

Carlos Iban Peñafiel

**Relevancia de la Teología Política
en la
Iglesia Latinoamericana**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade de Filosofia y Teologia como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Área: Teologia da Praxis Cristã

Orientador: Prof. Dr. Elio Estanislau Gasda SJ.

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
Belo Horizonte
2015

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Peñañiel, Carlos Iban
P397r Relevancia de la teología política en la Iglesia latinoamericana / Carlos Iban Peñañiel. - Belo Horizonte, 2015. 130 p.

Orientador: Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.

1. Teologia Política – América Latina. I. Gasda, Élio Estanislau. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título

CDU 23

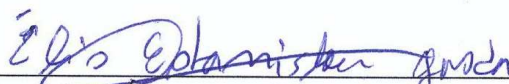
Carlos Iban Peñafiel

Relevancia de la Teología Política en la Iglesia Latinoamericana

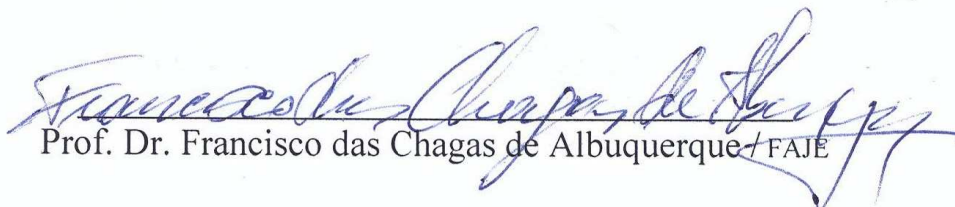
Esta Dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Mestrado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 15 de outubro de 2015.

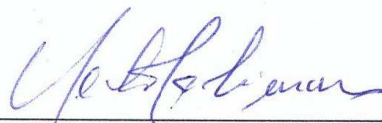
COMISSÃO EXAMINADORA:



Prof. Dr. Elio Estanislau Gasda / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Francisco das Chagas de Albuquerque / FAJE



Prof. Dr. Cleto Caliman / PUC-Minas (Visitante)

A la Compañía de Jesús

AGRADECIMIENTOS

A mi madre Gloria Piedad Peñafiel Hidrovo,
quién me acompañó de manera silenciosa
durante todo este tiempo.

A mi orientador Elio Estanislau Gasda por apoyarme y
guiarme con sabiduría y paciencia
en la preparación de este trabajo.

A todos que de una u otra manera
estuvieron brindándome su apoyo.

Mil gracias de verdad.

RESUMEN

La presencia de la Teología Política en Latinoamérica se ha manifestado desde el principio mismo de la Iglesia en tierras latinoamericanas. Su presencia se ha caracterizado por su discreción y sobriedad, sin dejar a un lado su importancia para con la Iglesia. Para demostrar la “Relevancia de la Teología Política en la Iglesia Latinoamericana”, este trabajo busca presentar su efecto a lo largo de tres grandes pasos: una aproximación a Política y Teología Política; Teología Política en las Sagradas Escrituras y finalmente el papel de la Iglesia Latinoamericana con respecto a esta teología. Cabe resaltar que, demostrar la relevancia de la Teología Política en la Iglesia latinoamericana, tiene su dificultad, ya que, es difícil situar con precisión el inicio de esta presencia teológica. Por otro lado, manifestamos que esta teología todavía tiene su importancia en nuestra actualidad, esto es, es una herramienta de mucha valía que la Iglesia posee, ya que, con su especulación teológica, invita al cristiano a una reflexión crítica de su entorno y así tomar una opción política dentro de la comunidad en la que se desenvuelve, para ser un constante colaborador en la construcción del reino de Dios, misión heredada nada menos que por el mismo Jesús. Para justificar tal importancia, acudimos a la investigación bibliográfica, con el fin de demostrar que la Teología Política se ha manifestado y continúa manifestándose con magnitud en el seno de la Iglesia latinoamericana, la cual, invita y motiva a todo cristiano a estar atento a todo acontecimiento actual con miras a la construcción del reino de Dios.

Palabras Claves

POLÍTICA, TEOLOGÍA, TEOLOGÍA POLÍTICA

ABSTRACT

The presence of Political Theology in Latin America appeared at the very beginning of the Church in Latin American lands. Its presence has been characterized by discretion and sobriety, while at the same time always maintaining its importance for the Church. In order to demonstrate the “Relevance of Political Theology in the Latin American Church”, this study seeks to present its effect by way of three significant steps: a careful study of Politics and Political Theology; Political Theology in the Scriptures; finally the role of the Latin American Church with respect to this theology. It is important to highlight that demonstrating the relevance of Political Theology in the Latin American Church presents difficulties given that it is not easy to situate with precision the beginning of this theology’s presence. On the other hand, we intend to suggest that this theology still has a vital importance in our current situation, that is, it is a very valuable mode of reflection that the Church possesses given that with its theological speculation, the Christian is invited to undertake a serious reflection of her surroundings and to assume a political stance within the community where such reflection is being developed in order to be a constant collaborator in the construction of the Kingdom of God, a mission that the Church inherits from Jesus. In order to justify its importance, we turn to a bibliographic investigation with the aim to demonstrate that Political Theology has appeared and continues to appear with great force in the very center of the Latin American Church which invites and motivates all Christians to be attentive to all current situations with a view to the construction of the Kingdom of God.

Key Words

POLITICS, THEOLOGY, POLITICAL THEOLOGY

ÍNDICE

RESUMEN.....	5
ABSTRAC.....	5
ÍNDICE.....	6
INTRODUCCIÓN.....	9
CAPÍTULO I. UNA APROXIMACION A POLÍTICA Y TEOLOGIA POLÍTICA.....	12
Introducción.....	12
I. Definición de Política desde el punto de vista filosófico.....	12
1.1. Aristóteles.....	13
1.2. Hannah Arendt.....	16
1.3. Desde el punto de vista teológico.....	17
1.3.1. <i>De Regno</i>	18
1.3.2. Constitución Pastoral <i>Gaudium et Spes</i>	20
1.4. Síntesis.....	21
II. Una Aproximación a la Teología.....	22
2.1. Teología fundante.....	22
2.2. Patrística.....	23
2.3. Escolástica.....	23
2.4. Moderna.....	24
2.5. Contemporánea.....	25
2.6. Finalidad de la Teología y del teólogo.....	25
2.7. Síntesis.....	27
III. Teología Política.....	28
3.1. Carl Schmitt.....	30
3.1.1. La teología política de Schmitt.....	30
3.2. Johann Baptist Metz.....	32
3.2.1. La <i>Nouvevelle Theologie</i>	33
3.2.2. Tarea de la Teología Política.....	34
3.2.2.1. Negativa.....	34
3.2.2.2. Positiva.....	35
3.3. Relación entre la Iglesia y el mundo a la luz de la Teología Política.....	36
3.3.1. Cuidado y defensa.....	36
3.3.2. Una Iglesia abierta.....	36
3.3.3. El amor.....	37
3.4. Teología Política como teología fundamental.....	37
3.5. Memoria.....	38

3.6. Síntesis	39
3.7. Conclusión	40

CAPITULO II. PRESENCIA DE UNA TEOLOGIA POLÍTICA EN LAS SAGRADAS ESCRITURAS..... 43

Introducción

I. Antiguo Testamento..... 43

1.1. Alianza

1.2. Tipos de Alianza

1.2.1. Alianza con Noé.....

1.2.2. Alianza con Abraham.....

1.2.3. Alianza en el Sinaí

1.2.3.1. Yahvé quiere liberar a Israel.....

1.2.3.2. Dios revela los términos de su Alianza.....

1.2.3.3. Israel será su reino

2. Mesianismo

2.1. Tipos de mesianismo.....

2.1.1. Mesianismo dinástico.....

2.1.2. Mesianismo personal

2.2. Síntesis

II. Nuevo Testamento..... 55

2.1. Jesús y el reino de Dios.....

2.1.1. El reino de Dios

2.1.2. ¿Cuál es el reino de Dios que proclamo Jesús?.....

2.2. Personalidad de Jesús.....

2.3. De Dios lo que es de Dios

2.3.1. Falsa adulación.....

2.3.3. Cada uno en su propio reino

2.4. Dimensión política sobre la muerte de Jesús

2.5. Pablo y la autoridad civil.....

2.6. Apocalipsis.....

2.6.1. Las Iglesias del Asia Menor

2.6.2. Culto imperial

2.6.3. Finalidad del Apocalipsis.....

2.7. Síntesis

2.8. Conclusión

CAPITULO III. TEOLOGIA POLÍTICA EN AMÉRICA LATINA	81
Introducción	81
I. Antecedentes Históricos en Latinoamérica	81
1.1. Bartolomé de Las Casas	81
1.1.2. la Teología Política implícita	85
1.1.3. Sucesores.....	85
1.2. Monseñor Romero.....	88
2.1.1. El Profeta	90
1.2.2. Reflexión de una teología política implícita en Monseñor Romero.....	91
1.3. Síntesis	93
II. Teología Política o Teología de la Liberación.....	94
Introducción	94
2.1. Surgimiento de la Teología de la Liberación	95
2.1.1. Énfasis de la Teología de la Liberación	96
2.2. Aspectos convergentes y divergentes con la Teología Política.....	98
2.2.1. Aspectos convergentes	98
2.2.2. Aspectos divergentes	99
2.3. Teología Política de Clodovis Boff.....	100
III. Papel de la Iglesia latinoamericana	102
Introducción	102
3.1. Consejo Episcopal latinoamericano [CELAM].....	102
3.2. Conferencias Episcopales latinoamericanas.....	104
3.2.1. Conferencia de Medellín.....	104
3.2.2. Puebla.....	105
3.2.3. Santo Domingo	108
3.2.4. Aparecida	109
3.3. Síntesis	111
3.4. Conclusión	113
CONCLUSIÓN GENERAL	115
BIBLIOGRAFIA	122

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo investigativo comprende uno de los temas principales para con la teología Latinoamericana: La Teología Política. Buscamos estudiar la importancia de esta teología desde la perspectiva de su especulación teológica para un mayor servicio a la comunidad latinoamericana. La Teología Política, sin duda alguna, es una herramienta valiosa que la Iglesia posee, instrumento que puede ayudar, para un mejor compromiso en su misión, la construcción del reino de Dios.

En estos últimos años, la Iglesia latinoamericana se ha mantenido en un aparente silencio ante los diversos conflictos de América Latina. Esto ha sido el motivo para la investigación de esta disertación, sobre la “Relevancia de la Teología Política en la Iglesia Latinoamericana”, ya que, la Teología Política ha tenido y tiene un rol importante dentro de la Iglesia Sudamérica. Su presencia se ha caracterizado, más bien, por ser sobria y discreta, pero no por ello ha dejado de ser valiosa. Su vigencia, puede ayudarnos en cómo hacer una Teología Política desde nuestro entorno. Es decir, desde nuestro contexto latinoamericano. Además, de investigar su presencia en tierras latinas, pretendemos motivar a concientizar la importancia y necesidad de realizar una reflexión crítica de la actualidad inspirados por el evangelio. Esta reflexión y conscientización crítica de la realidad, desde la luz de las Sagradas Escrituras, es uno de los objetivos de la Teología Política, y es justamente por ello que, la Iglesia no puede permanecer en silencio ante los diversos acontecimientos que se suscitan en el pueblo latinoamericano.

Nuestro propósito es demostrar la relevancia de la Teología Política en la Iglesia latinoamericana, aspiración nada sencilla, ya que, es difícil poder situar con precisión el inicio de esta presencia teológica, por ello, creímos necesario realizar una sucinta lectura desde el origen mismo de la Iglesia en suelo latinoamericano. Ahora, lo que sí es claro, es que esta teología es una herramienta de mucha valía e importancia para con la Iglesia latinoamericana para configurar mejor su misión.

Para dar paso a nuestro objetivo, el presente trabajo se ha dividido en tres capítulos, el primero aborda sobre: “Una aproximación a Política, Teología y Teología Política”. Mencionamos aproximación, ya que, la Política y la Teología, siempre tendrán sentido de

hipérbole, es decir, aun cuando se diga mucho sobre ellas, siempre será poco, y cuando se diga poco, siempre habrá mucho que decir. Puesto que, la Política y la Teología, siempre serán profundas, por la temática y amplitud que ellas abordan. Con esta pequeña aclaración, damos paso a este camino del primer capítulo, donde haremos una exposición analítica que nos permita comprender la Teología Política. Para ello, nos acercamos a una definición de Política desde el campo filosófico y teológico. Donde Aristóteles y Hanna Arendt, serán nuestros guías por el camino de la filosofía, mientras que Tomás de Aquino y la *Gaudium et Spes*, para con la Teología. Una vez cursado aquel trayecto, y en un segundo momento lo haremos con la teología; nos acercaremos a ella destacando su rol y su desempeño en la sociedad, y como tercer momento explicaremos aquello de lo que se ocupa y lo que le concierne a la Teología Política, desde la óptica de Johann Baptist Metz.

En el segundo capítulo, caminaremos por el universo bíblico. Buscaremos la “Presencia de la Teología Política en las Sagradas Escrituras”. Lo abordaremos, en una primera instancia desde el Antiguo Testamento. Para ello, veremos la importancia de la Alianza, donde se encuentra la relación entre Yahvé e Israel para la configuración del pueblo israelita. Luego, emprenderemos la temática del mesianismo, ya que, el mesianismo connota una esperanza escatológica con el futuro del pueblo de Israel.

En el Nuevo Testamento, y como segunda instancia, abordaremos otra expectativa escatológica, el reino de Dios, proclamado por Jesús. Acto seguido, nos enfocaremos en la perícopa de Mateo 22, 15-21, donde se encuentra una de las preguntas más capciosas del Nuevo Testamento, el tributo al César. Luego veremos a Pablo, especialmente en su carta a los romanos [Rom 13, 1-7], y como último punto de este capítulo, emprendemos la búsqueda de elementos de una Teología Política en el texto del Apocalipsis.

El tercero y último capítulo: “Teología Política en América Latina”, expondremos dos antecedentes históricos, que pueden ser considerados precedentes de una Teología Política en América Latina: Bartolomé de Las Casas y Mons. Oscar Romero. Mediante la labor de estos dos grandes hombres, formularemos la presencia de una teología Política en América Latina. Luego veremos la diferencia entre Teología de la Liberación y Teología Política, teologías que parecen ser sinónimas, pero que en la realidad tienen su propio campo de acción y de investigación. Para ello nos apoyaremos en destacados teólogos como Clodovis Boff, Ignacio Ellacuría y el propio Metz.

Como por último punto, en este tercer capítulo, veremos cuál es la labor de la Iglesia frente a esta teología con el pueblo latinoamericano, Para observar el papel de la Iglesia sudamericana con respecto a la Teología Política, realizaremos un breve análisis de las últimas cuatro Conferencias de la Conferencia Episcopal Latinoamericana, es decir, Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida, ya que, éstas Conferencias episcopales realizadas a lo largo del siglo pasado y presente, nos muestran una Iglesia atenta a los desafíos socio-políticos de América latina.

Al finalizar todo este recorrido, o en las conclusiones que hemos recogimos en los pasos realizados en este caminar, nuestro deseo es que el lector, tenga una claridad sobre la relevancia de la Teología Política en la Iglesia Latinoamericana, la cual, invita al cristiano a una reflexión crítica desde su entorno y así tomar una opción política dentro de la comunidad en la que se desenvuelve, para ser un constante colaborador en la construcción del reino de Dios. También confirmaremos que, la Teología Política [como cualquier otra teología], está al servicio de la Iglesia y de todos los creyentes que buscan y se preguntan por la presencia de Dios en medio de nuestro contexto histórico latinoamericano, esto es, que buscan instrumentos o herramientas para dar continuidad al bien común del hombre, el cual es, el proyecto de Dios.

CAPITULO I

UNA APROXIMACIÓN A POLÍTICA Y TEOLOGÍA POLÍTICA

Introducción

En este capítulo haremos una exposición analítica que nos permita comprender la teología política. Para ello, y en primer lugar, nos acercarnos a una definición de la política desde el campo filosófico y teológico. En un segundo momento lo haremos con la teología; nos acercaremos a ella, destacando su rol y su desempeño en la sociedad. Supuesto lo anterior, y como tercer momento de este capítulo, explicaremos aquello de lo que se ocupa y lo que le concierne a la Teología Política, desde la óptica de Johann Baptist Metz.

I. Definición de Política desde un punto de vista filosófico

Definir la política desde la filosofía no es tarea fácil, ya que, podemos caer en la tentación en hacer una definición de una *ciencia política*, o de una *filosofía política*. Nuestro interés es definir solamente política.

La reflexión política es un tema de mucha profundidad ya que hay una variedad de opiniones sobre ella¹. Para unos será la búsqueda del bien común, para otros el arte de gobernar las sociedades humanas, etc.². Lo cierto es que la política ha sido una actividad humana desde los orígenes, siempre ha mantenido un protagonismo en la comunidad. La política gira alrededor del ser humano, está vigente en la sociedad, no pasa desapercibida, el hombre no ha podido y no puede ser indiferente ante ella.

¹ Cf. NODARI, Paulo Cesar. *Ética, direito e política. A paz em Hobbes, Locke, Rousseau e Kant*. São Paulo: Paulus, 2014. p. 44-45. 78-80. 131-132. El autor nos manifiesta la visión política de Hobbes, Locke, Rousseau, dando a entender que cada uno de estos filósofos tenía su propia percepción sobre política.

² Cf. BIROU, Alain. *Lucha política y fe en Jesucristo*. Madrid: Ediciones PPC, 1974. p. 84-85.

La importancia de la política en la sociedad humana, se evidencia en dos esferas. Primero: gracias a la política, el hombre tiene una labor de búsqueda constante del bien común. Es decir, la política como el arte de la búsqueda colectiva del bien. “*Nessa visão, estruturas políticas são justificadas na medida em que se mostram coletivamente benéficas, e promovem imparcialmente o bem-estar e a vantagem de todos*”³. Segundo: las diferencias internas que florecen en una comunidad se deben justamente a las discrepancias de cómo lograr el bien común. Estas discordancias muchas veces han sido de carácter nefasto. “*Muitas vezes, contudo, a política ocasiona conflito, disputa, distúrbio, coerção, brutalidade, incerteza, desordem, violência, medo, subversão, [...]*”⁴.

1.1. Aristóteles

La política, tal como se la conoce hoy, nace a mediados del siglo XIII. A partir de esta centuria, la política va tomando cuerpo como ciencia [ante la necesidad de ir formando a reyes y príncipes para el gobierno de sus territorios]⁵. El término “política” fue transmitido con el pasar de los años gracias a Aristóteles por su obra titulada justamente “*La Política*”⁶.

En este punto es pertinente recordar que *politicus* proviene del latín y que este a su vez del griego *politiká*, la cual que es una derivación de *polis*, y que designa todo aquello que está relacionado con lo público, es decir, con *politikos*, el cual está vinculado con los asuntos de la ciudad y del ciudadano como parte de la *polis*⁷. Lo que sobresale de esta etimología, es que el ciudadano, el hombre, es el beneficiario de la *polis*. Ella se construye y se organiza en beneficio del residente. Para la realización de este beneficio el hombre deberá seguir el camino de la política.

³ BIRD, Colin. *Introdução a Filosofia política*. São Paulo: Madras, 2011. p. 23.

⁴ Ibid. p. 15.

⁵ Cf. LABAJOS, José Alonso. *Pedro de Osma y Fernando de Roa: Comentario a la política de Aristóteles*. Publicaciones Universidad de Salamanca, 2006. Vol I. p. 7.

⁶ Cf. BOBBIO, Norberto. *Teoria geral da política. A filosofia política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Campus, 2000. p. 159. También Cf. PRADOS, Alfredo. *Filosofía política*. Pamplona: EUNSA, 2009. p. 9-11. El autor hace mención de cuál era la función de la política en la *Polis* griega. “*Para el hombre griego, el ámbito político era el ámbito de lo propiamente humano, y la vida política –la forma de vida que tenía lugar dentro de la polis– era la vida verdaderamente humana. Era lógico, por tanto, que muy pronto la filosofía dirigiese su atención hacia la vida política, es decir, que se convirtiese en objeto de la reflexión filosófica [...]. Cuando argumentamos sobre cuestiones políticas, lo hacemos a partir de una concepción implícita de lo político [...]. Solo desde una determinada concepción de lo político es posible discriminar los argumentos políticos como válidos o inválidos, como correctos o incorrectos*”.

⁷ Cf. ibid. p. 32.

Para el filósofo griego Aristóteles, la política está en una permanente dialéctica con la ética⁸. Así nos demuestra en su obra “*Ética a Nicómaco*”.

*“[...] la política. En efecto, ella es la que regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué extremo. Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además, qué se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre”.*⁹

Aristóteles en su obra “*La Política*” entreteje lo político con lo político-educativo, y ambos conceptos con la ética individual y social, también distingue tres formas típicas de poder político: el poder del padre sobre los hijos; el señor ante sus esclavos; el gobernante a sus gobernados¹⁰. En esta última, de acuerdo con Aristóteles, el poder político es ejercido, en la *polis*, es decir, donde conviven los individuos¹¹. La convivencia en la *polis* hace que el sujeto se vuelva un ente político.

*“[...] el hombre es un zoon politikón, un 'animal político'. Esto es, "hombre nacido para asociarse políticamente", para vivir en sociedad, ser atado a la vida de la polis, a la comunidad tanto urbana como política. Porque "extraño sería - insiste Aristóteles - tener el hombre todos los bienes del mundo en la soledad: el hombre es un ser destinado a una sociedad política, y su naturaleza es vivir con otros”.*¹²

El filósofo colombiano Alfonso Borrero interpreta esta cita en cuatro aspectos:

“1) la felicidad y el bienestar de la polis están íntimamente relacionados con la felicidad del individuo. 2) el ciudadano ha de vivir y en orden a las leyes que rigen esa concreta organización política o politeia, porque vivir conforme a la ley no es esclavitud sino libertad. 3) Aristóteles establece que la educación democrática ha de cuidarse de formar al hombre tanto para mandar como para obedecer. 4) Se presta a prolijas discusiones, pues afecta singularmente a las naciones que han optado por vivir en clima o politeia de igualdad, de libertad y de fraternidad”¹³

⁸ Aristóteles fue macedonio, no griego.

⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, I, II, 1094b.

¹⁰ Cf. ARISTÓTELES. *Politeia (la política)*. Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 1988. p. 87-96.

¹¹ Cf. SANTILLAN, José. *Norberto Bobbio: O filósofo e a política*. Rio de Janeiro: Antologia Contraponto, 2003. p. 137.

