes *evangélica y evangelizadamente*, es decir, con presencia no violenta ni impulsora ni justificadora de la violencia en las diversas posiciones.

5. EL ÁMBITO POLÍTICO DE LOS SACERDOTES

Desde un punto de vista positivo debemos preguntarnos cuál es el campo más específico para el sacerdote en el complejo fenómeno de la política.

De hecho, la evangelización ha de penetrar, de una o de otra manera,

todos los aspectos de la política. Pero creo que al sacerdote le corresponde privilegiar con su actividad y ministerio dos aspectos: la evangelización humanizadora de *la cultura política* y la defensa y promoción de *la comunidad política*. Son los dos polos que desencadenan todo el dinamismo político. En ellos se refleja, como en un espejo, las deficiencias, desorientaciones y manipulaciones de la organización política. Una comunidad política, por más problemas que padezca, si logra asimilar una humana y ética cultura política es, a la postre, el mejor depurador y rectificador de su propio organismo político.

La atención evangelizadora a estos dos campos presuponen en el sacerdote, unido con Cristo, una clara opción por los pobres y oprimidos reales, por el desarrollo humano de la vida humana —al margen de las parciales interpretaciones ideologizadas—, y una confianza en la solidaridad, como instrumento privilegiado para la solución progresiva de los problemas y de las dificultades.

Esta actitud del sacerdote le permitirá situarse en una perspectiva claramente evangélica, reservando la actuación protagónica en el juego político a los laicos y a los políticos. Pero esta actitud, como ya hemos visto, no significa neutralidad ni inactividad.

Su acción, como la de Cristo, se orientará a suscitar un nuevo ambiente mediante determinadas actividades y testimonios en la comunidad política y mediante una evangelización interna de la comunidad eclesial.

Con relación a *las actividades en la comunidad política*, hay un luminoso y orientador texto en Puebla que, aunque se refiere a toda la Iglesia, tiene una especial incidencia para el ministerio sacerdotal: «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 religiosos 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, que podría enriquecerse con otros aspectos, al sacerdote le corresponde también una

misión muy específica: promover *comunidades eclesiales* que sean *contraste* con la sociedad y la comunidad política en las que viven y que puedan constituirse en modelos dinamizadores para las naciones del 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 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). Es en estas comunidades y en sus sacerdotes donde los laicos y los movimientos políticamente comprometidos para hacer una sociedad más humana han de encontrar orientación, apoyo e incluso cooperación.

Aunque con sus limitaciones, en este ambiente y en esta dirección pretendieron moverse los grandes misioneros de la primera evangelización de América Latina.

Los sacerdotes identificados con Cristo no serán de aquellos que anuncian un Evangelio sin incidencias económicas, sociales, culturales y políticas (DP 558). Ni serán de aquellos grupos con 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 o afirman que la fe necesariamente tiene que expresarse dentro de ella, excluyendo cualquiera otra alternativa (DP 561).

Baste lo dicho hasta ahora, ciertamente 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 creo que tenemos bases suficientes para abrir algunas líneas de orientación sobre la formación político-pastoral en nuestros seminarios.

V. FORMACION POLITICO-PASTORAL EN LOS SEMINARIOS

Al enfrentar ya directamente la formación político-pastoral en los seminarios, tenemos que tener en cuenta los tres objetivos fundamentales que, estrechamente conectados entre sí, determinan la globalidad de la

formación de los sacerdotes de hoy: 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.

El olvido o el supuesto implícito, que en la práctica es lo mismo, de estos grandes objetivos del seminario, podría originar peligrosas hipotrofias o hipertrofias en la formación político-pastoral de los seminaristas.

1. CLARIFICACIÓN VIVENCIAL DE LA VOCACIÓN SACERDOTAL

En el proceso de formación del seminario es necesario ayudar a los aspirantes al sacerdocio en la clarificación y configuración de la propia vocación, teniendo también en cuenta la dimensión política.

En nuestras actuales circunstancias no es difícil encontrar vocaciones sacerdotales sólo aparentes, por motivaciones inconscientes del sujeto, ajenas a las evangélicas, que desorientadamente le conducen al seminario. Sólo quiero recordar dos posibilidades.

Para algunos el seminario puede aparecer como un *refugio apolítico* que lo libera simultáneamente del anonimato, de la pobreza, de la opresión y de los riesgos del pueblo. Esto puede ser perfectamente compaginable con una conducta piadosa, estudiosa y disciplinada, pero motivada por una *huida* y por aspiraciones de *promoción*. Nos encontramos en ese caso en un extremo diametralmente opuesto al de la vocación sacerdotal evangélica, que inconscientemente aspira a un modelo de Iglesia «situada» en el centro de la sociedad, con más tendencia a promover las expresiones estrictamente religiosas que los compromisos con el Reino, que de ellas tienen que derivarse. Para este tipo de pseudovocaciones la problemática económica, social y política del pueblo termina reduciéndose a teoría y materia de estudio, sin incidencia en la pastoral de la Iglesia.