¹² ARISTÓTELES. *Politeia (la política)*. Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 1988. p. 29.

¹³ *Ibid.* p. 29-30. [El subrayado es mío].

De acuerdo con Alfonso Borrero, la primera interpretación está relacionada con la felicidad y el bienestar del hombre. La segunda apreciación, es vivir de acuerdo a las leyes que la comunidad política ha implementado, para una buena organización de la polis. La tercera consideración, hace referencia a la educación, una *polis* que tenga y brinde educación a sus miembros. Y la cuarta ponderación es que esta se presta a discusiones, ya que la condición humana es compleja como para llegar a acuerdos políticamente.

Lo que sobresale en estas consideraciones es que, el hombre es el único beneficiado ante todo lo que conlleva el convivir en comunidad. Lo que nos induce a decir, que el fin de la política es el bienestar del hombre, es la búsqueda de un bien común, la felicidad del hombre dentro de la *polis* está regulada por leyes, que la misma colectividad ha deliberado para la conquista de ese bien común en libertad.

*“Toda polis es, en alguna manera, una comunidad. Y pues vemos que toda comunidad es instituida en vista de un bien (los hombres obran siempre por lo que les parece bueno), es claro que todas tienden a un bien; pero la principal de todas [...], la más poderosa de todas, y la que abarca a las demás. [...], es la llamada polis y comunidad política”.*¹⁴

Los estudiosos de esta obra aristotélica “*La Política*” coinciden en lo que mencionamos anteriormente; en que debe haber una permanente dialéctica entre política y ética para alcanzar la felicidad. Aunque la historia ha demostrado en muchas ocasiones, que la política no siempre está sujeta o condicionada por la ética, ya que, las dos difieren entre sí, de acuerdo a sus principios u objetivos¹⁵.

Luego de presentar estas consideraciones, podríamos afirmar que, Aristóteles en su texto “*La Política*”, manifiesta que el hombre debe buscar su bienestar, su felicidad, y la cual, se la puede lograr por diferentes medios, siempre y cuando éste bien común, este bajo el amparo de la comunidad política. Esto es, el bienestar del hombre se hace a través de lo político, de ahí que, su papel fundamental es hacer posible una vida digna para el hombre. En palabras más cortas, podemos decir que, para Aristóteles política es la búsqueda del bien común.

¹⁴ ARISTÓTELES, *Politeia*, I, 1252a. Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 1988. p. 131

¹⁵ Cf. BOBBIO, Norberto. *Teoria geral da política. A filosofia política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Campus, 2000. p. 176-177.

Además de Aristóteles, en la historia del pensamiento occidental, encontramos otros pesadores que también se han referido a la política¹⁶. Como es el caso de Nicolás Maquiavelo con su obra “El príncipe” y al inglés Tomás Moro del siglo XVI con su obra “Utopía”¹⁷.

1.2. Hannah Arendt

La etapa de la filosofía contemporánea, es decir, siglo XIX hasta nuestro presente, también ha contribuido con autores, que han considerado el aspecto político en sus investigaciones. Como es el caso de Jean-Paul Sartre, Hannah Arendt, Michel Foucault, entre otros¹⁸. La filósofa alemana y pensadora política Hannah Arendt [1906-1975], en su libro titulado “¿*Qué es política?*” menciona lo siguiente:

*“La política trata del estar juntos y los unos con los otros de los diversos. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias...”*¹⁹.

Lo que sobresale de este trecho, es la organización del hombre ante la diferencia y el caos. Las diferencias y el caos son muy comunes en una sociedad determinada. No hay sociedad perfecta. Lo que resalta es que, por medio de la política es posible o es viable una convivencia entre diferentes, enfrentando el caos existente, para así poder llegar a una organización con aspectos comunes entre sujetos opuestos. Esto es, hacer de la política el camino o vía de solución ante unos conflictos determinados.

Arendt en su libro *¿Qué es política?*, menciona que la política es una necesidad del hombre, tanto para su existencia, como para su organización social²⁰. Podemos aludir, ante esto que, Hannah Arendt coincide con Aristóteles en que el hombre es un *zoon politikon*, es decir, un animal político. Arendt lo menciona un “*animal socialis*”, que

¹⁶ Cf. BILBENY, Norbert. *Filosofía política*. Barcelona: Editorial UOC, 2088. p. 19-20. En la época de la filosofía moderna, que corresponde a los siglos XVI-XIX, nos encontramos con pensadores como Hugo Grotius, Thomas Hobbes, John Locke y Spinoza pertenecientes al siglo XVII. Y Desde el siglo VXIII Adam Smith hasta Max Weber.

¹⁷Cf. MAQUIAVELO, Nicolás. *El príncipe*. Barcelona: Editorial Bruguera, 1975. p. 23. Nicolás Maquiavelo es el intérprete fiel de la realidad política del renacimiento. La obra célebre de Tomás Moro “Utopía” aunque es un texto con enfoque político, no es una propuesta política.

¹⁸ Cf. BILBENY, Norbert. *Filosofía política*. Barcelona: Editorial UOC. 2088. p. 21.

¹⁹ ARENDT, Hanna. *¿Qué es política?* Barcelona: Ediciones Paidós, 1997. p. 45.

²⁰ Cf. *ibid.* p. 45-46.

depende de la presencia de los otros, puesto que, el hombre no puede vivir en soledad. El hombre necesita de la comunidad para buscar el bien común y así poder realizarse²¹.

Solo en una comunidad política y en una sociedad diversa, es donde la política y la ética deben poner todos sus esfuerzos posibles para llegar a una dialéctica. Y así, intentar cumplir su cometido que es el bienestar en función del hombre. Arendt vuelve a decirnos: “*Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos [...]*”²². Esta actividad humana en la que el hombre está condicionado a convivir en sociedad, es justamente el *zoon politikon* de Aristóteles. Esto es, el círculo al cual pertenecemos es el que nos vuelve sujetos políticos²³. Ahora bien, de manera muy sucinta podemos decir que, la política es esa búsqueda del bien común, guiada por la razón y acción humana. Una búsqueda y una praxis constante, en la cual, el único beneficiado siempre debe ser la comunidad humana.

1.3. Desde el punto de vista teológico

Mencionamos anteriormente que la política es un tema de mucha amplitud y que la filosofía nos ayuda [en un cierto modo] a tener una noción más próxima de su origen y de su labor. Arendt menciona lo siguiente.

*“Es difícil decir qué sea la política. Ante tales cuestiones estamos habituados a dirigirnos a los filósofos [...]. Pero los filósofos hablan por todos los hombres, por lo tanto, su prejuicio es un prejuicio humano. En tanto que realmente humanos, todos tenemos un prejuicio contra la política”*²⁴.

Esto nos dice que, todos somos de una u otra forma filósofos, así como también, todos somos teólogos cuando hablamos de Dios. La teología, en su especulación intelectual, tampoco es indiferente a la política, Para la teología, la función principal de la política es el bien común de las personas²⁵. Para ello, abordaremos dos textos que son pertinentes, los cuales, nos facilitaran en la comprensión; primero: “*De regno ad regem Cypri*” de Tomás de Aquino, donde de cierta manera demuestra su opción política.

²¹ Cf. ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2005. p. 51-52. También cf. SCHIO, Sonia. KUSKOSKI, Matheus. *Hannah Arendt, pluralidade, mundo e política*. Porto Alegre: Observatório gráfico, 2013. p. 147-172. Cf. BERTEN, André. *Filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 78.

²² Ibid. p. 51.

²³ No es nuestro interés entrar en una contienda filosófica en que si Arendt está o no de acuerdo con el pensamiento de Aristóteles sobre la política. Lo que interesa es como cada uno de ellos conciben a la política.

²⁴ ARENDT, Hannah. *¿Qué es política?* Barcelona: Editorial Paidós, 1997. p. 136.

²⁵ La teología recurre a la filosofía para un acercamiento a la política, lo que ella hace [la teología] es un aporte teológico a la reflexión filosófica de la política.

Segundo: La Constitución Pastoral “*Gaudium et Spes*”, documento oficial del Concilio Vaticano II, en la cual, la Iglesia por medio de este texto manifiesta cuál es su visión frente al tema de la política²⁶.

1.3.1. *De regno*

En la época de la *Edad Media* especialmente los siglos XI-XIV, donde la teología era considerada madre de las ciencias, mientras que las otras disciplinas encajaban en el terreno de lo mundano, esta época vio brillar a un gran teólogo y filósofo italiano. Tomás de Aquino [1224/25-1277].

Intentar seguir el pensamiento político de Aquino no es fácil, ya que no tiene una obra específica que hable sobre el tema en sí. Su reflexión política se encuentra dispersa en todas sus obras²⁷. El teólogo argentino Rubén Dri [1929] lo manifiesta de manera más clara:

*“Su pensamiento político debe buscarse en distintos pasajes de sus numerosísimas obras. Se lo puede encontrar en todas, pero en ninguna en forma específica. Por ello, “para hacer un estudio de sus ideas políticas hemos de acudir en particular a sus Comentarios a las Sentencias, obra escrita en el principio de su carrera científica, entre los años 1253 y 1255; a sus Commentaria ad Nicomacheum, escritos entre 1261 y 1264; al De Regno, [...] a los Commentaria in octo libros politicorum Aristotelis; sin olvidarnos de la Summa theologiae y demás escritos”*²⁸.

En aquel contexto medieval, en el que vive Aquino, escribirá “*De regno ad regem Cypri*” [1267+/-], el cual, es un escrito pedagógico y de moral, más que un tratado político en sí mismo. Sin embargo, es evidente que Tomás de Aquino, en este texto nos brinda ideas de cómo se puede ejercer el poder, al frente de un gobierno.

²⁶ Cf. GS, IV, 73-76

²⁷ Cf. VIOLA, Francesco: *La política en la Suma teológica* In: Justicia, Solidaridad, Paz, vol. I, Valencia 1995, p. 469. “*La Summa Theologiae no es, ciertamente, una obra en la que Santo Tomás se ocupe de La política. Es sabido que la filosofía política de Santo Tomás está expuesta en el comentario a la Política de Aristóteles. Las alusiones que se encuentran en la Summa (porque se trata solamente de alusiones) tienen, sin embargo, su carácter específico, que puede considerarse como una contribución útil a la reflexión política*”. Algunas citas de la Suma que pueden acercarnos al pensamiento político de Tomás. Sobre la ley: I,II, q. 90, a.1; I,II, q. 90, a.3; I,II, q. 90, a.4. Sobre la justicia: II, II, q. 57, a.1; II,II, q. 58, a.5; II,II, q. 58, a.12; II,II, q. 61, a.1; II,II, q. 64, a.5. Sobre el comercio: II,II, q. 66, a.2; II,II, q. 66, a.7; II,II, q. 77, a.4; II,II, q. 78, a.1. **sobre política**: I,q. 103,a.5 ad 2; I, q.22, a.1 ad 2; I,q. 96, a.3; I,q. 31,a.1ob 2; I,II, q. 90, a.2; a.3, ad3; I,II, q. 2,a.4 ad 2; I, II, q. 47, a.10; I,II,q. 102,a.1; II,II, q. 102, a.1 as 2; II,II, q. 105, a.1.

²⁸ DRI, Rubén. *Teología política de santo Tomás*. In: *La filosofía política clásica: De la antigüedad al renacimiento*. Buenos Aires: CLACSO-EUDEBA, 1999. p. 10.

De regno, está dirigido al rey de Chipre, Hugo II. En este libro, por un lado manifiesta la simpatía del santo por el régimen monárquico y por otro, expone la forma de cómo debe ejercitar las funciones de gobierno [con respecto a sus súbditos]²⁹. El texto, no fue concluido por el santo, su alumno y discípulo Tolomeo de Luca fue quien lo concluyó. Poco importa esto ahora, lo que interesante es que Tomás comienza a escribir un texto sobre el modo de ejercitar un gobierno, es decir, sobre política, demostrando de esta manera, que en la historia de la teología hay una reflexión sobre la política³⁰.

Al inicio del libro *Do regno*, Tomás ya nos introduce en su modo de pensar sobre el asunto político, especialmente el cómo se debe gobernar. En el libro I, capítulo I [*Do regno*] el santo menciona lo siguiente: “*El hombre por naturaleza es un animal político y sociable*”³¹. Es decir, el hombre no puede vivir solo, necesita de una comunidad para socializar, el sujeto solo puede interactuar siendo parte de una sociedad. Siguiendo esta perspectiva, más adelante en el mismo texto *Do regno* libro I, cap. I, Aquino dice: “*es natural que el hombre viva en sociedad*”. En este sentido su percepción es sumamente clara de que el hombre es un *zoom politikón*.

*“La multitud de los libres es guiada por el gobernante a un bien común de la multitud, si hace esto será justo y recto, pero si hace lo contrario al buscar sus beneficios personales, será injusto y perverso.”*³²

En esta cita, Tomás de Aquino deja bien claro lo que debe ser la política, ejercida por el gobernante. El soberano, debe facilitar la ayuda para la búsqueda del bien común en sus gobernados, debe tomar decisiones justas y rectas en beneficio de la comunidad, en caso que no lo haga, será perverso e injusto ante sus guiados, especialmente si busca satisfacer sus beneficios personales. “*La autoridad de un jefe que gobierna con injusticia, produce la desgracia de la sociedad [...]. Cuando el gobierno es justo, [...], más útil será para el pueblo [...]*”³³.

Aquino insiste que el gobernante debe facilitar el bienestar del hombre dentro de la comunidad. Para el santo, la búsqueda del bien común del hombre y para su comunidad es la razón principal de todo gobernante. Esto es, el bienestar del hombre, la convivencia

²⁹ Cf. NAY, Oliver. *História das ideias políticas*. Petrópolis: Vozes, 2007. p. 110.

³⁰ También lo encontramos en san Agustín en su texto “Ciudad de Dios”.

³¹ El *zoom politikón* de Aristóteles.

³² DE AQUINO, Tomás. *De regimine principum*. Sevilla: D.A. Izquierdo, 1861. p. 8.

³³ *Ibid.* p. 17.

plena de la comunidad, debe ser guiada por el gobernante, caso contrario, si se desvía de este objetivo, sin duda alguna, será perjudicial para la sociedad.

1.3.2. Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*

Otro documento de gran valía dentro del campo teológico, y el cual nos brinda luces para una comprensión de la política desde nuestra actualidad, es la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, del Concilio Vaticano II [1962-1965]. Este escrito fue aprobado el 7 de diciembre de 1965, un día antes de que concluyera el Concilio³⁴. Esta Constitución en su capítulo IV hace referencia a “La vida de la comunidad política”.

“La mejor manera de llegar a una política auténticamente humana es fomentar el sentido interior de la justicia, de la benevolencia y del servicio al bien común y robustecer las convicciones fundamentales en lo que toca a la naturaleza verdadera de la comunidad política y al fin, recto ejercicio y límites de los poderes públicos” [GS 73].

Este sentir de la Iglesia, ante el tema político tiene su importancia, ya que es la postura oficial de la Iglesia. Lo que resalta este documento, es que la política debe fomentar la justicia, el servicio y la búsqueda del bien común para el hombre.

“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 pareceres, no perezca la comunidad política, es indispensable una autoridad que dirija la acción de todos hacia el bien común no mecánica o despóticamente, sino obrando principalmente como una fuerza moral, que se basa en la libertad y en el sentido de responsabilidad de cada uno” [GS 74].

Son ineludibles las diferencias de cualquier tipo en una comunidad política, pero más allá de eso, esa diversidad no debe ser motivo para un estancamiento en la búsqueda del bien común, ya que, el camino hacia el bien común, parte de nuestra responsabilidad personal. La existencia de una disconformidad de opinión no excluye el compromiso [personal], para lograr el bien deseado de la colectividad. Es decir, para que exista una comunidad o una sociedad donde reine en lo posible una armonía en beneficio del hombre, es una tarea que compete a todos los sujetos, es el “*agir*” político de cada hombre en beneficio de la comunidad que repercutirá en beneficio de sí mismo.

³⁴Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Madrid: BAC, 1993. p. 236.

Ahora bien, estos dos textos, es decir, *De Regno* y la *Gaudium et Spes*, coinciden en que la política es la búsqueda del bienestar del hombre, es decir, el bien común en una comunidad determinada. Textos que nos estimulan a decir que, política desde la visión teológica, es la plenitud del hombre en base del bien común.

1.4. Síntesis

Hemos presentado lo que es política desde la filosofía. Para ello, Aristóteles y Hannah Arendt, fueron los guías a seguir en este camino. Aristóteles por ser uno de los padres de la filosofía y Hanna Arendt por ser una filósofa contemporánea.

Una vez encaminados por estos dos grandes pensadores por el mundo filosófico sobre que es política, podemos concluir que para Aristóteles política es cuando el hombre busca su bienestar y su felicidad, y la cual, se la puede lograr por diferentes medios, siempre y cuanto ese bien común, este bajo el amparo de la comunidad política, es decir, el *zoom politikon* de Aristóteles, es el bienestar del hombre que se hace a través de lo político, de ahí que, su papel fundamental es hacer posible una vida digna para el sujeto³⁵.

Para la pensadora alemana Hanna Arendt, lo que es política no está muy distante de la postura de Aristóteles, para ella el hombre es un “*animal socialis*”, que depende de la presencia de los otros, puesto que, el hombre no puede vivir en soledad, necesita de la comunidad para realizarse y así buscar el bien común³⁶.

Estos modos de pensar de estos dos grandes filósofos sobre que es política, nos induce a concluir de manera breve que política es esa búsqueda del bien común, guiada por la razón y acción humana, una búsqueda y una praxis constante en que el único beneficiado siempre será la comunidad humana. Es decir, el hombre.

A continuación vimos que también la teología se preocupó por el tema de la política, para ello citamos brevemente dos textos, que nos parecen pertinentes, y que hacen alusión a la política. Los escritos son: “*De regno ad regem Cypri*” de Tomás de Aquino, texto que pertenece a la *edad media*, y el cual da pautas para un buen gobierno desde una óptica teológica, lo mismo sucede con el documento eclesial del Vaticano II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, que lo hace desde una visión contemporánea. Estos textos,

³⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Politeia*, I, 1252a. Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 1988. p. 131

³⁶ Cf. ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2005. p. 51-52. También Cf. SCHIO, Sonia. KUSKOSKI, Matheus. *Hannah Arendt, pluralidade, mundo e política*. Porto Alegre: Observatório gráfico, 2013. p. 147-172. También Cf. BERTEN, André. *Filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2004. p. 78.

nos estimulan a decir que, política desde la visión teológica, es la plenitud del hombre en base del bien común.

Una vez que nos hemos acercado a una definición de política, desde la filosofía y desde la teología, esto nos impulsa a caminar hacia adelante, donde veremos el papel de la teología en la comunidad y el surgimiento de la nueva teología política.

II. Una aproximación a la Teología

El término teología se compone de dos vocablos, *theós* y *logía*, [Dios y ciencia]. Esto es, poner a Dios en el discurso humano, que nos lleva a una ciencia de, o sobre Dios³⁷. Por lo tanto, teología es el discurso humano sobre Dios³⁸.

El término no aparece con el inicio del cristianismo [contrariamente a lo que comúnmente se cree], el vocablo teología es mucho más antiguo que la cristiandad. Platón [427 -347 a. C.], ya lo usó de manera indirecta en su obra “*La República*” eso no quiere decir que sea el primero³⁹. Más tarde su discípulo Aristóteles también lo usaría. Platón utiliza este término en un pasaje en donde este se interroga sobre la pedagogía mitológica. En cambio, su discípulo designa a la teología como una de las más altas ciencias teóricas, por encima de las matemáticas y la física⁴⁰.

A lo largo de la historia y de su existencia, la teología cristiana ha tenido varias etapas; fases en las cuales la teología de un modo u otro ha intentado dar respuesta a los problemas pertinentes de su contexto.

2.1. Teología fundante

La teología cristiana aparece en las primeras comunidades del siglo primero, poco después de la muerte de Jesús. João Libanio, teólogo brasileiro llama a la primera etapa “*teología originante*”, ya que esta realiza una reflexión sobre el evento fundante de la

³⁷ Cf. LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 62-63.

³⁸ Cf. BOFF, Clodovis. *Teoria del método*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 89. “*la teología procura comprender de modo más exhaustivo la palabra de Dios [...]*” p. 97. Toda teología es una palabra segunda sobre Dios.

³⁹ Cf. PLATÓN, *La República*. II, 379 a5. Para los griegos de la era clásica, teología era aquella que por medios de ideas filosóficas ilustraban los relatos mitológicos. Es decir, todo aquello que estaba relacionado con la mitología [griega], entraba en el campo de la teología ya que contenía un sentido oculto, que debía ser explicado. Cf. WOLFGANG, Beinert. *Introducción a la teología*. Barcelona: Editorial Herder, 1981. p. 18-19.

⁴⁰ LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas /Edições Loyola, 2004. p. 1707. Para una mayor profundidad, especialmente desde cuando fue usado el término se puede leer a: FRANGIOTTI, Roque. *História de la teología, período patrístico*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

vida, muerte y resurrección de Jesús, desde una perspectiva de los evangelios y epístolas con relación al Antiguo Testamento⁴¹. Las primeras comunidades cristianas fueron las encargadas de realizar esta teología fundante desde un testimonio de fe.

2.2. Patrística

La teología Patrística será la segunda etapa de la teología cristiana, esta empezará inmediatamente después de la desaparición de los apóstoles⁴². Esta época tiene un largo periodo, según João Libanio, casi seis siglos. En este periodo se crean escuelas de teología, las más famosas serán las de Alejandría y la de Antioquía, que eran rivales entre sí. La primera hacia más énfasis a lo espiritual, mientras que la alejandrina tenía más interés en la exégesis literal de la escritura⁴³.

La teología patrística tiene dos raíces evidentes: la primera raíz es bíblica, que abarca toda la sagrada Escritura, es decir, al AT y NT. La segunda es el pensamiento helénico, que era el razonamiento predominante de la época⁴⁴. La mayor parte de las obras de los Padres de la Iglesia muestran el influjo del pensamiento griego en la hora de anunciar y proclamar el mensaje cristiano a sus contemporáneos⁴⁵.

2.3. Escolástica

La siguiente etapa teológica es la medieval⁴⁶. Este tiempo también tiene un largo periodo en la cual surgieron grandes teólogos como es el caso de Anselmo de Canterbury [1033-1109], Pedro Abelardo [1079-1142], Alberto Magno [1193-1280]. En esta etapa el pensamiento aristotélico resurge y se expande por los centros académicos existentes de aquella época.

⁴¹ Cf. LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 112.

⁴² Cf. LATURELLE, René. *Teologia da Revelação*. São Paulo: Edições Paulinas, 1981. p. 91-158. Este autor nos brinda una información sucinta sobre los Padres de la Iglesia. También Cf. ARGUELLO, José. *Caminar con los Padres de la Iglesia: lecturas espirituales para el crecimiento de la fe*. Managua: Equipo Teyocoyani, 2006. El autor nos presenta algunos escritos espirituales de los Padres de la Iglesia.

⁴³ Cf. LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 115-118.

⁴⁴ Cf. VILANOVA, Evangelista. *Historia de la teología cristiana: de los orígenes al siglo XV*. Tom I. Barcelona: Editorial Herder, 1987. p. 137.

⁴⁵ Cf. *Ibid.* p. 162. También Cf. ILLANES, José Luis; SARANYANA, Josep Ignasi. *Historia de la teología*. Madrid: BAC, 1999. p. 17. Estos autores manifiestan que la teología patrística es bíblica y apologética. Bíblica por la profundización y estudios de las Sagradas Escrituras y apologética por defensa de los ataques paganos.

⁴⁶ Cf. ILLANES, José Luis; SARANYANA, Josep Ignasi. *Historia de la teología*. Madrid: BAC, 1999. p. 19-20. Los autores dividen la etapa de la teología medieval en dos tipos: monástica y escolástica.

La mayoría de los estudiosos están de acuerdo en que la palabra latina “*scholasticus*” tuvo en su inicio un significado retórico y pedagógico, con tres significados distintos: letrado, lógico, y científico⁴⁷.

La escolástica medieval tiene una visión propia del mundo de aquella época. Lo realiza desde dos perspectivas: lo divino y mundano. Dentro de lo divino, Dios está en la cima total, se manifiesta por medio de las Sagradas Escrituras las cuales contienen la verdad. Dios está en la cumbre, sus súbditos son los ángeles, y el hombre⁴⁸.

2.4. Moderna

Después del largo periodo de la escolástica medieval, la teología ira entrando poco a poco al terreno de lo moderno, la cuál será el inicio de la teología moderna. Esta época teológica en sus inicios estará marcada por la Reforma luterana y por la Contra Reforma en el seno de la Iglesia Católica, conflicto que desembocará el Concilio de Trento [1545 a 1563].

Uno de los aspectos importantes de la época moderna es que estuvo marcada fuertemente por la Ilustración, consecuencia del racionalismo francés, aspecto que ganó cada vez más terreno, mientras que la teología y la Iglesia no podían encontrar luces para participar de manera activa en esta nueva etapa⁴⁹. Un ejemplo de ello, puede ser la encíclica papal *Humani Generis* de Pio XII que data del 12 de agosto 1950 menciona lo siguiente al iniciar el tercer punto de la introducción a la encíclica: “*Dando una mirada al mundo moderno, que se halla fuera del redil de Cristo [...]*”⁵⁰.

⁴⁷ Cf. VILANOVA, Evangelista. *Historia de la teología cristiana: de los orígenes al siglo XV*. Tom I. Barcelona: Editorial Herder, 1987. p. 524.

⁴⁸ Cf. Ibid. 526. También Cf. ILLANES, José Luis; SARANYANA, Josep Ignasi. *Historia de la teología*. Madrid: BAC, 1999. p. 19-20. Los autores brindan una claridad sobre la teología medieval: “*Teología monástica: una teología nacida en el seno de las escuelas monásticas existentes en los monasterios benedictinos, que consistió sobre todo en un comentario a la Sagrada Escritura; desarrollado al modo de una lectio o lectura meditada de los textos bíblicos, apoyada en los autores patristicos.*

Teología escolástica: En lugar de la pura meditación sobre la Escritura apoyada en los padres, que había caracterizado a la teología monástica, la teología escolástica propugnó un método analítico y discursivo que dio un amplio campo a la especulación racional iluminada por la fe. Nacido y desarrollado en el interior de instituciones académicas -las escuelas catedralicias y, posteriormente, las universidades y, en ellas, las Facultades de Teología-, el teologizar escolástico fue evolucionando, dando origen a desarrollos especulativos cada más amplios y de mayor profundidad teórica, hasta constituir, en más de un punto, una cumbre en la historia general del pensamiento”.

⁴⁹ Cf. VILANOVA, Evangelista. *Historia de la teología cristiana: de los orígenes al siglo XV*. Tom III. Barcelona: Editorial Herder, 1992. p. 29.

⁵⁰ <http://www.vatican.va/humani-generis-sp.html> [acceso el día 14/08/2014.]

2.5. Contemporánea

La teología moderna termina según algunos estudiosos un poco antes del Concilio Vaticano II [1962-1965]⁵¹. Con este último Concilio se inicia una nueva fase llamada teología contemporánea. En esta etapa, la teología católica tiene un resurgimiento extraordinario. Obviamente el Concilio Vaticano II fue quien motivo ese renacimiento, eso no quiere decir que antes del último Concilio no hayan existido teólogos de gran importancia, como es el caso de H de Lubac, J. Daniélou, Yves Congar, Karl Rahner, entre otros, que después del Concilio tomaron más relevancia aún.

En esta etapa la teología tiene un diálogo con la modernidad y el fruto de ello es que consigue demostrar su fuerza y su vitalidad científica. La Iglesia y la teología se han abierto al mundo. Ante esta apertura al mundo, nacen nuevas corrientes teológicas, por así decirlo, la teología de la liberación, teología feminista, negra, etc. Es una etapa teológica de diálogo, en lo mayor posible ecuménica y diacrónica. Una teología que está centrada más al servicio de la comunidad, del pueblo, ya no tanto a la autoridad jerárquica eclesial. Es una teología más plural.

“Uma teologia pluralista, é por definição, [...] inquieta, em movimento, em oposição à teologia tradicional que se caracteriza pela segurança, pela tranquilidade do domínio dos problemas e suas soluções. O teólogo hoje é mais cauteloso por saber que suas posições não tem a firmeza e segurança que antes imaginava possuir. Encontra-se diante de teologia que deixou ser tranquila, pacífica, inquestionável para submeter-se à crítica moderna [...]”⁵².

La teología actual, es decir, la contemporánea, no está encasillada a un solo modo de hacer teología, está más abierta al mundo, es más accesible al diálogo, así como lo es el evangelio.

2.6. Finalidad de la teología y del teólogo

⁵¹Cf. LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 139. 147. También Cf. ZILES. Urbano. *História da teologia cristã*. Porto Alegre: Letra & vida, 2014. p. 134-139. Cf. McGRATH. Alister. *Teologia: Sistemática, história e filosofia. Uma introdução a la teologia cristã*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005. p. 145. Tanto, Ziles como McGrath coinciden con João Libanio al decir, que el Concilio Vaticano II, ayudó a un cambio teológico y que la teología contemporánea presenta un horizonte muy amplio como para detectar su inicio [exacto]. Pero que el Concilio Vaticano II marca de alguna manera el inicio de la teología contemporánea.

⁵² LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 150-151.

En este breve recorrido por las etapas de la teología, se nos viene las siguientes preguntas ¿Qué hace y a qué se dedica la teología? Preguntas nada fáciles de responder por la amplitud misma de la teología de hoy.

No se puede definir una ciencia desde su origen etimológico, la teología como ciencia entra en esa problemática, y como toda ciencia tiene su objeto material y formal⁵³. En efecto, la teología al ser ciencia no puede prescindir de ellas, por ello, el objeto material de la teología es Dios, y su objeto formal será todo lo que se ha intentado reflexionar acerca de Dios revelado, desde diferentes puntos de vista⁵⁴.

La base fundamental para la teología es la fe, por ello, la teología es una actividad de la fe, de ahí que, para que exista una reflexión y un hacer teológico, es indispensable la fe. Sin fe no hay teología⁵⁵. La misma teología, ha catalogado a la fe en dos dimensiones: *fides qua* y *fides quae*. La *fides qua* es aquella fe con la cual se cree – acto de fe mismo-. Y la *fides quae* es la fe en la cual se cree⁵⁶. Estas dos dimensiones de fe serán básicas para cualquier cristiano y necesarias para la teología, lo que nos lleva a decir, que si la teología necesita de la fe, entonces la teología es un acto de fe.

El teólogo jesuita, René Latourelle menciona lo siguiente sobre la teología como ciencia, sin perder el horizonte de la fe: “*Como ciência a teologia é obra do crente servindo-se da razão para melhor compreender o que já possui pela fé*”.⁵⁷

Ante lo mencionado hasta aquí, nace la siguiente pregunta ¿cómo hacer teología?⁵⁸ El primer presupuesto como decíamos es tener fe. Y desde la fe, discernir lo que el Dios revelado nos quiere manifestar o comunicar en nuestro contexto histórico, en otras palabras podríamos decir, percibir los signos de los tiempos desde la luz del evangelio.

⁵³ Cf. Ibid. p. 171.

⁵⁴ Cf. LATOURELLE, René. *Teologia ciência da salvação*. São Paulo: Edições Paulinas, 1971. p. 19-21.

⁵⁵ Cf. ALSZEGHY, Zoltan. *Como se faz teologia: introdução ao estudo da teologia dogmática*. São Paulo: Paulinas, 1975. p. 13-33. También Cf. BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico: versão didática*. São Paulo: Vozes, 1988. p. 17-20. El autor manifiesta de manera sucinta la importancia de la fe en la teología.

⁵⁶ Cf. RITO, Honório. *Introdução à teologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998. p. 49.

⁵⁷ LATOURELLE, René. *Teologia ciência da salvação*. São Paulo: Edições Paulinas, 1971. p. 16. También Cf. BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico: versão didática*. São Paulo: Vozes, 1988. p. 67-71. El autor nos brinda una breve síntesis de la relación de la teología con la filosofía y otras ciencias.

⁵⁸ Cf. LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 57-58. El autor menciona de manera sucinta y clara el cómo aprender y hacer teología.

[cf. Lc 12, 54-56]⁵⁹. Desde esta perspectiva, de observar los signos de los tiempos, el teólogo tiene la obligación de anunciar y denunciar la realidad histórica a la luz de la palabra, esto es, desde la luz del Evangelio, por ello, es que toda teología habla de Dios⁶⁰. Pero no es, un hablar o reflexionar sobre Dios de una manera compasiva [o piadosa], la teología tiene como tarea deliberar desde y sobre cualquier campo científico, sea economía, sociología, biología, política, etc., pero siempre desde la luz de los evangelios, desde la palabra de Dios⁶¹. “[...] la teología consiste en lograr que la experiencia radical de la fe resulte comprensible, creíble y vivible para las mujeres y los hombres de hoy [...]”⁶². Por lo tanto, una de las funciones del teólogo es educar, anunciar y denunciar desde la teología, lo que Dios revelado nos quiere decir acerca de una determinada realidad en la que se encuentra el hombre como protagonista.

2.7. Síntesis

Hemos realizado un breve viaje por las etapas de la teología, para explicar de manera sucinta la importancia de ella en el trascurso de la historia. La teología al ser ciencia, tiene como tarea especular intelectualmente desde cualquier campo, sea desde la economía, sociología, biología, política, etc., pero siempre desde la luz del evangelio, desde la palabra de Dios. Dicho de otra manera, hablar de Dios desde el discurso cotidiano del hombre. También mencionamos que el papel del teólogo es educar, anunciar y denunciar desde la teología, lo que el Dios revelado nos quiere comunicar acerca de una determinada realidad en la que se encuentra el hombre como protagonista.

Una vez que hemos visto la importancia de la teología en el trascurso de la historia, y como ella puede ser abordada desde las diferentes ciencias, podemos dar paso al siguiente punto, en el cual, la teología puede tener una dialéctica con la política. Es decir, una teología política.

⁵⁹ Cf. BERNARD, Lauret; FRANÇOIS, Refoulé. *Iniciação a pratica da teologia*. Tom I. São Paulo: Edições Loyola, 1992. p. 91-94. En las siguientes páginas el autor nos habla sobre una pluralidad teológica unida en la fe.

⁶⁰ Cf. Ibid. p. 22-27.

⁶¹ ADAILTON, Augusto Maciel. *Ainda o sagrado selvagem: Estudos em homenagem a Antonio Gouvêa Mendonça*. São Paulo: Fonte Editorial e Editorial Paulinas, 2010. p. 62.

⁶² QUEIRUGA TORRES, Andrés. *La teología desde la modernidad*. Revista Iberoamericana de Teología Nº 1. Barcelona: Universidad Iberoamericana, 2005. p. 54. También Cf. BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico: versão didática*. São Paulo: Vozes, 1988. p. 72-78. El autor empieza su capítulo, manifestando que la vida es elemento integral de la teología.

III. Teología Política

Anteriormente mencionamos que la teología como ciencia, tiene la capacidad de abordar el tema de Dios desde diferentes perspectivas, como la teología antropológica, teología económica, la teología política, etc. En este punto desarrollaremos la teología política.

La teología política tiene una historia propia. Aunque algunos estudiosos la remontan hasta el inicio del cristianismo, e incluso mucho más tarde. En este aspecto la cita de Fernando Rivas es muy elocuente.

“En el sentido estricto no podemos utilizar el concepto de teología política para referirnos al cristianismo primitivo, pues este término fue empleado por vez primera en el año 1922 por Carl Schmidt y no existían con anterioridad, aunque el estoico Panecio de Rodas ya había expuesto a mediados del siglo II a.C., la división de la teología en tres partes o géneros: teología poética o mitológica, una teología física o filosófica y una teología civil, que podríamos traducir por política, constituida por los ritos y cultos aceptados en las ciudades”⁶³.

Rivas, con la cita mencionada, nos deja bien en claro, que la teología política no tiene su origen en el cristianismo primitivo. Al contrario de ello, lo que el manifiesta es que dos siglos antes del inicio de nuestra era cristiana ya se podía observar una teología política. Por otra parte, es verdad que en la etapa del cristianismo primitivo, especialmente en el periodo patrístico, es donde se puede apreciar con mayor claridad una teología política. Su máximo exponente en esta fase será Eusebio de Cesarea [275-339], que convincentemente manifiesta que, *“el Imperio romano, desde sus orígenes, ha tenido una función providencial como preparación al cristianismo”*.⁶⁴ Obviamente, esta afirmación será motivo de confrontación dentro del círculo cristiano, ya que el Imperio romano antes de su cristianización tuvo una persecución implacable hacia los cristianos.

Por otra parte, cuando Eusebio manifiesta su simpatía por el Imperio Romano, el cristianismo ya tiene libertad de culto y goza de privilegios, es cuasi, la religión oficial del Imperio, quedando para la historia su etapa de persecución. Con el edicto del emperador Teodosio, firmado en Constantinopla en el año 380, se legaliza oficialmente

⁶³ Cf. RIVAS, Fernando. *Teología política en el cristianismo primitivo*. Estudios eclesiásticos, vol. 86 (2011), N° 337. p. 241. También Cf. METZ, Johann. *Memoria Passionis: Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Editora Sal Terrae, 2007. p. 124.

⁶⁴ Ibid. p. 247.

el cristianismo como religión oficial del Imperio Romano, y de este modo, la Iglesia pasa a ser una Iglesia universal.

Eusebio, no llegaría a conocer este dictamen de Teodosio, pero lo pudo vivenciar anticipadamente, con Constantino el grande, su amigo. El emperador Constantino, en la ciudad de Milán, en el año 313, firma un edicto, donde una de las cláusulas manifestaba el libre culto del cristianismo y la devolución de sus propiedades. La cercanía y la bondad de Constantino hacia el cristianismo, lo llevará a tener un fuerte favoritismo que desembocará finalmente con el edicto de Teodosio. Es así, que la Iglesia, con Constantino comienza a tener un nuevo rumbo. Rumbo, que tendrá un matiz, de la cual la Iglesia tardará años en deshacerse, y es que, con el favoritismo de Constantino, el emperador romano se convirtió en mediador entre Dios y los hombres, con gran posibilidad e incluso hasta con la obligación de inmiscuirse en asuntos religiosos cuando las circunstancias lo ameritasen. Esto es, el emperador a más de cuidar de la sociedad civil, también cuidaba de la Iglesia. En palabras más cortas, podemos decir, un cesaropapista⁶⁵. Es así, que Constantino, convoca al primer concilio ecuménico realizado en Nicea el año 325. Luego Teodosio seguirá aquellos mismos pasos al convocar al segundo concilio ecuménico realizado en Constantinopla en el año 381. Las palabras de Constantino al convocar el concilio son elocuentes:

*“Habiendo yo comprobado, por el bienestar, de que disfruta el Imperio, cuán grande es la bondad de la Divina Majestad, he creído que, ante todo, debía preocuparme por la conservación de una sola fe y un sincero amor, así como también por el culto uniforme con que adorar al Dios Todopoderoso en estos pueblos tan dichosos de la Iglesia Católica. Como, sin embargo, no era posible adoptar una forma decisiva y permanente, si no se congregaban todos o, al menos, la mayoría de los obispos, con el fin de resolver la cuestión se han reunido muchos de ellos... Yo también me he encontrado en la asamblea como uno de vosotros, porque no podría negar lo que tanta alegría me proporciona, a saber: que soy vuestro colaborador”.*⁶⁶

En este contexto, en el cual, el emperador cuida del Estado y de la Iglesia, donde su figura representa la máxima autoridad tanto en lo civil como en lo eclesial, es vivenciada por Eusebio Cesarea, por ello su elogio al Imperio Romano y su simpatía con el

⁶⁵ Cf. PIERRARD, Pierre. *História da Igreja*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982. p. 14-41.

⁶⁶ RIVAS, Fernando. *Teología política en el cristianismo primitivo*. Estudios eclesiásticos, vol. 86 (2011), N° 337. p. 258. También Cf. CORRAL SALVADOR, Carlos. *La relación entre la Iglesia y la comunidad política*. Madrid: BAC, 2002. p. 39-45.

emperador no es gratuita. La admiración de Eusebio por su amigo Constantino, es tan fuerte, que justamente es utilizado para presentarlo como un cesaropapista⁶⁷.

Constantino, el soberano romano, el cual inició el nuevo rumbo de la Iglesia, será para Eusebio, un modelo de virtud y de admiración, y por ello, amerita que esté al frente del Imperio y de la Iglesia. El dualismo de las potestades política y religiosa centradas en una sola persona, en este caso, la del emperador, no es problema alguno para Eusebio, ya que, en el Imperio reina una relativa paz, tanto en lo civil, como en lo religioso, y esto, sin duda alguna, para Eusebio, es concedida por la Divina Providencia.

Por otro lado, y en un segundo lugar, Fernando Rivas también menciona que el término Teología Política, fue empleado por vez primera, por el alemán Carl Schmitt, al cual, lo abordaremos en el siguiente ápice.

3.1. Carl Schmitt

Carl Schmitt, nace en el seno de una familia católica, en el año de 1888, en Alemania, en la ciudad de Pretender, en la región de Vestfalia. Fallece en su mismo pueblo natal el año de 1985. En el año de 1907 empieza sus estudios de derecho en la ciudad de Berlín y los concluye en 1910 en Estrasburgo. Schmitt tiene casi una vida centenaria, convirtiéndolo así en testigo vivencial de casi un siglo de la historia de Alemania. Será testigo del paso de la Alemania Imperial, a la Alemania republicana, de la derrota de la primera y segunda guerra mundial. La división y la unificación de las dos Alemanias, etc. En el año de 1933 se afilia al partido Nacional Socialista Obrero Alemán, más conocido como el Partido Nazi. Aspecto que nunca lo negó y del cual nunca se disculpó públicamente por los horrores cometidos por aquel partido político⁶⁸.

3.1.1. La Teología Política de Schmitt

En el año de 1922 publica el libro “*Teología Política*” convirtiéndose así en el primero en utilizar el término. No obstante su teología política no tiene un discurso ni un lenguaje teológico como tal, está más centrado en el estudio de la realidad político-

⁶⁷ Cf. SCHMITT, Carl. *Teología política*. Madrid: Editora Trotta, 2009. p. 97.

⁶⁸ BORON, Atilio; GONZALEZ, Sabrina. *Resgatar o inimigo? Carl Schmitt e os debates contemporâneos da teoria do estado e da democracia*. In COLEÇÃO BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES. *Filosofia política contemporânea: controvérsias sobre civilização, império e cidadania*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006. p. 148-150. Cf. ALMEIDA FILHO, Agassiz. *10 lições sobre Carl Schmitt*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014. p. 19-23.

judicial del viejo continente, y no al campo teológico. Esto se debe a que, Schmitt no es un teólogo de formación, él es un pensador político, es un politólogo⁶⁹.

En su texto *“Teología Política”*, compuesto de cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía, Schmitt, va a defender la tesis de que *“todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados [...], como, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso”*⁷⁰.

La Teología Política que Schmitt propone, es la de señalar cómo estos conceptos teológicos, con el pasar de los años se han secularizado y que ahora son partes esenciales para el Estado. Así lo podemos evidenciar en el siguiente pasaje:

*“el Estado interviene en todas partes, ora como deus ex machina, decidiendo por medio de la legislación positiva [...], ora como Dios bueno y misericordioso, mostrando en las amnistías e indultos su señorío sobre sus propias leyes”*⁷¹.

Carl Schmitt en su *Teología Política*, tiene el interés en demostrar que el Estado tiene autoridad ante la sociedad, esto es, un poder político lícito. Un señorío al que hay que respetarlo. Así, como la humanidad respeta Dios, el hombre debe respetar al Estado por medio de sus leyes. Por consiguiente, el quebrar o irrespetar la ley, es como profanar al mismo Dios. Por ello, no es nada gratuito que Schmitt mencione que *“la «omnipotencia» del moderno legislador, tan cacareada en todos los manuales de derecho público, tiene su origen en la teología”*⁷².

Carl Schmitt reconoce que su libro *“Teología Política”* no es un texto de teología, es un libro diferente, es un texto donde aborda el problema de lo jurídico con relación al Estado. Por ello es elocuente al afirmar lo siguiente:

*“Mi libro de 1922 Teología política [...]. Este libro no trata de un dogma teológico, sino de un problema de la teoría de la ciencia y de la historia de los conceptos: la identidad estructural de los conceptos que la teología y el derecho utilizan en sus argumentaciones y sus conocimientos”*⁷³.

⁶⁹ Cf. METZ, Johann. *Memoria Passionis: Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Editora Sal Terrae, 2007. p. 247. Metz menciona que la teología de Schmidt es una teología del mundo la cual presta más atención a la separación del Estado con la sociedad. También Cf. GIBELLINI, Rosino. *Antología teológica del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 2012. p. 331-332.