En otras circunstancias, para otros, el seminario y el sacerdocio puede ser captado como una *alternativa a una vocación política*, que no encuentra fácil salida, principalmente en regímenes dictatoriales y de fuerza. La tendencia en este caso será el reduccionismo de la Iglesia al campo político e incluso la de la manipulación del mensaje y del aparato eclesial en beneficio de determinadas ideologías y movimientos sociales o políticos.

Puede suceder que, detrás de estas motivaciones más o menos inconscientes, aunque operativas, pueda encontrarse una última motiva-

ción generosa y evangélica que sea la auténticamente determinante, como acontecía con los discípulos de Jesús.

Por eso para los formadores es necesaria una paciencia que ayude a los seminaristas a *discernir* su propia vocación y a *purificar* la verdadera vocación sacerdotal cuando ésta existe.

Si la vocación sacerdotal no existe es importante que los formadores del seminario puedan facilitar otros caminos alternativos a los que desorientadamente llamaron a las puertas del seminario, aunque conectando su vocación secular con las exigencias del compromiso cristiano.

Pero sólo una vocación auténticamente sacerdotal puede asimilar una formación, y no mera información, político-pastoral, tal como la que necesita el sacerdote.

2. EXPERIENCIAS Y MISIONES GRADUADAS

El proceso de la formación sacerdotal implica siempre el paso por una serie de experiencias y misiones pedagógicas graduadas que, en nuestro caso, ha de quedar determinado por el objetivo de alcanzar una formación político-pastoral.

En primer lugar, es necesario que en el mismo seminario se viva una experiencia de comunidad eclesial similar a la propuesta por Puebla en los nn. 272 y 273. Esto conlleva una revisión de los valores por los que se rige el seminario y una adecuada selección de los modelos sacerdotales que se les proponen a los seminaristas.

Debe promoverse también el contacto directo con los sectores más oprimidos de la sociedad para llegar a un conocimiento más cercano e interiorizado de su realidad, capaz de promover una auténtica solidaridad con ellos. Principalmente en épocas de verano serán convenientes las experiencias de inserción, pero con sentido de misión, como lo hizo Jesús con sus discípulos.

No ha de faltar el contacto con parroquias, comunidades eclesiales de base y movimientos de Iglesia que puedan presentarse como modelos de evangelización política y de pastoral social.

Progresivamente, desde la perspectiva del Reino, de los pobres y de los oprimidos, es necesario iniciar al seminarista en un análisis y una comprensión socio-pastoral de la realidad política y del lugar que en ella ocupa la Iglesia.

3. FORMACIÓN TEÓRICA

La iniciación del seminarista en el campo de la pastoral-política no puede concebirse en el *curriculum* académico sólo como un área yuxtapuesta a las otras, lo que fácilmente conduciría o a una minusvaloración de este sector o a una hipertrofia que podría oscurecer el resto.

La Teología es la ciencia del Dios Revelado o de la Revelación de Dios. De hecho, el Dios que se nos revela en Cristo es el Dios Salvador, es decir, el Dios que tiene un proyecto sobre la humanidad, que se encarna en el acontecer histórico y que tiene su consumación plena en la transhistoria. Por eso el estudio de la teología es para los creyentes una reflexión comprometida para colaborar con Cristo en el proyecto del Reino de Dios.

Este proyecto divino incluye como una de sus partes esenciales la salvación de la comunidad política. No sólo pretende hacer hombres nuevos, sino también humanidad nueva y, consiguientemente, comunidades nuevas. Estas comunidades nuevas no se agotan en la Iglesia, más aún, las comunidades eclesiales tienen también como función en la sociedad el promover comunidades políticas que acepten y vivan en su seno el don y la gracia del Reino de Dios.

Esto exige que la formación pastoral política ha de quedar integrada como una dimensión en la globalidad de la formación teológica que se imparte a los seminaristas, de lo que han de ser explícitamente conscientes profesores y alumnos. Al margen del gran proyecto de Dios, las áreas y las disciplinas de la Teología se desarticulan, pierden su organicidad y su sentido o se reducen a la erudición y a la polémica muchas veces obsoleta. Por otra parte, la asimilación de la dimensión de la pastoral política en el *corpus theologicum* garantiza su significación y orientación en la misión y en el proyecto de Cristo.

Pero simultáneamente es necesario incorporar al *curriculum theologicum* algunas disciplinas específicas. Entre ellas sobresale la Enseñanza Social de la Iglesia, que ha de ser acompañada de un conocimiento de la Historia y de la Cultura latinoamericanas, de una iniciación al análisis de la realidad, de una profundización de la Filosofía y Ética de la Política, de un acercamiento a la Teología Política, de una comprensión del fenómeno político y de su historia, etc.

Sería de una gran utilidad que la OSLAM organizara cursos para profesores y formadores sobre este tema difícil y urgente en todos los seminarios.