⁷⁰ SCHMITT, Carl. *Teología política*. Madrid: Editora Trotta, 2009. p. 37.

⁷¹ Ibid. p. 38-39.

⁷² Ibid. p. 39.

⁷³ Ibid. p. 68-69.

Esta afirmación de Carl Schmitt, sobre su propio texto, nos induce a manifestar, que su escrito es sobre teología política pero no es un libro de contenido teológico. Aspecto diferente con la Teología Política de Johann Baptist Metz, en la que, el propio Schmitt tiene cierta simpatía con la Teología Política de su coterráneo Metz.

“En su libro Teología del mundo (1968) Metz propugna una figura desprivatizada, pública, de la proclamación y realización de la fe y una crítica social institucionalizada de la Iglesia, emanada de la reserva escatológica del cristianismo. Metz utiliza expresamente el término «teología política» para referirse a su proyecto”⁷⁴.

Schmitt al no tener una formación académica teológica y al reconocer que su texto no aborda o no elabora ningún tema teológico, no nos está diciendo que desconozca la teología como tal. Todo lo contrario, conoce muy bien la teología de su compatriota Johann Baptist Metz, conoce a san Agustín, Eusebio de Cesarea, San Pablo, Peterson, etc.⁷⁵. Incluso, para escribir su propia obra “*Teología Política*” donde defiende su tesis [de que “*todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados*”], para poder concluir y afirmar su teoría, es porque conoce y se desenvuelve con facilidad en el campo teológico. El conocimiento que Carl Schmitt tiene sobre teología, especialmente sobre la Teología Política de su compatriota Metz, nos impulsa a ir más adelante, y adentrarnos esencialmente a la teología política de Johann Baptist Metz de la cual el Schmitt tenía cierta atracción.

3.2. Johann Baptist Metz

El 5 de agosto del año 1928, en la ciudad de Welluck-Alemania, nace Johann Baptist Metz. Sus estudios los realiza en Innsbruck y Munich, obteniendo dos doctorados, uno en filosofía y otro en teología. Será testigo de la segunda guerra mundial, y de la derrota germana, la división de Alemania por medio del muro de Berlín [1961], y de la unificación alemana por la caída del muro de Berlín en 1989. Metz, también fue discípulo y amigo de su compatriota y teólogo alemán Karl Rahner⁷⁶. Para este teólogo alemán, la

⁷⁴ Ibid. p. 74.

⁷⁵ Ibid. p. 83-90.

⁷⁶ RAHNER, Karl. Teología Política. *Arbor*, Madrid, Tom 1, nº 291, pg. 245-346, 1970. El autor manifiesta que “*La teología política, aún no está definido de un modo totalmente unívoco [...]. Lo cierto es que la teología política no tiene nada que ver con una actividad política de la Iglesia ni del clero, sino que antes bien, reconoce por razones teológicas, al mundo secular como tal y legítimo [...]. En este sentido al menos, es hoy día urgente una teología política, ya que en la teología tradicional se advierte algo así como una privatización y un estrechamiento del cristianismo orientados solamente hacia la salvación interna del individuo, debido a que la teología de la esperanza fue, concebida solo individualmente [...], cabe concebir*

política es fundamental para la reflexión teológica. Así se lo puede observar en su vasta bibliografía. A continuación algunas obras relevantes de este destacado autor. *Sobre el concepto del futuro*, 1965. *Teología del mundo*, 1968. *Teología Política*, 1969. *Ilustración y teoría teológica. La Iglesia en la encrucijada de la libertad moderna. Aspectos de una nueva teología política*, 1973. *La fe en la historia y en la sociedad*, 1979. *Más allá de la religión burguesa*, 1980. *Las órdenes religiosas*, 1988, *Dios y tiempo: nueva teología política*, 2002. *Memoria Passionis*, 2006., etc⁷⁷. En todas estas obras, Metz aborda el tema de la teología política. En algunos textos será más elocuente y en otras menos.

3.2.1. La *Nouvelle Theologie*

Los historiadores de la teología, ubican a Metz, dentro de la corriente de la “*Nouvelle Theologie*”, que surgió en la vieja Europa, especialmente en Francia. Metz es parte de esta nueva corriente, que surgió a inicios de la década de los años 40 del siglo pasado. Esta “*Nueva Teología*”, tenía como objetivo realizar una teología más afín con la vida⁷⁸. Esto es, una teología cristiana con relación al mundo, desde diferentes perspectivas y desde diversos campos. La *Nouvelle Theologie*, abre las puertas de la teología para todos los hombres de fe. Las afirmaciones de la fe, dejan de ser accesibles solo para un cierto círculo de especialistas, ahora son abiertas para todas las personas, ya que el conocimiento de la fe desde la teología es relevante para la vida⁷⁹. De este modo, la Nueva Teología, se aparta de la vieja teología escolástica, dando así, un paso importante para el nuevo modo de hacer teología. Es en este contexto, donde se desarrolla la Nueva Teología Política de Johan Baptist Metz.

En el congreso internacional de teología celebrado en Toronto-Canada en el año 1967, Metz, en sus ponencias teológicas de aquel congreso, empleara repetidas veces la palabra Teología Política. La cual, lo sistematizará en su obra titulada “*Sobre la Teología del Mundo*” publicada en 1968. En dicho texto, expone su llamada Teología Política,

la teología política como tarea de la teología consistente en un enfoque crítico del sistema social imperante [...].

⁷⁷ METZ, Johann Baptist; WIESEL, Elie. *Esperar a pesar de todo*. Madrid: Editorial Trotta, 1996. p. 65-66.

⁷⁸ Cf. LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1996. p. 146. También. Cf. WOLFGANG. Pauly. *História da teologia cristã*. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 257.

⁷⁹ Cf. WOLFGANG. Pauly. *Historia da teologia cristã*. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 242.

convirtiéndose así en el padre moderno de dicha teología⁸⁰. Ahora bien, Metz, en esta obra no realiza ningún concepto sobre ésta nueva teología. Lo único que manifiesta es que, el concepto de Teología Política es ambiguo y por lo tanto puede presentarse a malentendidos⁸¹. Pero si deja en claro lo que entiende por Teología Política, y lo dice de dos maneras:

[1] “entiendo por teología política un correctivo crítico frente a una tendencia extrema que la teología actual tiene a la privatización”.

[2] “entiendo, a la vez por teología política el intento por formular el mensaje escatológico en las condiciones de nuestra actual sociedad”⁸².

Johann Baptist Metz, para exponer su teología política lo hace a partir de dos reflexiones: 1) “*La tarea de la Teología política*, y 2) *La relación entre la Iglesia y el mundo a la luz de la Teología Política*”⁸³. Estas ponderaciones que enuncia Metz, son de mucha importancia, ya que nos conducen a obtener una comprensión de su teología política.

3.2.2. Tarea de la teología política

Metz, propone que la tarea de la Teología Política es realizar un “*correctivo crítico dentro de la actual teología*”⁸⁴. Esta labor crítica correctiva, la cual sugiere Metz, tiene dos dimensiones: positiva y negativa⁸⁵.

3.2.2.1. Negativa

La religión, después de las críticas realizadas por la ilustración y más tarde por el marxismo, se refugió en ella misma, trayendo como consecuencia una privatización del cristianismo. Esto es, en palabras de Metz: “*privatizar el núcleo de este mensaje y reducir la praxis de la fe a una decisión individual ajena al mundo*”⁸⁶. Es decir, el cristianismo no tiene por qué preocuparse por las cosas del mundo, la realidad social y política tiene tan sólo una existencia efímera⁸⁷.

⁸⁰ Cf. GIBELLINI, Rosino. *Antología teológica del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1012. p. 321. También Cf. UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS DE MADRID. *Teología y mundo contemporáneo: Homenaje a Karl Rahner*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975. p. 518.

⁸¹ Cf. METZ, Johann Baptist. *Teología del mundo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1970. p. 139.

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Cf. GIBELLINI, Rosino. *Antología teológica del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1012. p. 321.

⁸⁶ METZ, Johann Baptist. *Dios y Tiempo: Nueva teología política*. Madrid: Editorial Trotta, 2002. p. 14.

⁸⁷ Cf. METZ, Johann Baptist. *Teología del mundo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1970. p. 140-144. También Cf. GIBELLINI, Rosino. *Antología teológica del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 2012. p. 322.

3.2.2.2. Positiva

Johann Metz reconoce que las críticas del iluminismo y del marxismo en cierto punto son positivas, ya que motivan un despertar teológico. Este despertar teológico que menciona Metz, debe tener una dialéctica constante entre teoría y praxis, al estilo de Jesús, puesto que su misión fue pública.

“La salvación –la salud- a la que se orienta en esperanza la fe cristiana, no es una salvación privada. La proclamación de esta salvación impulsó a Jesús a un conflicto moral con los poderes públicos de su época. La cruz de Jesús no se halla en el campo privatísimo del ámbito individual-personal. No se halla tampoco en el campo santísimo de un ámbito religioso. Sino que traspa el umbral de lo privado [...]. Se halla allá fuera [...]. El escándalo y la promesa de esta salvación son públicos”⁸⁸.

Para Metz, la reflexión teológica no debe ser ajena a los conflictos presentes en una determinada sociedad. La especulación teológica intelectual, debe buscar posibles respuestas a los problemas existentes de dicha comunidad, este modo de proceder, nos remitirá al evangelio, a la palabra de Dios, que siempre ha tenido y tiene una dimensión pública.

En esta dimensión positiva, Metz aborda también el aspecto de escatológico. A la cual lo llama “*la reserva escatológica*”. Esto es, cuando la religión se refugió en si misma por las críticas realizadas por la Ilustración y más tarde por el marxismo, de manera implícita o explícita también privatizó las promesas escatológicas del reino de Dios. Ante esto, la nueva teología política, lo que intenta es rescatar aquellas promesas, recordando que son públicas y no privadas. Ante ello, Metz menciona que: “*Las promesas escatológicas de la tradición bíblica –libertad, paz, justicia, reconciliación- no pueden privatizarse, no se pueden reducir al círculo privado*”⁸⁹.

La acción salvadora de Jesús y su promesa del Reino, son públicas, y por lo tanto, obliga al cristiano a tomar una responsabilidad social. La teología política propuesta, por Metz, hace un llamado al recordar que “*toda teología escatológica, por tanto tiene que*

⁸⁸ METZ, Johann Baptist. *Teología del mundo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1970. p. 147. También Cf. DUMAS, Benoit. *As duas faces da Igreja: ensaio de teologia política*. Petrópolis: Vozes, 1977. p.122. Dumas manifiesta que “*la fe no se reduce a una práctica política, pero confesar a Jesús Cristo como Señor de la Historia sobre pena de no pasar de un simple palabrería vacía de contenido, exige una acción política del Pueblo de Dios, para que su reino se instale, se le reconozca y se lo sirva*”.

⁸⁹Ibid. p. 148.

convertirse en teología política, en cuanto crítica (con la sociedad) ”⁹⁰. Esto es, la nueva teología política, lo que pretende realizar es un despertar teológico de la sociedad, un avivar de una pasividad o de una indiferencia con su entorno. Ya que, “*por las promesas escatológicas, la fe tiene siempre una actitud crítica nueva frente a su entorno social*”⁹¹. La teología política, al ser crítica con su entorno, estará atenta los signos de los tiempos y ser una herramienta clave para la construcción del reino de Dios, reino prometido para todos.

3.3. Relación entre la Iglesia y el mundo a la luz de la Teología Política

Metz plantea tres puntos, en los cuales expone que la relación puede ser ejecutada en diferentes modos o de múltiples maneras⁹².

3.3.1. Cuidado y defensa

En el primer punto, hace una referencia al cuidado y a la defensa que la Iglesia debe tener hacia la persona. “*la Iglesia protege al hombre individual que vive en el instante de ser considerado simplemente como material y medio para la edificación de un futuro racionalizado tecnológicamente*”⁹³. Defensa y cuidado que la Iglesia no puede descuidar, ya que el hombre es protagonista de todo progreso humano.

3.3.2. Una Iglesia abierta

Este punto hace alusión a que la Iglesia debe estar abierta y hacer frente a las diferentes críticas o corrientes de pensamientos divergentes a la suya. “*La Institución eclesial experimenta ahora que ella tiene que permitir también el ser contradecida críticamente: que ella no puede evitar ciertas unilateralidades, y que ha de aceptar el riesgo de los provisional*”⁹⁴. El deber de la Iglesia es el afirmar la salvación de todo el

⁹⁰ METZ, Johann Baptist. *Dios y Tiempo: Nueva teología política*. Madrid: Editorial Trotta, 2002. p. 18-19.

⁹¹ Ibid. p. 20. También Cf. DUMAS, Benoit. *As duas faces da Igreja: ensaio de teologia política*. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 84. El autor manifiesta que en América latina se habla de evangelización concientizadora, la cual pretende una doble integración de los hombres con Cristo y con la sociedad política, una integración de plenitud eclesial.

⁹² Cf. DUMAS, Benoit. *As duas faces da Igreja: ensaio de teologia política*. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 104-106. Dumas manifiesta que en la Iglesia existen dos polos, es decir, una fracción que está en la lucha activa de la liberación de los oprimidos y otro grupo que se colocan a un lado de los desórdenes, son inactivos o neutros y otros que incluso justifican dichas estructuras de poder opresoras.

⁹³ METZ, Johann Baptist. *Teología del mundo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1970. p. 154.

⁹⁴ Ibid. p. 159. También Cf. DUMAS, Benoit. *As duas faces da Igreja: ensaio de teologia política*. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 121. El manifiesta que es necesario hoy más que nunca un profetismo político-religioso, por causa de la política misma y de una situación de crisis generalizada.

género humano. Su deber es suscitar la esperanza para un mundo mejor, ya que, el reino de Dios es para todos. Su misión no es conducir a un separatismo por reflexiones contrarias a la suya o el defender visiones o pensamientos de manera unilateral.

3.3.3. El amor

El amor, al ser parte de la esencia cristiana, impulsa y/o enfrenta cualquier tipo de obstáculo. *“Y eso significa que al amor hay que entenderlo como absoluta decisión en favor de la justicia, en favor de la libertad, y en favor de la paz para con los demás”*⁹⁵. Si lo comprendiéramos y lo viviéramos al amor de esta manera, o de este modo, sin duda alguna, ya estaríamos más cerca del reino de Dios.

3. 4. Teología Política como teología fundamental

Si el texto de Metz, *“Sobre la Teología del Mundo”* publicada en 1968, es un esbozo de su *“Nueva Teología Política”*, en el año de 1977 publicará la obra *“La fe en la historia y en la sociedad”*, en la cual, sistematiza su pensamiento sobre la Nueva Teología Política y en donde propone a ésta como una teología fundamental. Esta propuesta la realiza Metz, es con el fin de desprivatizar a la teología actual. Para ello, parte de la cita bíblica de la carta de Pedro, 1Pe 3,15 [*Al contrario, - dad culto al Señor, - Cristo, en vuestros corazones, siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza*]. Esto es, según Metz, que la teología que ha dominado en nuestra Iglesia, hasta nuestra actualidad es la neo-escolástica. Esta teología por lo general, no ha tenido, o no ha entrado en dialogo o en confrontación con los temas actuales que el mundo presenta, especialmente con los de la modernidad. Esta teología defiende sus contenidos de fe, manteniéndose distante e inmune con la realidad del mundo y del hombre, es decir, una teología cuasi apologética.

La Teología Política que Johan Baptist Metz propone como teología fundamental, es que esta teología política, intenta realizarse desde una praxis de la historia y desde la sociedad. Esto es, una teología que este en continua dialéctica con los temas modernos. Una teología que no abogue o profundice solo temas de fe, de manera apologética, al contrario de ello, una teología más aterrizada, que aborde temas actuales. Es decir, una Teología Política Fundamental que desarrolle y explique críticamente sus principios

⁹⁵ Ibid. p. 156.

teológicos y que al mismo tiempo esclarezca los problemas básicos del cristianismo⁹⁶. En palabras más cortas, podríamos decir, una teología que este más acorde con los problemas actuales del mundo y del hombre.

3.5. Memoria

Otro aspecto importante dentro de la Nueva Teología Política, que propone Metz, es la memoria. La memoria es un elemento fundamental dentro de la Teología Política, ya que ella, “*aparece en los actos esenciales de nuestra fe*”⁹⁷. Metz, la menciona como, “*La memoria liberadora de Jesús Cristo*”⁹⁸. En otras palabras, es la cristología de esta Nueva Teología Política. Ante ello Metz es elocuente al decir:

La memoria “*aparece en los actos esenciales de nuestra fe [...]. Porque nosotros recordamos en la fe el testamento del amor de Jesús [...], recordamos que Jesús se presentó formando parte de los insignificantes, marginados y oprimidos, y porque él anuncio la llegada del reino de Dios, precisamente como la llegada del poder libertador de un amor sin reserva, que no sigue los mismos cálculos que las relaciones de poder entre los hombres*”⁹⁹.

Para Johann Baptist Metz, el realizar una memoria de Jesús, es caer en la cuenta, que desde el nacimiento hasta su resurrección, es donde, se da se da inicio a nuestra esperanza escatológica. Esta memoria de Jesús, puede convertirse en una memoria peligrosa y liberadora, ya que, para cumplir aquellas promesas escatológicas lucharíamos al estilo de Jesús, para liberarnos de todo condicionamiento o mecanismo que obstaculicen la libertad o la construcción del reino.

Metz recalca que al realizar una memoria sobre Jesús, esta debe esta empujarnos a una memoria peligrosa y liberadora y no a una memoria piadosa e inofensiva¹⁰⁰.

⁹⁶ Cf. METZ, Johann Baptist. *La fe en la historia y en la sociedad: esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979. p. 62-63.

⁹⁷ METZ, Johann Baptist. *Dios y Tiempo: Nueva teología política*. Madrid: Editorial Trotta, 2002. p. 73.

⁹⁸ METZ, Johann Baptist. *Teología política*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lorenço de Brindes; Universidade de Caixas do Soul, 19776. p. 59.

⁹⁹ METZ, Johann Baptist. *Dios y Tiempo: Nueva teología política*. Madrid: Editorial Trotta, 2002. p. 76. También Cf. DUMAS, Benoit. *As duas faces da Igreja: ensaio de teologia política*. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 84. El autor manifiesta que la vida y la acción de Jesús se mueve en el plano político.

¹⁰⁰ Cf. METZ, Johann Baptist. *Teología política*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lorenço de Brindes; Universidade de Caixas do Soul, 1976. p. 59. También Cf. DUMAS, Benoit. *As duas faces da Igreja: ensaio de teologia política*. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 84. Donde esta Jesús esta la Iglesia y donde está la Iglesia debe estar Jesús, ya que, la Iglesia es el cuerpo político de Jesús.

3.6. Síntesis

Lo dicho hasta aquí, es una pequeña síntesis de la Nueva Teología Política, propuesta por Johann Metz.

La Nueva Teología Política de Johann Baptist Metz, nos recuerda que la vida y el mensaje de Jesús, fueron, son, y serán siempre críticos con la realidad. El mensaje cristiano no conduce a la teología, [no solo a la teología, sino al mismo cristiano], a ser indiferente con su entorno, ya que, el evangelio de Jesús, siempre empuja a tomar una opción. Y al tomar una opción, sea cual fuese, estaremos obrando políticamente.

Entre la Teología Política del pensador alemán Carl Schmidt y de su coterráneo teólogo Johann Baptist Metz, existe una gran diferencia. Schmidt en su libro "*Teología Política*" es el primero en utilizar el término en 1922, no obstante su teología política está más centrada en el estudio de la realidad político-judicial del viejo continente europeo, y no al campo de la teología como tal.

Por otro lado, su compatriota Johann Baptist Metz, si realiza teología y la llama Nueva Teología Política. Según Metz, ésta Nueva Teología Política busca un correctivo crítico ante la tendencia que la teología actual tiene en privatizarse y por el intento por formular el mensaje escatológico en las condiciones de nuestra actual sociedad.

La Nueva Teología Política realiza una lectura permanente de las Sagradas Escrituras, para luego hacer una hermenéutica de las mismas, que la empujan a una reflexión constante, la cual intenta canalizarla en una praxis en y desde la comunidad. Esta reflexión constante, es sinónima de estar atenta a los signos de los tiempos, es decir, la Nueva Teología Política está atenta a todo acontecimiento actual y orientada a la construcción del reino de Dios. Hacer de la promesa de Dios un ya presente, cuyo reino sea posible, siempre y cuando nosotros realicemos nuestra parte, porque ahí es, donde radica nuestra dimensión política.

Metz acentúa que la teología política tiene una dimensión de reflexión y praxis teológica, esto es, una teología que ayude al hombre a una reflexión crítica con su realidad. Ya que, el cristiano no puede vivir o permanecer indiferente ante los problemas que entorpecen la vivencia plena del hombre con su entorno¹⁰¹. Esta vivencia de plenitud,

¹⁰¹ Cf. METZ, Johann Baptist. *Dios y Tiempo: Nueva teología política*. Madrid: Editorial Trotta, 2002. p. 53.

debe ser construida día a día, teniendo como modelo y base el mensaje de Jesús. El Jesús de los evangelios. En palabras más cortas, podemos decir que, la Nueva Teología Política de Johann Baptist Metz, apunta a una interpretación hermenéutica de los evangelios desde una perspectiva política.

3.7. Conclusión

Para adentrarnos en la presencia de la Teología Política en Latinoamérica, hemos realizando una aproximación a lo que es política y teología política. En el primer punto, analizamos lo que es política desde la filosofía, para ello, Aristóteles y Hannah Arendt, fueron los guías a seguir en este camino. Aristóteles por ser uno de los padres de la filosofía y Hanna Arendt por ser una filósofa contemporánea.

Una vez encaminados por estos dos grandes pensadores por el mundo filosófico sobre que es política, llegamos a concluir que para Aristóteles política es cuando el hombre busca su bienestar y su felicidad, y la cual, se la puede lograr por diferentes medios, siempre y cuanto ese bien común, este bajo el amparo de la comunidad política, es decir, el bienestar del hombre se hace a través de lo político, de ahí que, su papel fundamental es hacer posible una vida digna para el sujeto. En otras palabras, podríamos decir, que para Aristóteles, política es la búsqueda del bien común.

Para la pensadora alemana Hanna Arendt lo que es política, no está muy distante con la postura de Aristóteles, para ella el hombre es un “*animal socialis*”, que depende de la presencia de los otros, puesto que, el hombre no puede vivir en soledad, necesita de la comunidad para realizarse y así buscar el bien común.

Estos modos de pensar de estos dos grandes filósofos sobre que es política, nos induce también a nosotros a concluir de manera breve que política es esa búsqueda del bien común, guiada por la razón y acción humana, una búsqueda y una praxis constante en que el único beneficiado siempre será la comunidad humana. Esto es, el hombre.

A continuación vimos que también la teología se preocupó por el tema de la política, para ello citamos brevemente dos textos que hacen alusión a ello. Los escritos son: “*De regno ad regem Cypri*” de Tomás de Aquino, texto que pertenece a la *edad media*, y el cual da pautas para un buen gobierno desde una óptica teológica, lo mismo sucede con el documento eclesial del Vaticano II, la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, que lo hace

desde una visión contemporánea. Estos textos, nos estimulan a decir que, política desde la visión teológica, es la plenitud del hombre en base del bien común.

Realizamos también un breve viaje por las etapas de la teología, para explicar de manera sucinta la importancia de ella como ciencia y como debe responder a los desafíos del mundo. Dicho de otra manera, cómo poner a Dios en el discurso cotidiano del hombre. Reflexionar o hablar de Dios, no de una manera compasiva [o piadosa], ya que, la teología tiene como tarea deliberar desde y sobre cualquier campo científico, sea desde la economía, sociología, biología, política, etc., pero siempre desde la luz de los evangelios, desde la palabra de Dios. Por lo tanto, el papel del teólogo y de la teología es educar, anunciar y denunciar desde cualquier campo, sea científico o no, lo que Dios nos quiere comunicar acerca de una determinada realidad en la que se encuentra el hombre como protagonista.

Con respecto a la Teología Política, realizamos una somera diferencia entre la Teología Política del pensador alemán Carl Schmidt y de su coterráneo teólogo Johann Baptist Metz. Schmidt en su libro "*Teología Política*" es el primero en utilizar el término en 1922, no obstante su teología política está más centrada en el estudio de la realidad político-judicial del viejo continente europeo, y no al campo de la teología como tal. Por otro lado, su compatriota Johann Metz si realiza una Teología Política, ya que, la teología política, según Metz busca la reflexión del amor y del compromiso hacia con los demás, desde el evangelio, la cual, no se limita solo a una meditación intimista y devota de las Sagradas Escrituras. La Teología Política realiza una lectura permanente de las Sagradas Escrituras, para luego hacer una hermenéutica de las mismas, que la empujan a una reflexión constante, la cual intenta ser canalizada en una praxis en y desde la comunidad. Esta reflexión constante es sinónima de estar atenta a los signos de los tiempos, es decir, la Teología Política está atenta a todo acontecimiento actual y orientada a la construcción del reino de Dios. Hacer de la promesa de Dios un ya presente, cuyo reino sea posible, siempre y cuando nosotros hagamos nuestra parte, porque es ahí, donde radica nuestra dimensión política.

Metz acentúa que la teología política tiene una dimensión de reflexión y praxis teológica, esto es, una teología que ayude al hombre a una reflexión crítica con su realidad. Ya que, el cristiano no puede vivir o permanecer indiferente ante los problemas que entorpecen la vivencia plena del hombre en comunidad. Esta vivencia de plenitud,

debe ser construida día a día, teniendo como modelo y base el mensaje de Jesús. El Jesús de los evangelios.

CAPITULO II

PRESENCIA DE UNA TEOLOGÍA POLÍTICA EN LAS SAGRADAS ESCRITURAS

Introducción

En este capítulo vamos a encontrar elementos de una Teología Política en las Sagradas Escrituras. En una primera instancia lo consideraremos desde el Antiguo Testamento. Para ello, veremos la importancia de la Alianza, donde se encuentra la relación entre Yahvé e Israel para la configuración del pueblo israelita. Luego, abordaremos la temática del mesianismo, ya que, el mesianismo connota una esperanza escatológica con el futuro del pueblo de Israel.

En el Nuevo Testamento, y como segunda instancia, abordaremos otra expectativa escatológica, el reino de Dios, proclamado por Jesús. Acto seguido, nos enfocaremos en la pericope de Mateo 22, 15-21, donde se encuentra la pregunta sobre el tributo al César. Luego veremos a Pablo, especialmente en su carta a los romanos [Rom 13, 1-7]. Supuesto lo mencionado anteriormente, y como último punto de este capítulo, emprendernos la búsqueda de elementos de una Teología Política en el texto del Apocalipsis.

I. Antiguo Testamento

1.1. Alianza

Una de las relaciones de Dios con el hombre en toda la historia de la Salvación, tanto en la época cristiana como precristiana, es la Alianza. Este acuerdo, se encuentra especialmente en los libros del Pentateuco. Por otro lado, el NT en relación a este tema dependerá, esencialmente del AT¹.

Para expresar la naturaleza de la unión que existe entre Dios y su pueblo, el AT utiliza la palabra “*berit*”². Esta palabra es traducida como alianza, esto es, un pacto entre dos o

¹ Cf. FRIES, Henrich. *Conceptos fundamentales de teología. Tom I: Adan-Escritura*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1966. p. 63.

² Cf. DAVIDSON, Robert. *Ideologia da aliança no Israel antigo*. In: CLEMENTS, R.E. *O mundo do antigo Israel. Perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 312-317. El autor manifiesta que el vocablo *Berit* en el AT puede tener varios significados dependiendo el contexto en que es utilizado. Puede denotar un negocio, un trato político, un relacionamiento matrimonial, o solemne un

más personas. Este vocablo, en las Sagradas Escrituras tiene un sentido religioso, ya que el pacto es realizado por Dios y su pueblo. Esto es, la santidad de Dios se vincula con el pueblo.

1.2. Tipos de Alianza

En el Antiguo Testamento se puede observar tres tipos de Alianza. 1) Alianza con Noé. 2) Alianza con Abraham y 3) Alianza del Sinaí. En todas estas alianzas es Dios quien toma la iniciativa.

1.2.1. Alianza con Noé

Después del gran diluvio, cuando las aguas ya han retrocedido, Dios bendice a Noé junto con sus hijos, y los manda a ser felices y fecundos [Gn 9]. Luego les da otra serie de normas donde manifiesta su alianza:

“he aquí que yo establezco mi alianza con vosotros, y con vuestra futura descendencia, y con toda alma viviente que os acompaña [...]. Esta es la señal de la alianza que para las generaciones perpetuas pongo entre yo y vosotros: Pongo mi arco en las nubes, y servirá de señal de la alianza entre yo y la tierra. Cuando yo anuble de nubes la tierra, entonces se verá el arco en las nubes, y me acordaré de la alianza que media entre yo y vosotros y toda alma viviente, toda carne, y no habrá más aguas diluviales para exterminar toda carne” [Gn 9, 4-13].

Esta Alianza que Dios realiza con Noé, a través de su arco, es un pacto con su creación, esto es, no volver a destruir nunca más la tierra³. Para ilustrar, el símbolo de esta alianza entre Dios y Noé será el Arco iris.

1.2.2. Alianza con Abraham

Esta Alianza hace referencia a una promesa [Gn 17]. Esta promesa consistirá en una descendencia fecunda y abundante. Abraham será el padre de muchas naciones.

“Yo establezco mi alianza entre nosotros dos, y te multiplicaré sobremanera. Cayó Abram rostro en tierra, y Dios le habló así: Por mi parte he aquí mi alianza contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos. No te llamarás más Abram, sino que tu nombre será Abraham, pues padre de muchedumbre de pueblos te he constituido. Te haré fecundo sobremanera, te convertiré en pueblos, y reyes saldrán de ti. Y estableceré mi alianza entre nosotros dos, y

tratado de amistad, etc. También Cf. HARRINGTON, Wilfrid. *Iniciación a la Biblia I. Historia de la promesa: Introducción general y Antiguo Testamento*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1967. p. 275.

³ Cf. HARRINGTON, Wilfrid. *Iniciación a la Biblia I. Historia de la promesa: Introducción general y Antiguo Testamento*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1967. p. 272-273.

con tu descendencia después de ti, de generación en generación: una alianza eterna, de ser yo el Dios tuyo y el de tu posteridad. Yo te daré a ti y a tu posteridad la tierra en que andas como peregrino, todo el país de Canaán, en posesión perpetua, y yo seré el Dios de los tuyos.» Dijo Dios a Abraham: «Guarda, pues, mi alianza, tú y tu posteridad, de generación en generación. Esta es mi alianza que habéis de guardar entre yo y vosotros - también tu posteridad: Todos vuestros varones serán circuncidados”. [Gn 17, 2-10].

Esta alianza que realiza Dios con Abraham, es un pacto, en el cual Dios manifiesta que desde la familia de Abraham va a nacer un pueblo, y que todos sus descendientes serán parte de este acuerdo por medio de la circuncisión. La circuncisión será el símbolo de esta Alianza⁴.

1.2.3. Alianza en el Sinaí

Esta Alianza será la fundación del pueblo Israelita [Ex 19,1-24,11]. Alianza que marcará el inicio de un nuevo pueblo, bajo la guía de Dios por medio de Moisés. Este pacto predominará la historia de Israel y será un punto de partida para comprender el plan salvífico de Dios, es decir, conocer el desarrollo de la historia de la salvación. En este naciente pueblo, la ley y el cumplimiento de ella, será el símbolo de esta Alianza.

La Alianza sinaítica, tiene un modelo que puede presentarse en tres pasos: 1) Yahvé quiere liberar a Israel de Egipto [cf. Ex 3,7-10]. 2) Dios revela los términos de su Alianza [cf. Ex 19,4-6]. 3) Israel será su reino, es decir, su pueblo [cf. Ex 29, 46]⁵. De acorde a este patrón, esta Alianza de Dios con Israel, tiene un proceso, que empieza con la salida de Egipto [cf. Ex 13,17-18], los 40 años en el desierto [Jos 5,6], y la conquista de la tierra que mana leche y miel [cf. Jos 5,10-15]⁶.

1.2.3.1. Yahvé quiere liberar a Israel

Los hijos de Abraham ya son numerosos. En este aspecto la promesa de Dios con Abraham, el cual será padre de una muchedumbre de pueblos se ha cumplido. Los descendientes de Abraham se han convertido en un pueblo incontable. Son innumerables como las estrellas del cielo [Gn 15,5], tal como lo prometió el Saddai a Abrám, antes que

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. p. 274.

⁶ Cf. HARRINGTON, Wilfrid. *Iniciación a la Biblia I. Historia de la promesa: Introducción general y Antiguo Testamento*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1967. p. 359. El autor manifiesta que “*el Deuteronomio es el libro que trata más plenamente la teología de la Alianza*”.

cambiara su nombre por Abraham [Gn 17,5], lastimosamente con el transcurso de los años, los hijos de Abraham no son libres, caen en desgracia llamada esclavitud.

Los vástagos de Abraham están viviendo como esclavos en Egipto. En esta etapa de la historia, el pueblo de Israel ya es identificado como israelitas [Ex 1,1-7]. Son los hijos de Israel, que viven en Egipto, pero están siendo oprimidos y vistos como inferiores. Por otro lado, Egipto está en su apogeo político⁷. El gran faraón de turno es Ramses II, conocido como el constructor, el cual utiliza mano de obra gratis para edificar sus palacios [cf. Ex 1, 11]⁸. Es en este contexto de esclavitud, cuando Yahvé mira el dolor de los israelitas, el suplicio de los hijos de Abraham, recuerda que la promesa realizada con Abraham es también para con sus hijos, con su descendencia, de generación en generación.

“Dijo Yahveh: Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores; pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para librarle de la mano de los egipcios y para subirle de esta tierra a una tierra buena y espaciosa; a una tierra que mana leche y miel, al país de los cananeos, de los hititas, de los amorreos, de los perizitas, de los jivitas y de los jebuseos. Así pues, el clamor de los israelitas ha llegado hasta mí y he visto además la opresión con que los egipcios los oprimen. [Ex 3, 7-10].

La decisión de liberar a los Israelitas de la esclavitud es de Dios. Yahvé es quien toma la iniciativa y pone en marcha su plan de liberación salvífica. Conducirá a los hebreos por medio de Moisés a formar un solo pueblo, una nación libre.

1.2.3.2. Dios revela los términos de su Alianza

Cuando Yahvé comunica a Moisés su deseo de liberar a Israel, y que sea él quien dirija semejante hazaña, Moisés tiembla, “*¡por favor, Señor! Yo no he sido nunca hombre de palabra fácil, ni aun después de haber hablado tú con tu siervo; sino que soy torpe de boca y de lengua*” [Ex 4, 10]. Este hombre que no tiene facilidad de palabra y que es torpe de boca y de lengua, será pieza clave en la salida y en la futura formación del pueblo israelita. Prácticamente será el fundador de Israel⁹.

⁷ Cf. CROATO, J.S. *História da salvação: A experiência religiosa do povo de Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 1968. p. 54.

⁸ Ibid.

⁹ Cf. BRIGHT, John. *La historia de Israel*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1970. p. 150.

Los estudiosos del tema bíblico coinciden que el Éxodo es la etapa fundante del pueblo de Israel¹⁰. Cuando los hebreos dejan Egipto no solo están dejando una condición de crueldad para con ellos, en este caso la esclavitud. Están embarcándose a un nuevo rumbo, donde tendrán que ir procurando nuevos desafíos como pueblo, tendrán que ir cambiando sus estructuras sociales, buscar y originar una nueva sociedad¹¹. “*O êxodo recorda na memória de Israel não somente a saída do Egito, mas principalmente a constituição como Povo Eleito de Javé*”¹².

La constitución de un pueblo no es fácil, no se desarrolla de un día para otro. Se necesita tiempo. En el caso de Israel los 40 años que pasará en el desierto serán esenciales para ir forjándose como pueblo [cf. Jos 5, 6]. Israel para con su futuro, tiene un aspecto claro, no puede volver a ser un pueblo esclavo. No puede volver a vivir bajo las mismas estructuras de las cuales vivió en Egipto. Ahora es libre, y tendrá que buscar y mejorar su condición social. No puede repetir aquel sistema social al cual estaba sometido.

Israel conoce bien lo que es la opresión, la injusticia y la pobreza. Ahora como pueblo libre tendrá que procurar y establecer normas para que ningún hebreo se sienta oprimido. Que sepa que en este pueblo libre hay justicia, y que ya no puede vivir más en la miseria. En este sentido, los israelitas tendrán un gran reto por delante, ya que, sería contradictorio organizar un pueblo libre, con las mismas estructuras de opresión en las que vivía en Egipto¹³.

Las leyes se irán gestando con en el transcurso de los años, en que los israelitas pasan en el desierto. Las leyes recibidas en el Sinaí, serán las principales para el pueblo hebreo, de tal modo que, todo lo acontecido anteriormente será visto como la preparación para tal

¹⁰ Cf. KONINGS, Johan. *A Bíblia nas suas origens e hoje*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 90.

¹¹ En el Éxodo los hebreos son un solo pueblo, sin negar las tribus existentes ente ellos [cf. Ex 32,26], en la peregrinación hacia la tierra prometida, son llamados como israelitas. Mientras que en el libro de los jueces los israelitas están divididos por tribus, que se mantienen unidos por medio de una alianza, [aunque no todas]. Aparentemente ya son sedentarios pero todavía hay vestigios de desplazamientos de algunas tribus [p. ex. la tribu de Dan]. Cf. MOYA, Jesús. *De Abraham a David: La tradición bíblica y los orígenes del pueblo hebreo*. Bilbao: Desclée de Brouwer. 1962. p. 447-483.

¹² Ibid.

¹³ Los israelitas muchas veces son llamados como hebreos. En unas ocasiones como identidad propia de ellos mismos [Ex 1, 19], otras veces al ser reconocidos [Ex 2, 6b. 25], y en otras ocasiones de manera despectiva, por así decirlo [Gn 39, 14.17]. Según el P. Konings la palabra hebreo es igual o semejante a, población extranjera, migrante y sin organización estatal. Cf. KONINGS, Johan. *A bíblia, sua história e leitura: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 60. También Cf. SCHÖKEL, Alfonso; MATEOS, Juan. *Los libros sagrados. I Pentateuco: génesis y éxodo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1970. p. 300. El autor nos manifiesta que *el adjetivo Hebreo en un principio pudo haber tenido una connotación social, más que una designación étnica. [En Dt 15,12 le añade la designación de hermano]*.

ley y el mañana, será la consecuencia¹⁴. Estas leyes serán revolucionarias para con su tiempo.

El decálogo en Ex 20, 1-17 es una lista de leyes que cada miembro del pueblo israelita tiene que cumplirlas¹⁵. Son leyes dadas por el propio Dios [cf. Ex 19 16-25], leyes que procuran una vida más armónica en beneficio de la comunidad. Leyes que van en contracorriente con las costumbres de su época y que son innovadoras en el campo ético de su tiempo¹⁶.

Las leyes serán observadas y cumplidas por todos los miembros que conforman el pueblo libre de Israel, quien no las cumpla podrá tener una sanción. Esto indica que, el pueblo hebreo a pesar de estar en un estado nómada por el desierto, se ha organizado y se ha estructurado para el bien común de sus miembros. En otras palabras, *“el código de la alianza que se encuentra en Ex 20: 22-23,19 es una ley de una sociedad pastoril y agrícola que satisface a las necesidades de un Israel ya establecido sedentariamente”*.¹⁷

Las leyes que en ese momento rigen entre ellos serán custodiadas por el máximo líder del pueblo, Moisés. Tiempo después, delegará tales funciones a los más ancianos de la comunidad, dejando así a un lado el centralismo del poder [cf. Ex 18,13-26]. Todo esto con el afán de facilitar la ley y la justicia de Dios a cada miembro de la colectividad.

1.2.3.3. Israel será su reino

“Ahora, pues, si de veras escucháis mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra;” [Ex 19, 5]. Para salvaguardar la alianza y no ser sordos a la voz de Yahvé es fundamental no infringir la ley. El precepto es vigilar la ley y punir a quien realice una infracción contra ella, ya que, no estaría infringiendo solo la ley, también estaría actuando contra Yahvé. Esto nos dice que, hay un sistema que observa la ley para que sea cumplida, de este modo, podrán continuar manteniendo y cumpliendo la alianza, es decir, continuar siendo el pueblo de Dios.

¹⁴ Cf. BALAGUE, Miguel. *Historia de la salvación: Principales jalones del plan salvador*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1967. p. 54.

¹⁵ Cf. SCHÖKEL, Alfonso; MATEOS, Juan. *Los libros sagrados. I Pentateuco: génesis y éxodo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1970. p. 295. Nos hace mención que dentro de este decálogo solo cuatro leyes o preceptos son de relación con Dios, los otros seis son de relación con el prójimo.

¹⁶ Cf. KONINGS, Johan. *A Biblia nas suas origens e hoje*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 89.

¹⁷ HARRINGTON, Wilfrid. *Iniciación a la Biblia I. Historia de la promesa: Introducción general y Antiguo Testamento*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1967. p. 275.

Ante todos los acontecimientos del pueblo de Israel, se puede observar una Teología Política, ya que, la organización del pueblo israelita en todo su sentido, es claramente instruido por Yahvé. Es decir, el naciente pueblo de Israel, como pueblo libre, tiene a Dios como el fundador y autor de su legislación y de su futuro. Fundación en la que Yahvé mismo tiene la iniciativa, ya que libera a Israel de Egipto, revela los términos de su Alianza y proclama a Israel como su pueblo¹⁸.

Otro dato significativo, es que los ancianos representan la ley, en sus años hay sabiduría, son capaces, temerosos de Dios, hombres fieles e incorruptibles [Ex 18,21], ellos ayudan a Moisés, en las tareas cotidianas para mantener al pueblo organizado, y tener así un buen gobierno¹⁹. De este modo todos los sujetos tienen la oportunidad de ser escuchados y ser atendidos, con el fin principal de ser fieles a Dios, y así cumplir con la alianza.

La institución de jueces en el pueblo hebreo no fue idea de Moisés, fue de su suegro Jetró, idea que, sin duda alguna, fue de mucha importancia, ya que este modelo de tener magistrados sobre todo ancianos para poder distribuir justicia ayudó mucho al pueblo israelita [cf. Ex 18, 26]. Este modelo fue mantenido por el pueblo Israelita durante mucho tiempo, llegando incluso hasta la época de la monarquía [cf. 2 Sm 15, 4].

2. Mesianismo

La Alianza es tema de mucha importancia en el Antiguo Testamento. De igual modo, el mesianismo también tiene su relevancia en las Sagradas Escrituras. Por otro lado, para comprender el mesianismo del Nuevo Testamento, es necesario conocer su origen que se encuentra en el Antiguo Testamento.

El vocablo “*Mesías*” del hebreo “*mashiah*”, significa ungido, que en el Antiguo Testamento es reservado exclusivamente solo para consagrar a personas con aceite. Esta unción designa al sujeto como rey²⁰. En Israel el rito de la unción llegó tener un

¹⁸ Cf. RAVASI, Gianfranco. La teología política del Antiguo Testamento. *Selecciones de teología*, Barcelona, vol 22, n° 88, p. 244-254, oct-dic. 1983. El autor ofrece un diagrama sucinto de la historia de Israel en tres pasos: 1] Una vez conquistada Palestina, se organizan en una confederación tribal, donde la función política corre a cargo de los jueces. 2] Israel entra al sistema de gobierno monárquico. 3] Era pos-exilica, donde Israel entra en una fase de sometimiento por varios Imperios siendo así una provincia más de aquellos reinos. Después del año 70 a.C. Israel es prácticamente borrado del mapa político internacional.

¹⁹ Cf. SCHÖKEL, Alfonso; MATEOS, Juan. *Los libros sagrados. I Pentateuco: génesis y éxodo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1970. p. 286. “Las cualidades exigidas para el mando son la prudencia natural, la sinceridad en las relaciones con los otros, el desinterés económico, y el sentido religioso o temor de Dios”.

²⁰ Cf. Ibid. p. 357.

significado sumamente relevante, el cual podría ser realizado por representantes del pueblo [2Sam 2,4; 5,3], así como, sacerdotes o profetas pero siempre en nombre de Dios [1Re 1, 43; 19, 15. 2Re 9,1-3]²¹.

La persona al ser ungida con aceite es proclamado rey. Rey en el que Dios desea cumplir su propósito con respecto a su pueblo. Es decir, renovar la Alianza con Israel por medio de la paz, justicia y prosperidad. Este rey, el ungido, es el Mesías, el cual se tornaba intocable, ya que está protegido por el mismo Dios²². Ante esta relevancia de la unción, es evidente, la presencia de una Teología Política, por el hecho, de tener la convicción de que Dios es quien va a dirigir el reino través de un segundo, que en este caso es el rey o el Mesías.

2.1. Tipos de mesianismo

El mesianismo, connota una esperanza para con el futuro de Israel, es decir, es un personaje de expectativa escatológica. Los israelitas esperan con deseo su llegada. No se sabe cuál fue el génesis o la procedencia de la esperanza mesiánica, pero si queda claro que es una crítica a la realeza, es un descontento contra los reyes de turno, quienes habían desvirtuado la Alianza por el cual fueron ungidos²³. Es decir, los reyes se han apartado de Dios, por ello su desdicha como líderes.

La dinastía que había empezado con David, era la ligación entre Dios y el pueblo de Israel. Este linaje real era divino, había una expectativa hacía con ellos, ya que, serían los encargados de seguir conservando la relación entre Dios y el pueblo a través de la Alianza, manteniendo la justicia y la equidad. Esta dinastía mesiánica defraudó a los israelitas por desviarse de su cometido, llegando así, a poner su esperanza mesiánica en un Mesías personal. Este Mesías personal no procederá ya de la realeza o de la monarquía, vendrá de cualquier parte del territorio israelita, pero de un modo u otro, será del clan o de la familia de David.

2.1.1. Mesianismo dinástico²⁴

En el segundo libro de Samuel, especialmente en 2Sam 7. Es un texto conocido como la profecía de Natán, es el pasaje en que los expertos mencionan como la perícope donde

²¹ Cf. SCHMIDT, Werner. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 2004. p. 295.

²² Ibid.

²³ Ibid. p. 297.

²⁴ Existen varios salmos que son considerados salmos mesiánicos, los cuales, unos hacen referencia al rey y otros al Mesías personal: Sal 2; 45; 72; 89; 110; 132, etc.

se inicia el mesianismo dinástico, ya que en esta perícopa, Yahvé promete un linaje a David²⁵. “*Tu casa y tu reino permanecerán para siempre ante mí; tu trono estará firme, eternamente...*” [2 Sam 7, 16]²⁶.

El mesianismo dinástico empieza con David, y que con el paso del tiempo ira desapareciendo. La esperanza dinástica se convertirá en objeto de críticas y defraudes. Los futuros monarcas que gobernarán Israel serán los protagonistas principales de la caída y desgracias del pueblo hebreo. El pueblo hebreo, con el paso de los años, recordará que bajo el mando de David el reino de Israel llegó a ser poderoso, prácticamente una potencia de su tiempo²⁷. [Ahí porque David fue un gran rey]. La época dorada de la monarquía de David llegará a su fin, con la sucesión de su hijo Salomón²⁸. Sucesión que no está ajena a las intrigas palaciegas, [cf. 1Ry 1, 15-31], y de las cuales poco a poco se avizora la decadencia y el descontento monárquico. Es en este contexto de intrigas palaciegas y de malas políticas internas y externas es donde va desapareciendo la figura del Mesías dinástico.

2.1.2. Mesianismo personal

El pueblo israelita tiene una desilusión por los reyes que han gobernado Israel, no hay esperanza en la monarquía, los reyes que han tutelado el pueblo hebreo han defraudado. Es así, que desaparece la figura del Mesías dinástico, y comienza a surgir el Mesías personal. Este Mesías personal hace referencia a “*un rey davídico del futuro quien de manera diferente a los reyes del pasado, reinara e intervendrá sabiamente y hará justicia y equidad en la tierra*”²⁹. El Mesías no es Dios, pero es su enviado quien erigirá un nuevo reinado, es decir, un reino con leyes y normas dadas de acuerdo a la voluntad de Dios.

Según el Wilfrid Harrington, el paso del mesianismo dinástico al mesianismo personal fue dado por el profeta Jeremías, sin negar en momento alguno la importancia del profeta Isaías, por ello, es elocuente al decirnos: “*este paso del mesianismo dinástico al*

²⁵ Ibid. p. 298. También Cf. HARRINGTON, Wilfrid. *Iniciación a la Biblia I. Historia de la promesa: Introducción general y Antiguo Testamento*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1967. p. 360. Schmidt menciona que esta profecía da una pista para el origen regional de la esperanza mesiánica, es decir, del mesianismo. De acuerdo a esta profecía realizada por Natán el mesianismo podría haberse originado en el reino del sur, donde reinaba David.

²⁶ Cf. Salmo 89.

²⁷ Cf. BRGHT, Jonh. *História de Israel*. São Paulo: Paulus, 2010. p. 248.

²⁸ Cf. MOSCONI, Luis. *Profetas da biblia e nós, hoje*. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 28.

²⁹ Ibid.

mesianismo personal puede haber sido dado por Isaías [cf. Is 11,1-9], pero ciertamente fue dado por Jeremías”³⁰. Ahora bien, el Mesías personal, al que se refiere Jeremías pertenece al linaje de David, pero no es de la dinastía davídica.

“Mirad que días vienen - oráculo de Yahveh - en que suscitaré a David un Germen justo: reinará un rey prudente, practicará el derecho y la justicia en la tierra. En sus días estará a salvo Judá, e Israel vivirá en seguro. Y este es el nombre con que te llamarán: Yahveh, justicia nuestra.” [Jer 23, 5ss].

No hay duda alguna, que este texto manifiesta la esperanza mesiánica en un vástago de David. Por otro lado, el contexto en que Jeremías manifiesta esta expectativa sobre el Mesías esperado, es cuando el pueblo de Israel está atravesando momentos de grande conflicto. El entorno socio-político que atravesaba Israel en aquel momento no era nada sencillo, estaban a vísperas de su primera deportación. El propio profeta de Ananot, confrontó a cuatro reyes en su actividad profética, dándonos así, un claro ejemplo del complejo contexto de su época.

El descontento hacia los reyes de turno, conduce a los hebreos a tener una esperanza. Pero no es una esperanza cualquiera, es una expectativa, en el cual vendrán días mejores, bajo la guía del salvador, es decir, del Mesías. El Mesías, como representante de Dios gobernara con sabiduría y con justicia, en grandeza y con poder. Restaurará la paz en Israel, para luego instaurar la paz en el mundo entero³¹. Esto es, habrá un nuevo reino al mando del Mesías.

Zacarías es considerado el último profeta en proclamar la esperanza mesiánica, es decir, en su texto se encuentra la última esperanza mesiánica [cf. Zac 9]³². El mesianismo de Zacarías, tiene el vigor de que Yahvé realice la promesa hecha con David, esto es, que de su linaje saldrá el que ha de guiar al pueblo de Israel. Por otro lado, el profeta Zacarías anuncia al Mesías de manera distinta, lo proclama pobre, justo y humilde, dejando a un lado la pompa de los reyes pasados.

“¡Exulta sin freno, hija de Sión, grita de alegría, hija de Jerusalén! He aquí que viene a ti tu rey: justo él y victorioso, humilde y montado en un asno, en un pollino, cría de asna. El suprimirá los carros de Efraím y los caballos de Jerusalén; será suprimido el arco de combate, y él proclamará la paz a las

³⁰ HARRINGTON, Wilfrid. *Iniciación a la Biblia I. Historia de la promesa: Introducción general y Antiguo Testamento*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1967. p. 366.

³¹ Cf. *ibid.* p. 354. También. Cf. SCHMIDT, Werner. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 2004. p. 310.

³² Cf. SCHMIDT, Werner. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 2004. p. 308.

naciones. Su dominio irá de mar a mar y desde el Río hasta los confines de la tierra” [Zac 9, 9-10].

Este Mesías pobre anunciado por Zacarías, será la salvación de Sion. Su llegada será humilde y victoriosa, además, instaurará la paz y su dominio será universal. Este anuncio mesiánico realizado por el profeta Zacarías, nos transporta de alguna manera al Mesías del cristianismo, es decir, a Jesús de Nazaret. Por otro lado, este desengaño dinástico y esta nueva esperanza en un Mesías personal, en el fondo es una decepción y una expectativa política.

“en el Antiguo Testamento, la idea central sobre el Mesías es que será una manifestación definitiva de Yahvé para salvar a todos los hombres. Para ello instaurará el reino de Dios, haciendo una nueva alianza entre Yahvé y su pueblo. En él cabrán todas las gentes, que participarán de la salvación concedida a Israel. El Mesías reinará por los siglos”³³.

La manifestación definitiva de Yahvé, no es solo una esperanza escatológica, también es un optimismo político, ya que, todos los profetas que anuncia la venida del Mesías, de un modo u otro, desean que el pueblo de Israel, vuelva a ser aquel reino grandioso, que en épocas pasadas lo fue con David. Este nuevo reino, este nuevo Israel, estará ahora tutelado por el Mesías, es decir, un reino de justicia, de paz y de prosperidad. Es decir, el reino de Dios de acuerdo a su voluntad.

2.2. Síntesis

La presencia de Dios para con su pueblo es de mucha importancia. Desde el inicio del hombre, Dios nunca se apartará de su creación perfecta, ya que, siempre mantuvo de una o de varias maneras un contacto con su pueblo. La grandeza de Dios no puede ser revelada de manera totalizante. En cada manifestación hay una realidad y un contexto diferente, junto con una riqueza incalculable. El amor de Dios hacia su pueblo es muy rico para ser revelado en poco tiempo. Ese amor necesita un cierto periodo para ser comprendido y aceptado por el hombre, ya que la fragilidad humana lo hace lento e incrédulo a su presencia.³⁴

El pueblo israelita con el paso del tiempo comprendió y aceptó que era el mismo Yahvé quien lo sacó de la esclavitud. Aceptar a Yahvé como su salvador y único Dios no fue un hecho que sucedió de un solo golpe. Lentamente *“comprendieron la profundidad*

³³ CASES, Enrique. *Cristología breve*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2003. p. 75.

³⁴ Cf. PANNENBERG, Wolfhart; REDENTORFF, R., et al. *La revelación como historia*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 1977. pp. 11-16.

de lo que había ocurrido: no se habrían podido liberar si no hubiera sido por la fuerza de su Dios, el cual se había comprometido con ellos y les había acompañado en su historia”³⁵.

De acuerdo al Pentateuco, cada alianza tuvo su propio contexto, esto es, su tiempo y su espacio, y de acuerdo a su entorno el pueblo de Dios experimentó la manifestación de Dios de modo diferente. Es así que, el pueblo de Israel en el monte del Sinaí es donde experimenta la voluntad de Dios, llegando así a su fundación como pueblo³⁶. Fundación en la que Yahvé mismo tiene la iniciativa, ya que libera a Israel de Egipto, revela los términos de su Alianza y proclama a Israel como su pueblo. Es decir, el naciente pueblo de Israel, como pueblo libre, tiene a Dios como el autor de su legislación y de su futuro. Es por ello, que para el pueblo Israelita, el Éxodo permanece en su memoria como el acontecimiento central de su historia de salvación³⁷. Ante todos estos acontecimientos del pueblo de Israel, se puede observar una Teología Política, ya que, la organización del pueblo israelita en todo su sentido, es claramente instruido por Yahvé.

Más adelante cuando el pueblo de Israel ya es un reino monárquico, empieza a surgir una esperanza escatológica en un personaje que ha de venir llamado Mesías. Este mesianismo empieza como un reproche a la monarquía de turno, para luego abrir camino hacia un mesianismo personal.

La frustración de la expectativa mesiánica causada por la monárquica encaminó el traspaso hacia un mesianismo personal. Ahora bien, en el fondo, no interesa mucho si hay un mesianismo dinástico o un mesianismo personal. Lo relevante de este razonamiento es la esperanza mesiánica, es decir, el desengaño dinástico y esta nueva esperanza en un Mesías personal, en el fondo es una decepción y una expectativa política, ya que, todos los profetas que anuncia la venida del Mesías, de un modo u otro, desean que el pueblo de Israel, vuelva a ser aquel reino grandioso, que en épocas pasadas lo fue con David. Este nuevo reino, este nuevo Israel, estará ahora tutelado por el Mesías, es decir, un reino de justicia, de paz y de prosperidad. Es decir, el reino de Dios de acuerdo a su voluntad.

³⁵ De SIVATTE, Rafael. *Dios camina con los pobres: Introducción al Antiguo y Nuevo Testamento*. El Salvador: UCA Editores, 2008. p. 66.

³⁶ Cf. Ibid. p. 68.

³⁷ Cf. HARRINGTON, Wilfrid. *Iniciación a la Biblia I. Historia de la promesa: Introducción general y Antiguo Testamento*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1967. p. 272.

II. Nuevo Testamento

2.1. Jesús y el reino de Dios

En el Nuevo Testamento existen cuatro evangelios: Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Los tres primeros son paralelos, a los cuales se los denomina sinópticos. Estos evangelios sinópticos, cada uno de ellos, aunque tengan pasajes casi semejantes, nos presentan a un Jesús único con sus propios matices. El último evangelio, el de Juan, es una obra muy distinta a los tres primeros. Estos cuatro evangelios coinciden en llamar a Jesús como el Hijo de Dios. El Mesías.

Jesús vivió y creció en Nazaret, provincia de Galilea³⁸. Después de escuchar y ser bautizado por Juan el Bautista, empezó a predicar el Reino de Dios, de pueblo en pueblo, especialmente los días sábados y en las sinagogas en compañía de un reducido grupo de personas a quienes los llamó discípulos. No sé sabe con exactitud qué tiempo tuvo su ministerio, lo único cierto es que al final de su anuncio evangélico fue a Jerusalén, donde por orden de los magistrados, fue capturado, juzgado de modo inmediato y finalmente ejecutado en una cruz³⁹.

2.1.1. El reino de Dios

Anteriormente habíamos mencionado que, el mesianismo era una expectativa escatológica, en la cual el Mesías, vendría a instaurar la paz en Israel, para luego instaurar la paz en el mundo entero. Este nuevo reino, este nuevo Israel, que estará bajo la tutela del Mesías, será un reino de justicia, de paz y de prosperidad, es decir, será el reino de Dios.

³⁸ Cf. MARTÍNEZ, Francisco. *Jesús de Nazaret*. Murcia: Editorial Espigas, 2005. p. 195. “Pocos son los datos históricos que se saben de Jesús antes de su actividad pública. Podemos decir que es originario de Nazaret, donde reside la mayor parte de su vida”. También Cf. LOISY, Alfred. *El nacimiento del cristianismo*. Buenos Aires: Editorial Argos, 1948. p. 72. Loisy manifiesta, que no sabemos dónde nació Jesús, salvo que fue en Galilea, la leyenda más antigua nos dice que es Cafarnaúm. El nacimiento en Belén es un mito posterior para emparentarlo con David. Ya que el Mesías debía de serlo.

³⁹ Cf. *Ibid.* p. 223-224. “Los evangelios no transmiten con exactitud el tiempo que Jesús dedica a proclamar el Reino. Tampoco sabemos con precisión el recorrido que hace por las ciudades y pueblos de Palestina. No se conoce con exactitud el itinerario que hace a comienzos de su actividad pública”. El autor nos da a entender que los evangelios no coinciden en ese aspecto. Cf. CALVO, Ángel; RUÍZ, Alberto. *Para leer una cristología elemental: del aula a la comunidad de fe*. Pamplona: Verbo Divino, 1985. p. 26. “El Nuevo Testamento no nos da indicación alguna sobre el aspecto externo de Jesús y, si nos atenemos a lo escrito, incluso los cuatro evangelios lo presentan desde distintos puntos de vista; no podía ser de otra manera: nos dan de Jesús imágenes diferentes, aunque complementarias”.

El reino de Dios, también es una expectativa escatológica⁴⁰. “*Es el núcleo de la predicación de Jesús, es un misterio, porque se trata, sobre todo, de una nueva situación que procede de Dios*”⁴¹. Esta expresión aparece 100 veces en los evangelios sinópticos⁴². Solo el evangelista Mateo cambia esta expresión por Reino de los cielos⁴³.

El Reino de Dios proclamado o anunciado por Jesús tiene dos aspectos que son de suma importancia para ser considerados. Primero: es una propuesta que el mismo Jesús anunció o predicó. Es el centro de su vida terrena. No es un proyecto o novedad post-pascual. Segundo: El Reino de Dios, no es una instrucción o una teoría proclamada por Jesús, por el contrario, es una actitud de vida, un comportamiento, una forma de ser⁴⁴.

2.1.2. ¿Cuál es el reino de Dios que proclamo Jesús?

Cuando se lee los evangelios, el lector puede percibir que Jesús tenía cercanía con los pobres, los humildes, y los desposeídos, “*al ver a la muchedumbre, sintió compasión de ella, porque estaban vejados y abatidos como ovejas que no tienen pastor*” [Mt 9,36]. Esta compasión y predilección de Jesús hacia los pobres nos dice cuáles eran sus preferidos, pero no nos dice, que era el reino de Dios, y más aún, los evangelios tampoco lo especifican⁴⁵. Por otro lado, el reino de Dios que proclamaba Jesús, no fue recibido con algarabía por todos los hombres de su tiempo, ya que, dejaba nerviosos a los pequeños grupos aristocráticos⁴⁶.

El pueblo Israelita era un pueblo religioso. Un pueblo que de un modo u otro trataba de vivir a plenitud la ley. Tenían temor en no cumplirla. Era un pueblo que conocía su historia, su pasado. Conocían con plenitud su época del Éxodo, y la grandiosidad del rey David. Moisés y David son los hombres y los nombres más grandes de Israel. Ese pasado de libertad y de grandiosidad davídica estaba presente en el memorial de los Israelitas contemporáneos a Jesús, los cuales, estaban bajo el yugo romano en aquel momento. La esperanza que Israel regrese a la libertad y que sea grande como lo fue en el tiempo de

⁴⁰ Cf. FABRIS, Rinaldo. *Jesus de Nazaré, história e interpretação*. São Paulo: Edições Loyola, 1988. p. 105.

⁴¹ CASES, Enrique. *Cristología breve*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2003. p. 84.

⁴² Cf. SCHNACKENBURG, Rudolf. *Reino y reinado de Dios: estudio bíblico teológico*. Madrid: Ediciones Fax, 1965. p. 68.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Cf. CASTILLO, José María. *El Reino de Dios: Por la vida y la dignidad de los seres humanos*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1999. p. 33.

⁴⁵ Ibid. p. 35. También Cf. FABRIS, Rinaldo. *Jesus de Nazaré. História e interpretação*. São Paulo: Edições Loyola, 1988. p. 106.

⁴⁶ Ibid. p. 37.

David, es lo que alimenta la seguridad del pueblo hebreo, en que algún día el reino de Dios se manifestará desplazando así todo tipo de poder⁴⁷.

Esta esperanza del reino de Dios, es una esperanza de futuro, que viene desde la época de los profetas. Es decir, desde que Israel dejó de ser grande y cayó en desgracia. El infortunio del pueblo hebreo es prolongado, es de siglos, pero aun así, no pierden la fe en que el reino de Dios ha de llegar, instaurando así un nuevo Israel. El profeta Sofonías es un claro ejemplo de esta esperanza, en que Dios vendrá a pedir cuentas a todos los causantes de la desgracia de Israel: sacerdotes, príncipes, mercaderes y ricos propietarios [cf. Sof 1,2-2-1]. También a las naciones enemigas de Israel [cf. Sof 2,4]. En aquel momento Israel no volverá a temer y estallará de júbilo⁴⁸.

“¡Lanza gritos de gozo, hija de Sion, lanza clamores, Israel, alégrate y exulta de todo corazón, hija de Jerusalén! Ha retirado Yahveh las sentencias contra ti, ha alejado a tu enemigo. ¡Yahveh, Rey de Israel, está en medio de ti, no temerás ya ningún mal!” [Sof 3, 14-15].

Esta esperanza está viva en el pueblo hebreo en el cual vive Jesús. Por otro lado, Jesús tampoco es ajeno a esta expectativa, como buen israelita, él también creció con toda seguridad, con la expectativa de un Israel nuevo, de un Israel libre⁴⁹. Es decir, todo Israel esperaba la venida del Mesías a que venga a instaurar el reino de Dios. Ese reino que también tiene un tinte político, ya que, para los israelitas el anhelo político y el nacionalismo estaban dentro del reino de Dios⁵⁰.

“El Reino de Dios posee una indiscutible connotación política en el sentido judío, es decir, en el sentido de que la política forma parte de la religión y se refiere, concretamente, a la liberación con respecto a todas las fuerzas opresoras. También el señorío de Dios sobre todas las cosas tenía que manifestarse”⁵¹.

⁴⁷ Cf. GONZÁLEZ, Antonio. *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2003. p. 132.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Cf. MARTIN DESCALZO, José Luis. *Vida y misterio de Jesús de Nazaret. II el mensaje*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987. p. 236. El autor manifiesta que “Jesús vivió en las realidades humanas, no en el campo de las puras ideas abstractas. Pintarle desinteresado de todo ese burbujear de su época no es coherente ni con la humanidad de Jesús ni con su mensaje”. También Cf. GONZÁLEZ, Antonio. *Jesucristo*. Alcalá: Editorial CCS, 1995. p. 53. El autor es elocuente al decir: “Posiblemente la imaginación infantil y adolescente de Jesús soñara con las victorias aplastantes de un Mesías guerrero y vencedor narradas en el calor del hogar en las largas noches del invierno de Nazaret, pero a medida que crecía y profundizaba en los escritos de la Biblia, su pensamiento se inclinara por una forma de intervención de Dios en la historia menos espectacular”.

⁵⁰ Cf. CONGAR, Yves. *Un pueblo mesiánico. La iglesia sacramento de la salvación. Salvación y liberación*. Madrid: Ediciones Huesca, 1976. p. 139.

⁵¹ BOFF, Leonardo. *Jesucristo el liberador: ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1987. p. 71. También Cf. MARTIN DESCALZO, José Luis. *Vida y misterio de Jesús*

Anteriormente habíamos mencionado que, Jesús empieza su vida pública después de ser bautizado por Juan el Bautista. Posteriormente se dirige al desierto donde permanece 40 días [Mc 1, 9-13]. Una vez que sale del desierto donde perduró en solitario, empieza su predicación del reino de Dios, “*marchó Jesús a Galilea; y proclamaba la Buena Nueva de Dios: El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca*” [Mc 1, 14-15]. Los evangelios nos relatan que Jesús fue de pueblo en pueblo, de aldea en aldea [cf. Lc 8, 1], predicando y enseñando en las sinagogas, especialmente los días sábados, y en ciertas ocasiones también los curaba [cf. Mc 1, 21].

Las actividades que Jesús realizó, cómo el de enseñar, proclamar y de curar fue especialmente en los días sábados. El día del Señor, día en que los judíos no podían efectuar casi nada, era incuestionable violar la ley del sábado [cf. Jn 5, 16]. Obviamente esto también fue motivo de disgusto para las autoridades religiosas de su época. Mientras que el pueblo común lo admiraba, “*la gente quedaban asombrada de su doctrina, porque les enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas*” [Mc 1, 22]. El anuncio y la enseñanza que Jesús realiza sobre el reino de Dios, a sus coterráneos, no tiene un discurso político. En todos los evangelios no se encuentra ninguna alocución política proferida por Jesús. Todo lo contrario, su anuncio es de reconciliación, de amor y de perdón. Podríamos decir, que para Jesús el Reino de Dios es, ante todo, una perspectiva de cambio de la realidad y de solidaridad con los débiles⁵². Es un avisar del amor de Dios.

2.2. Personalidad de Jesús

La personalidad de Jesús también dice mucho⁵³. Los evangelios mencionan que siempre había una muchedumbre dispuesta a escucharlo y él presto a enseñarlos [cf. Mt 5,1]. Esta cercanía hacía con los pobres, también fue motivo de revuelto, ya que, Jesús actuaba de manera atípica en lo referente a los maestros su época⁵⁴. De esta manera Jesús

de Nazaret. II el mensaje. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987. p. 241. El autor manifiesta que “*La justicia política no es el reino de Dios, pero el Reino se realizará en una sociedad fraterna y justa [...]*”.

⁵² Cf. AGUIRRE, Rafael. *De movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2009. p. 79.

⁵³ Cf. CONGAR, Yves. *Un pueblo mesiánico. La iglesia sacramento de la salvación. Salvación y liberación*. Madrid: Ediciones Huesca, 1976. p. p.145.

⁵⁴ BOFF, Leonardo. *Jesucristo el liberador: ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*. Santander: Editorial Sal Terrae. p. 106. El autor manifiesta que “*la predicación y las exigencias de Cristo no presuponen un orden establecido (establishment), sino que, por el contrario, lo cuestionan, a causa de la fantasía creadora y la espontaneidad de Jesús*”.

supera y rompe tabús propios de los maestros o magistrados de su cultura, de su pueblo, los cuales veían a los pobres como seres nada apreciables en su sociedad⁵⁵.

Jesús al tener una cercanía y el convivir con un género que es socialmente excluido, está demostrando su preferencia política, porque al tener una opción que va en contra de un orden establecido, ya es una elección política. El estar en contra de la injusticia y de cualquier tipo de discriminación también es una actitud política y es justamente lo que hace Jesús. En este aspecto, y de manera silenciosa y no tan silenciosa, Jesús es un revolucionario, porque con su coherencia de vida y su sensibilidad, acoge al pobre dándole el valor que ellos merecen⁵⁶. Haciéndolos saber y sentir, que ellos también son hijos de Dios.

Su opción por los necesitados, es una elección de servicio y de amor. Es una opción libre, no tiene ningún interés de tinte político⁵⁷. Es decir, Jesús no tiene inclinación alguna de realizar un proselitismo político, no se preocupa por ello. Su misión es otra, su labor es proclamar el reino de Dios, aunque su forma de hacerlo sea político, pero no desde la política, ya que su estilo de vida, es de entrega y de servicio, y esto sin duda alguna, desorienta a los que ejercen el poder en su pueblo [cf. Jn 11, 48]⁵⁸.

La actividad pública de Jesús es una misión del amor, es una entrega gratuita, es una donación libre, y sin necesidad de reconocimiento alguno. No mira a los desvalidos como plataforma para hacer un proselitismo político en beneficio de sí. Su único acto proselitista fue anunciar el reino de Dios, en el cual, manifiesta su primer y único mandamiento el del amor [cf. Jn 13, 34]⁵⁹.

⁵⁵ Cf. GONZÁLEZ, Antonio. *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2003. p. 51.

⁵⁶ Cf. CONGAR, Yves. *Un pueblo mesiánico. La iglesia sacramento de la salvación. Salvación y liberación*. Madrid: Ediciones Huesca, 1976. p. 140. “*se ha pretendido ver en Jesús a un zelota, un revolucionario sociopolítico*”.

⁵⁷ Ibid. p. 140. El autor manifiesta que Jesús había generado una sospecha en la que podría convertirse en el jefe de una revuelta anti-romana.

⁵⁸ Cf. NOLAN, Albert. *¿Quién es este hombre? Jesús, antes del cristianismo*. Santander: Sal Terrae, 1981. p. 151-164. “*Jesús estaba mucho más sinceramente interesado por la liberación [de Israel], de lo que lo estaban los zelotes. Estos deseaban un simple cambio de gobierno: de un gobierno romano a un judío. Jesús, por el contrario, deseaba un cambio que había de afectar a todos y a cada uno de los aspectos de la vida y que debía llegar hasta los más básicos fundamentos, tanto romanos como judíos. Jesús deseaba un mundo calificativamente distinto: el reino de Dios. No le satisfacía en absoluto la sustitución de un reino mundano por otro reino mundano. Eso no sería liberación en modo alguno*”.

⁵⁹ Cf. CONGAR, Yves. *Un pueblo mesiánico. La iglesia Sacramento de la salvación. Salvación y liberación*. Madrid: Ediciones Huesca, 1976. p. 146. El autor manifiesta que “*Jesús no adoptó ni un programa ni un movimiento de revolución política. Ni siquiera se interesó por la reforma social en sí*”. Pero que “*su palabra y su acción, sin embargo, no dejaron de causar un impacto político*”.

Por otro lado, todo lo que realizó Jesús fue público, no hizo nada a escondidas como cualquier insurgente. La gente sabía dónde encontrarlo en caso de buscarlo, como él mismo lo dice: *“todos los días estaba junto a vosotros enseñando en el Templo...”* [Mc 14, 49]. Su ministerio es para todos los que querían escucharlo, no es privado, no es solo para algunos selectos. Los evangelios, son muy claros al decirnos que su mensaje entusiasmó a los más pobres, mientras que los poderosos temblaron, porque no podían soportar el entusiasmo del pueblo.

La forma de proclamar de Jesús, la familiaridad y cercanía que tenía con los pobres [cf. Mt 8,14-15], el enfrentarse con el poder [Lc 13, 32], contra los religiosos de su época quienes despreciaban a los demás [cf. Mt 23,6-7. Lc 11, 42-52; 18, 9-14; 20,46-47], el dar un nuevo sentido de la ley [cf. Mt 5,17-20]. Todo esto indignó a los letrados y sabios de su época, los cuales lo vieron como un peligro y revoltoso, *“por eso los judíos trataban con mayor empeño de matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que llamaba a Dios su propio Padre”* [Jn 5, 18]. Los magistrados de la ley de la época de Jesús, no comprendieron que el reino de Dios que Jesús proclamó es, ante todo, una perspectiva de cambio de la realidad y de solidaridad con los débiles⁶⁰. Todo el mensaje y el ministerio de Jesús, respondía y llenaba las carencias del pueblo humilde de Israel, los *anawin* se sentían aceptados, acogidos, y lo más importante, tenían un futuro en el reino de Dios, es así, que el mensaje de Jesús era para ellos una Buena Nueva, es decir, una Buena Noticia. Un evangelio⁶¹.

2.3. De Dios lo que es de Dios

“Entonces los fariseos se fueron y celebraron consejo sobre la forma de sorprenderle en alguna palabra. Y le envían sus discípulos, junto con los herodianos, a decirle: «Maestro, sabemos que eres veraz y que enseñas el camino de Dios con franqueza y que no te importa por nadie, porque no miras la condición de las personas. Dinos, pues, qué te parece, ¿es lícito pagar tributo al César o no?» Mas Jesús, conociendo su malicia, dijo: «Hipócritas, ¿por qué me tentáis? Mostradme la moneda del tributo.» Ellos le presentaron un denario. Y les dice: «¿De quién es esta imagen y la inscripción?» Dícenle: «Del César.» Entonces les dice: «Pues lo del César devolvédsele al César, y lo de Dios a Dios.» Al oír esto, quedaron maravillados, y dejándole, se fueron”. [Mt 22, 15-22].

⁶⁰ Cf. AGUIRRE, Rafael. *De movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2009. p. 79.

⁶¹ Cf. CASTILLO, José María. *El Reino de Dios: Por la vida y la dignidad de los seres humanos*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1999. p. 53.

Cuando se realiza una lectura espontánea de esta pericope, puede dar la impresión de un antagonismo entre Dios y el Cesar. Quizá sea lo más evidente, ante la pregunta realizada por parte de los herodianos y fariseos, a Jesús, sobre si es lícito o no pagar el tributo. Pero la mayor evidencia es la oposición existente entre Jesús y estos dos grupos, los fariseos y herodianos.

Los evangelios, mencionan que Jesús enfrento a los fariseos [cf. Mt 23,6-7. Lc 11, 42-52; 18, 9-14; 20, 46-47], los cuales, se presentan como sus enemigos principales⁶². De los herodianos no sabemos casi nada, ya que, aparecen esporádicas veces en los textos evangélicos⁶³. Estos dos grupos se juntan para confabular, y hacer una de las preguntas más capciosas del Nuevo Testamento.

2.3.1. Falsa adulación

La pregunta empieza con una adulación “maestro”, la cual, es un halago a las personas corrientes que tenían la capacidad, y la facilidad de entender e interpretar la ley, demostrando de esta manera su respeto hacia ellas.⁶⁴ Pero Jesús, no se deja impresionar por este saludo de parte de estos dos grupos, por lo contrario, revela inmediatamente los propósitos maliciosos de estos y les responde enérgicamente, como hipócritas⁶⁵. Son hipócritas por el hecho que, si hubiesen respetado a Jesús como maestro, no estarían buscando artimañas para sorprenderlo, dejando así en claro, que ese saludo era falso e irrespetuoso. Por otro lado, los “*fariseos y herodianos debían de saber que no era legal, conforme a la ley de la alianza mosaica pagar tributo a Roma*”⁶⁶.

El contexto de esta pericope se desarrolla en el Templo, mientras Jesús enseñaba [cf. Mt 21, 23]. No hay duda alguna, que debía de haber existido una gran expectativa del gentío presente, ante la interrogante realizada por estos dos bandos: los fariseos y

⁶² Cf. LUZ, Ulrich. *El evangelio según san Mateo. Mt 18-25. Tom III*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003. p. 334.

⁶³ Cf. CARTER, Warren. *O evangelio de são Mateus. Comentário sociopolítico e religioso a partir das margenes*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 546. Cf. También. MALDONADO, Juan. *Comentarios a san Mateo*. Madrid: BAC, 1956. p. 769. El autor manifiesta que los herodianos se llamaban así, porque creían que Herodes era el Cristo, o el Mesías. Cf. También. LUZ, Ulrich. *El evangelio según san Mateo. Mt 18-25. Tom III*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003. p. 334. Ver cita n° 11. [Desde la Iglesia antigua, corría la tesis de que los herodianos tenían por Cristo o Mesías a Herodes el grande].

⁶⁴ Cf. BONNARD, Pierre. *Evangelio según san Mateo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976. p. 480.

⁶⁵ Cf. Ibid.

⁶⁶ HORSLEY, Richard. *Jesús y el imperio. Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2003. p. 129.

herodianos. La pregunta es realizada en el corazón mismo de Jerusalén, es decir, en el Templo, y cualquier respuesta de Jesús, sea un sí o un no, suscitaría la cólera de los presentes.

Ante la sorprendente respuesta dada por Jesús a sus adversarios, según Pierre Bonnard, puede observar tres aspectos importantes en aquella sentencia. 1) Sentido irónico: Jesús no tenía interés alguno sobre el dilema de dar o no dar el tributo al César. 2) Sentido anti zelote: Jesús al mencionar devolver al César lo que es del César, demuestra una actitud contra los zelotes. 3) Sentido centrado de los dos reinos: El reino de Dios ya se ha instaurado, pero los reinos terrestres continúan ejerciendo su autoridad, aunque de manera provisional⁶⁷.

La Iglesia antigua daba más importancia a la ley de Dios, que al Estado. Es decir, la relación Iglesia y Estado no estaba en discusión, no existía problema alguno, ya que, el Estado estaba subordinado a Dios. Esto hacía que la obediencia a Dios, estaba por encima de cualquier Estado⁶⁸. Pero este panorama o perspectiva de relación Dios-Estado, va cambiando desde la época moderna y agudizándose con la Ilustración, donde la reflexión acerca del Estado va tomando más fuerza e independencia con relación a Dios.

*“Hubo un tiempo en que la filosofía del Evangelio gobernaba los Estados. En aquella época la eficacia propia de la sabiduría cristiana y su virtud divina habían penetrado en las leyes, en las instituciones, en la moral de los pueblos, infiltrándose en todas las clases y relaciones de la sociedad” [León XIII. *Immortale Dei* n° 9]⁶⁹*

Esta premisa de la encíclica “*Immortale Dei*” de León XIII, afirma que la obediencia a Dios está por encima de cualquier Estado. Pero con el transcurrir de los años, los Estados se van tornando más seculares, es decir, el panorama Dios-Estado va cambiando. Es así, que el mismo Papa León XIII, en su mismo texto es enfático en lo siguiente: “*El poder civil tiene como fin próximo y principal el cuidado de las cosas temporales. El poder eclesiástico, en cambio, la adquisición de los bienes eternos*”⁷⁰. Esta proposición de la encíclica papal, incita a decir, que el Estado tiene la responsabilidad de cuidar de sus ciudadanos. Es su obligación velar por el pueblo a través de su legislación. Por otro lado, es obligación de los ciudadanos el reconocer la soberanía del Estado. El hecho de que los

⁶⁷ Cf. BONNARD, Pierre. *Evangelio según san Mateo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976. p. 481.

⁶⁸ Cf. LUZ, Ulrich. *El evangelio según san Mateo. Mt 18-25. Tom III*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003. p. 335.

⁶⁹ <http://www.vatican.va> [encíclicas- acceso 12/06/2015].

⁷⁰ *Ibid* [encíclicas- *Immortale Dei* n° 6].

ciudadanos reconozcan un Estado soberano, no quiere decir necesariamente, que estén por encima de Dios. Ante esto, podríamos decir que, no existe un distanciamiento, o antagonismo entre el César y Dios, es decir, entre la Iglesia y Estado⁷¹.

La Iglesia y el Estado tienen sus deberes particulares. Cada uno tiene sus propios derechos u obligaciones. El Estado tiene que garantizar la seguridad de sus ciudadanos, y la Iglesia tiene que pastorearlos. Es decir, el Estado y la Iglesia tienen su máxima obligación con el hombre. El bienestar del hombre es el fin último del Estado, así como el de la Iglesia. Para lograr ese bien del hombre, la Iglesia y el Estado deben tener un camino dialéctico, es decir, el Estado jamás deberá servirse de la Iglesia para lograr sus fines y la Iglesia tampoco podrá aprovecharse del Estado para efectuar su misión⁷².

2.3.2. Cada uno en su propio reino

Anteriormente mencionamos, que en este pasaje aparentemente existe un antagonismo entre Dios representado por la Iglesia, y el César representado por el Estado. Un distanciamiento entre Estado e Iglesia. Un alejamiento para no inmiscuirse entre los dos, es decir, el Estado no tiene nada que decir a la Iglesia y la Iglesia nada al Estado. Cada estamento en lo suyo, cada uno en su propio reino.

Pero si prestamos más atención al pasaje, vemos que los hebreos de aquel tiempo tienen una obligación con el César o con el Imperio Romano. Tienen que pagar un tributo, un impuesto, aunque ellos no estén de acuerdo, por otro lado, el pago del tributo es reconocer que hay un Estado al que ellos están sometidos. Ante esta disyuntiva acuden maliciosamente ante Jesús para comprometerle tanto con el Estado, como con las autoridades religiosas. Ya que, “*en la agitada atmosfera Judea de aquel entonces, cualquier palabra inoportuna bastaba para provocar la cólera de la multitud*”⁷³.

El fondo de esta pericope, no es el pago del impuesto o del tributo al César. El problema real, era que los fariseos y herodianos deseaban poner en conflicto a Jesús y que dijese algo comprometedor o peligroso, para poder así acusarlo. Jesús cae en la cuenta de la artimaña de sus enemigos, y los exulta de manera firme mencionándolos como hipócritas. Pide que le muestren la moneda del tributo, ya que, él no llevaba moneda

⁷¹ La Iglesia como representante de Dios.

⁷² La Iglesia tiene muchos centros educativos, como consecuencia de una falta de apoyo del Estado hacia la educación. No hay duda que, la Iglesia brinda buen servicio en ese campo, pero es un deber del Estado y no de la Iglesia.

⁷³ BONNARD, Pierre. *Evangelio según san Mateo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976. p. 479.

alguna. Cuando le muestran la moneda, prácticamente están respondiéndose ellos mismos la pregunta. Si la llevan en sus bolsos, es porque tienen la moneda para pagar el tributo, ya que, no es cualquier moneda, es la moneda del tributo⁷⁴.

La respuesta de Jesús no será nada satisfactoria para sus oyentes. Aparentemente no dice nada, no se involucra en una postura política, pero su respuesta dice mucho⁷⁵. Y es justamente, no mezclar lo del César [Estado], con lo de Dios [Iglesia], eso no quiere decir, que no tengan nada que decirse el uno con lo otro, esto es, que la Iglesia no guarde silencio ante el abuso político de un Estado y que el Estado también no calle el poder religioso de la Iglesia. Lo que implícitamente está detrás de esa respuesta es hacer o realizar una Iglesia que viva en armonía con el Estado, una dialéctica y una concordancia para que el beneficiado sea el pueblo⁷⁶. La Iglesia y el Estado, no pueden ser protagonistas y más aún cómplices para tiranizar un pueblo.

2.4. Dimensión política sobre la muerte de Jesús

Anteriormente mencionamos que Jesús al tener una cercanía y el convivir con un género que es socialmente excluido, está demostrando su preferencia política, ya que, por tener una opción que va en contra de un orden establecido, ya es una elección política. El estar en contra de la injusticia y de cualquier tipo de discriminación también es una actitud política y es justamente lo que hace Jesús. También hacíamos alusión que su mensaje no fue recibido con algarabía por todos sus coterráneos, especialmente por los grupos de poder, especialmente los fariseos y los saduceos⁷⁷.

Estos grupos tenían una pasividad política frente a la dominación romana, de un modo u otro, su interés mayor era mantener el *status quo* de su privilegiada condición

⁷⁴ Cf. Ibid. p. 481.

⁷⁵ Cf. MARTÍN DESCALZO, José Luis. *Vida y misterio de Jesús de Nazaret: II el mensaje*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987. p. 242.

⁷⁶ Cf. BELO, Fernando. *Lectura política del evangelio*. Buenos Aires: Ediciones la Aurora, 1975. p. 95.

⁷⁷ Cf. FERRARO, Benedito. A significação política da morte de Jesus a luz do Novo Testamento. *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol 46, fasc 144, p. 811-857, dezembro 1976. El autor realiza una síntesis sobre los grupos judíos existentes y predominantes de la época de Jesús. Según Ferraro, los Saduceos, la mayoría provenían de familias aristocráticas y eran ricos, normalmente evitaban el contacto con el pueblo y no tenían influencia alguna en la población. Colaboraban con el poder romano, para no perder su *status quo*, fueron fuertemente criticados por los fariseos y zelotas. Los fariseos, era el partido popular judío, por así llamarlo, pertenecían a la clase media, no se comprometían con los asuntos políticos, su preocupación central era la observancia y el cumplimiento de la ley. Tenían influencia en el pueblo, especialmente con los más pobres, tenían respeto y admiración. Los zelotes, intentaban por todos los medios implementar un reino teocrático y para ello se valían de acciones concretas, como la violencia, y el odio a los extranjeros, especialmente a los romanos. Por su motivación religiosa no tenían escrúpulos de asesinar, incluso a los mismos judíos que colaboraban con el poder dominador.

social. Cualquier revolución o cambio, sería una pérdida significativa para ellos [Mc 11, 15-19; Mc 11, 27-33]. La predicación de Jesús, para estos grupos es antipática y peligrosa, por ello, no dudan en intervenir de manera inmediata para salvaguardar sus intereses. En los evangelios, se puede apreciar que el confronto de Jesús con los grupos dirigentes se inicia desde el comienzo del ministerio de Jesús [Mc 2, 16; Mt 5, 20; Lc 5, 21; Jn 1, 19]⁷⁸. Jesús con su predicación y estilo de vida, genera escándalo y peligro, provocando así una reacción de vigilante por parte de las autoridades. No es gratuito que ante tal amenaza provocada por Jesús, el máximo líder sacerdotal exclamase: *vosotros no sabéis nada, ni caéis en la cuenta que os conviene que muera uno solo por el pueblo y no perezca toda la nación* [cf. Jn 11, 49-50]. Esta expresión mencionada por el líder religioso manifiesta la tensión existente de estos grupos de poder y Jesús, evidenciando así un conflicto político y social⁷⁹. Jesús es capturado, luego es procesado en el Sanedrín, ahí lo juzgan en el sentido religioso, por hacerse llamar el Hijo de Dios, el Mesías, su sentencia es la pena capital, pero no pueden hacerlo por ellos mismos, ya que estarían traspasando la ley romana que estaba por encima de ellos, solo la ley civil romana podía ejecutar tal sentencia de muerte. Por ello, acuden al procurador romano, Poncio Pilatos, para presentarlo con acusaciones de tensiones económicas, sociales, religiosas y políticas, es decir, como un rebelde político [cf. Mc 2,1-28; 7,1-23; 11,1-12,44; Lc 23,2-5; Mt 26,63; Jn 19,12-16; Hch 10,34-43]. Pilatos, acepta la acusación realizada hacia Jesús, [si no lo hace estaría contra el César], y lo condena como agitador político [cf. Mt 27, 37-38; Mc 15, 26-27; Lc 23, 33.38; Jn 19, 18-19].

La muerte de Jesús fue sin duda alguna un rechazo total a su mensaje por parte de las autoridades religiosas de su tiempo. Los evangelios nos demuestran que estos grupos de poder, no comprendieron su mensaje, al contrario, se sintieron amenazados y por ello, su rechazo total con un final despiadado, llegando así, a ser los protagonistas principales de la muerte de Jesús. La condena confirmada por Pilatos es la que nos da la dimensión política sobre la muerte de Jesús, ya que, es condenado y ejecutado por la ley civil romana como un revoltoso, es decir, por el poder político de su tiempo⁸⁰.

⁷⁸ Ibid. p. 825.

⁷⁹ Ibid. p. 841.

⁸⁰ Ibid. p. 855-856. También Cf. FERRARO, Benedito. Significado político-teológico da morte de Jesus. "Padeceu sob Poncio Pilatos, foi crucificado, morto e sepultado. *Vida Pastoral*, Vol 37, nº 186, p. 13-27, janeiro-fevereiro 1996.

2.5. Pablo y la autoridad civil. [Rom 13, 1-7]

Se ha escrito mucho sobre la figura de Pablo de Tarso. La vida del apóstol es tan agitada como su labor misionera. Pablo no puede pasar desapercibido, su personalidad produce simpatías como también antipatías⁸¹. Sus escritos o epístolas son muy conocidas, y hoy se sabe a ciencia cierta, cuales son de su autoría y cuales son atribuidas⁸². Entre los escritos que son considerados de su propia autoría se encuentra la “Carta a los Romanos”.

La epístola parece ser escrita entre el invierno de los años 57-58 d.C., en Grecia, en la ciudad de Corintio [±/30 años después de la muerte de Jesús]⁸³. Carta escrita sin conocer todavía a la comunidad cristiana de Roma, pero cuya comunidad ya tenía conocimiento del apóstol. Es decir, Pablo de Tarso no era extraño para los cristianos de Roma⁸⁴.

El apóstol fue un predicador incansable del cristianismo. Viajó casi por todos los rincones del Asia Menor llevando la Buena Nueva, hasta llegar por fin a la ciudad de Roma. Su trabajo misional no fue nada fácil, sus desavenencias con los judíos [cf. Hech 23], con Pedro [cf. Gal 2, 11-14], y los otros misioneros es evidente [cf. Hech 15, 36-40].

La “Carta a los Romanos” contiene 16 capítulos: introducción epistolar [1,-17], tres grandes discursos doctrinales [1, 18-4, 25; 5,1-8,39; 9,1-11-36], un discurso exhortatorio [12,1-15,13] y epílogo [15,14-16,27]. La perícopa que vamos a tratar Rom 13, 1-17, está dentro del discurso exhortatorio y es uno de los textos del apóstol más estudiado, tanto por San Agustín, Tomás de Aquino, Lutero, Karl Barth, Bultmann, entre otros⁸⁵.

Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que, quien se opone a la autoridad, se rebela contra el orden divino, y los rebeldes se atraerán sobre sí mismos la condenación. En efecto, los magistrados no son de temer cuando se obra el bien, sino cuando se obra el mal. ¿Quieres no temer la autoridad? Obra el bien, y obtendrás de ella elogios, pues es para ti un servidor de Dios para el bien. Pero, si obras el mal, teme: pues no en vano lleva espada: pues es un servidor de Dios para hacer

⁸¹ Cf. SÁNCHEZ BOSCH, Jordi. *Escritos Paulinos*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2009. p. 17.

⁸² Cf. Ibid. p. 15. “En siete de estos escritos (Romanos, Primera y Segunda Corintios, Gálatas, Filipenses, Primera Tesalonicenses, Filemón), la crítica es unánime en afirmar que son obra auténtica suya. Otros seis (Efesios, Colosenses, Segunda Tesalonicenses, Primera y Segunda a Timoteo, Tito) son atribuidos, en el peor de los casos, a profundos conocedores del apóstol. Sólo en la Carta a los Hebreos queda como cuestión abierta la de su cercanía al área paulina”.

⁸³ Ibid. p. 287.

⁸⁴ Ibid. p. 285.

⁸⁵ Ibid. p. 281.

justicia y castigar al que obra el mal. Por tanto, es preciso someterse, no sólo por temor al castigo, sino también en conciencia. Por eso precisamente pagáis los impuestos, porque son funcionarios de Dios, ocupados asiduamente en ese oficio. Dad a cada cual lo que se debe: a quien impuestos, impuestos; a quien tributo, tributo; a quien respeto, respeto; a quien honor, honor. [Rom 13, 1-7].

El apóstol Pablo aborda cuatro veces el tema político, pero solamente en Rom 13,1-7, es un poco más explícito, los tres textos restantes [1Cor 2, 6-8; 6, 1-11 y Fl 3,20], solo hace mención de ello⁸⁶. Está pericope paulina invita a cumplir la ley civil, la ley de Dios está por entendido que hay que cumplirla. Para Pablo la ley civil también es irrenunciable, no se la puede pasar por alto⁸⁷. Justamente así empieza este pasaje “*Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas*”. El momento que el apóstol invita a obedecer a las autoridades constituidas, está asumiendo que existe una ley a la que no hay que infringirla, y que dichas potestades pertenecen a un poder estatal, aunque las justifique que dicho poder provienen de Dios⁸⁸.

El sometimiento a las leyes estatales presupone la legitimidad de ellas. No pueden ser pasadas por alto, ellas regulan de cierta manera el orden estatal. No hay que ser rebeldes contra ella, ya que, ser insurgente ante ella también se es con Dios, porque todo es establecido por su poder⁸⁹.

Los magistrados o autoridades no son temibles por ser autoridad. Son temibles siempre y cuando la persona no obra bien. Esto es, si se obra bien, no hay nada que temer, pero si se obra mal, el miedo que ha de venir a causa del proceder erróneo. Es decir, habrá que aplicar la ley de acuerdo al caso. Esto lleva a que las leyes estatales actúan como servidoras de Dios, motivando siempre a la comunidad a la praxis del bien⁹⁰. Por ello, “*todo ciudadano está, por tanto, obligado a prestar sumisión y obediencia al gobierno*

⁸⁶ Cf. PESCE, Mauro. *As duas fases da pregação de Paulo: da evangelização à guia da comunidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p. 205.

⁸⁷ Cf. SÁNCHEZ BOSCH, Jordi. *Escritos Paulinos*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2009. p. 314.

⁸⁸ Cf. ULRICH, Wilckens. *La carta a los romanos: Rom 6-16. Vol II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992. p. 367.

⁸⁹ Ibid. p. 370.

⁹⁰ Ibid. p. 372.

*de facto, porque desobedeciendo sería desobediente a la autoridad nombrada por Dios, pecado que no quedaría impune*⁹¹.

La sumisión y obediencia debidas a tal gobierno son asunto de conciencia. Esto es, la forma de proceder del cristiano, no debe ser por causa del miedo a la autoridad. El actuar de buena manera, debe ser movido por la consciencia misma de hombre. De ahí que, el hombre por conciencia misma debe de proceder bien, independientemente exista o no, una autoridad⁹². Solo las personas de actitud deshonestas podrán encontrarse con autoridades sancionadoras.

Cuando el apóstol recomienda a los cristianos de Roma, que deben obedecer a las autoridades, no está absolutizando la obediencia general al Estado. El tema de fondo es la obediencia y no el Estado⁹³. La obediencia suprema es a Dios y no al Estado. Aquí estamos ante una teología política, por el hecho que las autoridades son servidores de Dios para el bien [cf. v 4]. *El deber de obediencia al gobierno es afirmado claramente como impuesto por Dios, y como tal es un precepto de la ley moral que cada ciudadano debe tener*⁹⁴.

Es un deber del cristiano cumplir con las obligaciones del Estado. Dar lo que le corresponde a cada estamento [al César lo que es del César]. Si hay que pagar impuestos, hay que pagarlos. Eso no quiere decir, que haya un conformismo o una sumisión al Estado, simplemente es una motivación para continuar y mantener el orden ya establecido⁹⁵. *San Pablo está hablando de las contribuciones en términos generales, no de ésta o aquélla en particular, que puede ser o no ser justa*⁹⁶.

Pablo no habla sobre el poder político del Estado en sí. Lo que hace, es dar orientaciones y cuál debe ser la actitud del cristiano ante el poder político del Estado⁹⁷. Motiva al cristiano a que actúe con consciencia crítica, y el cómo debe de proceder frente

⁹¹ ORCHARD, Bernard et al. *Verbum Dei: Comentario a la Sagrada Escritura. Tom IV. Nuevo Testamento-Hechos a Apocalipsis*. Barcelona: Editora Herder, 1959. p. 154.

⁹² Ibid.

⁹³ Cf. ULRICH, Wilckens. *La carta a los romanos: Rom 6-16. Vol II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992. p. 379.

⁹⁴ ORCHARD, Bernard et al. *Verbum Dei: Comentario a la Sagrada Escritura. Tom IV. Nuevo Testamento-Hechos a Apocalipsis*. Barcelona: Editora Herder, 1959. p. 156

⁹⁵ Cf. ULRICH, Wilckens. *La carta a los romanos: Rom 6-16. Vol II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992. p. 379.

⁹⁶ ORCHARD, Bernard et al. *Verbum Dei: Comentario a la Sagrada Escritura. Tom IV. Nuevo Testamento-Hechos a Apocalipsis*. Barcelona: Editora Herder, 1959. p. 156.

⁹⁷ Cf. PESCE, Mauro. *As duas fases da pregação de Paulo: da evangelização à guia da comunidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p. 228.

al Estado, ya que, para Paulo el aspecto político del Estado no es su prioridad, eso está en un segundo plano⁹⁸.

El final de esta pericope: “*Dad a cada cual lo que se debe: a quien impuestos, impuestos; a quien tributo, tributo; a quien respeto, respeto; a quien honor, honor*” [cf. Rom 13, 7], tiene una cierta relación con “*lo del César devolvédsele al César, y lo de Dios a Dios*” [cf. Mt 22, 21]. Jesús y Pablo reconocen que hay un Estado terreno. Más ellos abogan por el Estado celestial. De Dios proviene todo poder y todo reinado. Solo ante Dios el hombre tiene que someterse a plenitud, lo de Dios a Dios. No puede dudar de su palabra, porque de él proviene todo, es el rey eterno y omnipotente. Mientras que, en el reino terrestre [el Estado], desde la perspectiva de Pablo, el ciudadano puede estar y está sujeto a actuar desde una conciencia crítica, dar a cada cual lo que se debe.

Los Estados actuales son seculares, eso nos quiere decir, que no están al servicio de Dios, como antiguamente se creía. Pero si están al servicio del pueblo. Los Estados tienen la obligación de velar por el ciudadano, así como el ciudadano tiene que reconocer al Estado, y desde su conciencia crítica obrar de acuerdo a las leyes jurídicas estipuladas por aquel país al que pertenece⁹⁹. En la actualidad, una de las formas de reconocer al Estado, es por medio del pago de impuestos. Ahora bien, eso *no constituye, como en la época de Rom 13, un acto de reconocimiento del poder de los gobernantes, sino un acto de participación de todos los ciudadanos en la financiación de los servicios de la comunidad*¹⁰⁰. La colaboración y el respeto del ciudadano ante las leyes jurídicas o civiles de cada Estado, es fundamental para que haya un buen vivir en la comunidad.

2.6. Apocalipsis

El libro del Apocalipsis o el de la Revelación [cf. Ap 1,1], es un texto no tan fácil de leer, ya que, está lleno de imágenes y símbolos, propio del género literario apocalíptico del mundo judío¹⁰¹. Por ello, el [querer], interpretarlo literalmente, se estaría traicionado su verdadero sentido.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Cf. ULRICH, Wilckens. *La carta a los romanos: Rom 6-16. Vol II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992. p. 380.

¹⁰⁰ ORCHARD, Bernard et al. *Verbum Dei: Comentario a la Sagrada Escritura. Tom IV. Nuevo Testamento-Hechos a Apocalipsis*. Barcelona: Editora Herder, 1959. p. 154.

¹⁰¹ Cf. ARENS, Eduardo; DÍAZ MATEOS, Manuel. *O Apocalipse a força da esperança: estudo, leitura e comentario*. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 51.

El autor de este texto es atribuido al apóstol Juan, que en el texto se presenta por cuatro ocasiones simplemente como Juan y no como discípulo [cf. Ap 1, 1; 4; 9; y 22,8]. Es decir, tenemos su nombre pero su identidad no es clara, ya que, Juan era un nombre muy común por aquellas épocas¹⁰². Por otro lado, desde su inicio, aunque con algunas objeciones siempre se reconoció a este texto como obra del apóstol Juan¹⁰³. Sea quien haya sido este Juan, lo importante es que gozaba de autoridad en la Iglesia de Asia Menor a quienes es dedicado el texto¹⁰⁴.

Nuestro interés no está volcado sobre quien fue el enigmático autor, ni realizar un estudio exhaustivo de dicho libro, escrito a finales del siglo I. Nuestro objetivo está orientado a encontrar elementos de una Teología Política en dicho texto. Ya que, en el texto se puede apreciar un confronto entre el Estado dominante de aquella época, el Imperio Romano y la naciente Iglesia¹⁰⁵.

El confronto entre la naciente Iglesia y el Imperio Romano se debía a que Roma proclamó que en todo el Imperio se debía dar culto al emperador. Este culto imperial, era inaceptable para los cristianos, puesto que, al único a quien debían de dar culto era a Dios. Por ello, “*el Apocalipsis sería una obra de protesta y de condenación por desenmascarar la pretensión absurda de la religión del Imperio en divinizar al emperador*”¹⁰⁶.

2.6.1. Las Iglesias de Asia Menor

“*Juan a las siete Iglesias de Asia*” [Ap 1,4], así empieza, el saludo del autor del Apocalipsis. Más adelante en Ap 1,11 nos menciona los nombres de las Iglesias a las cuales escribía su texto. Las Iglesias son: Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadelfia y Laodicea. La tradición cuenta que la mayor parte de estas Iglesias fueron fundadas por Pablo¹⁰⁷. Por otro lado, Juan menciona solo a estas siete, quedando fuera, Mileto, Tróade o Colosas, que también tenían su importancia en aquella región. Por otra parte, las cartas a las siete Iglesias, dejan apreciar que el problema de fondo es la propia

¹⁰² Ibid. p. 69. También Cf. WIKENHAUSER, Alfred. *El Apocalipsis de san Juan*. Barcelona: Editorial Herder, 1969. p. 26.

¹⁰³ Cf. WIKENHAUSER, Alfred. *El Apocalipsis de san Juan*. Barcelona: Editorial Herder, 1969. p. 27.

¹⁰⁴ Ibid.

¹⁰⁵ Cf. ARENS, Eduardo; DÍAZ MATEOS, Manuel. *O Apocalipse a força da esperança: estudo, leitura e comentário*. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 71.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Cf. PIKAZA, Xavier. *Apocalipsis*. Salamanca: Editorial Verbo Divino, 1997. p. 55.

actitud de los cristianos ante el mundo, su falta de identidad y la debilidad ante las maravillas del mundo greco romano¹⁰⁸.

No cabe duda que el Imperio influyó en la debilidad o falta de identidad de los cristianos de estas Iglesias. Un caso en particular tiene que ver el culto al emperador, rito muy extendido en aquella región del Asia Menor. Es así que en:

“Pérgamo había un templo dedicado al César y por ende a Roma. En Éfeso existía un templo para Roma, Julio César y para Domiciano. Esmirna tenía un templo para Tiberio. En Sardes había templo para Augusto. Laodicea homenajeara a Domiciano. Pérgamo, Esmirna e Éfeso, recibieron el título de guardianes del templo [del culto Imperial], título de orgullo cívico”¹⁰⁹.

Ahora bien, estos templos no eran solo edificaciones donde se desarrollaba el culto imperial, también eran centros financieros, es decir, desempeñaban un papel importante en la economía de sus ciudades y regiones aledañas¹¹⁰. En Éfeso también existía un templo para Artemisa, el cual ejercía una labor muy importante en la economía de la región del Asia Menor¹¹¹.

2.6.2. Culto imperial

En el Imperio Romano, la forma para que todos conocieran a su emperador era a través del culto imperial. Este culto era de un modo u otro el adhesivo social que mantenía unidos a los pueblos del Imperio¹¹². Este culto nació como la supremacía de Roma hacia los pueblos conquistados, y una muestra de ello era la construcción de templos en honor a Roma y al emperador. Aunque Roma era tolerante al sincretismo religioso de su Imperio, el culto al emperador era una obligación en todo el Imperio, y se esperaba que todos los residentes del Imperio participasen del culto¹¹³.

En el caso de la provincia del Asia Menor, fue la elite que pidió permiso para homenajear de manera de culto al emperador. Una vez concedido el permiso muchas de sus ciudades competían entre sí, por poseer el mejor templo. Ya en el siglo I, en Asia Menor, el culto al emperador ya estaba muy establecido en cada una de las ciudades en

¹⁰⁸ Cf. ARENS, Eduardo; DÍAZ MATEOS, Manuel. *O Apocalipse a força da esperança: estudo, leitura e comentário*. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 98.

¹⁰⁹ HOWARD-BROOK, Wes; GWYTHYR, Anthony. *Desmascarando o imperialismo. Interpretação do Apocalipse ontem e hoje*. São Paulo: Edição Loyola /Paulus, 2003. p. 137-138.

¹¹⁰ Cf. Ibid. p. 138.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid. p. 136.

¹¹³ Ibid. p. 138.

las que se hace referencia a las cartas del apocalipsis¹¹⁴. Este culto imperial traería conflictos a la naciente Iglesia. Los cristianos sabían que este culto imperial era incómodo para su estilo de vida y por ende para su fe, ya que, no entraban en ese círculo o esquema de adoración al emperador. El estar fuera o rechazar el culto imperial era motivo de castigo, por el hecho que el emperador era la autoridad suprema, no había otro mayor que él, solo los dioses estaban por encima, y por ello era fácilmente equiparado con ellos¹¹⁵.

El culto al emperador no solo se efectuaba en los templos, también se realizaba en los centros cívicos más importantes, como las plazas, teatros, estadio, etc., donde existían incensarios para poder darle culto delante de las autoridades, también se le ofrecía sacrificios, como si fuese una divinidad¹¹⁶. En la provincia del Asia Menor, a partir del emperador Calígula el culto imperial pasó a ser una manifestación de lealtad al emperador, esa lealtad, por ende también era política¹¹⁷.

La naciente Iglesia primitiva, no entro en ese esquema de culto imperial. Y que al no pertenecer, y más aún el no participar en ese mundo de adoración al César, tenían que contenerse a las consecuencias por parte de las autoridades imperiales¹¹⁸. Una de las maneras “*para poder distinguir un cristiano fiel de un apóstata, le era obligado invocar dioses y hacer una ofrenda de vino e incienso a la estatua del emperador*”¹¹⁹. Los valores y costumbres que proponía el culto imperial eran incompatibles con el cristianismo, por ello el Apocalipsis, hace un llamado a la resistencia y fidelidad a Jesús, verdadero y único Hijo de Dios. Jesucristo será quien vencerá a la bestia [poder político, cf. Ap 13] y a la prostituta [poder económico, cf. Ap 17].

2.6.3. Finalidad del Apocalipsis

A finales del siglo I, el contexto no era tan favorable para la naciente Iglesia. Los cristianos son acusados y perseguidos de no dar culto al emperador. En otros casos son seducidos por la economía imperial, llegando a una frivolidad y apostasía con su fe, etc.,

¹¹⁴ Ibid. p. 136-137.

¹¹⁵ Cf. ARENS, Eduardo; DÍAZ MATEOS, Manuel. *O Apocalipse a força da esperança: estudo, leitura e comentário*. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 71-72.

¹¹⁶ Ibid. p. 75.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid. p. 102-103. El autor manifiesta que cuando los cristianos se recusaban a prestar culto al emperador de manera pública, era acusados de *Lex iulia maiestatis* [falta de respeto al emperador], y que si eran reincidentes podrían ser condenados a muerte.

¹¹⁹ ARENS, Eduardo; DÍAZ MATEOS, Manuel. *O Apocalipse a força da esperança: estudo, leitura e comentário*. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 75.

en ese entorno nada fácil para Iglesia primitiva nace el Apocalipsis de Juan¹²⁰. Texto que aparece como todos los demás escritos apocalípticos, esto es, en momentos de dificultad. Son momentos de crisis, y no solo de fe, también son dificultades culturales, políticas y económicas. El libro de Daniel, es un gran ejemplo, texto del Antiguo Testamento que fue escrito por el siglo II a.C., donde se relata la persecución de Antíoco IV al pueblo de Israel. “*La literatura apocalíptica surge como una visión alternativa de resistencia y de reivindicación, que les da razón de su fe y fidelidad a Dios y su rechazo a todo lo que sea anti-Dios*”¹²¹.

La finalidad del autor del Apocalipsis es, sin duda, dar valor a los cristianos de la Iglesia primitiva [del Asia Menor] a perseverar en su fe y en sus costumbres. Esto es, permanecer fieles al Cordero. Además, la hostilidad hacia los cristianos no surge de su propio seno, son problemas externos, que sacuden la armonía de la comunidad cristiana.

Por otro lado, el Apocalipsis, no hace un llamado o sugerencia para que los cristianos den la espalda al imperio Romano, y/o que vivan en una especie de gueto, nada de eso. La preocupación central del autor del Apocalipsis es con los cristianos y no con el Imperio. Pero no por ello deja de advertirles y de mostrarles de manera simbólica los peligros y las consecuencias que el Imperio ofrece de manera cautivante. El apocalipsis nos presenta de manera simbólica el fin del mundo de la injusticia y de la maldad [Imperio], y el surgimiento de un nuevo mundo de justicia y esperanza [el Reino de Dios].

Para el Apocalipsis jamás el emperador romano puede convertirse en mediador entre Dios y los hombres, y más aún, un ser divino. El César con la pretensión de ser dios, señor de lo absoluto, tiraniza la vida de muchos hombres del imperio, siendo afectados los más pobres. Ante esto, es evidente una teología política, porque el Apocalipsis desenmascara las pretensiones del Sacro Imperio que por medio de su emperador usa la fuerza de su poderío para lograr su fin de altivez suprema.

2.7. Síntesis

Los cuatro evangelios del Nuevo Testamento tienen el común denominador en llamar a Jesús como el Hijo de Dios, el Mesías. Tres de estos cuatro evangelios son sinópticos, tienen pasajes casi paralelos, pero aun así, nos muestran a un Jesús con sus propios

¹²⁰ Estos son solo unos aspectos del siglo primero en contra de la primitiva Iglesia cristiana, también no podemos limitar la aparición del Apocalipsis a estos hechos.

¹²¹ ARENS, Eduardo; DÍAZ MATEOS, Manuel. *O Apocalipse a força da esperança: estudo, leitura e comentário*. São Paulo: Edições Loyola, 2004. p. 93-94.

matices. Estos cuatro textos nos narran el bautismo de Jesús, y que, después de aquel acontecimiento, comenzó su misión de anunciar el Reino de Dios [cf. Mc 1, 15].

Su método de proclamar fue de pueblo en pueblo, acompañado de un reducido grupo de personas, doce, a quienes los llamó de discípulos. Con exactitud, no sé sabe qué tiempo tuvo su ministerio, dos, o tres años, incluso puede ser más, lo único cierto es que por orden de los magistrados, fue capturado, juzgado y de modo inmediato condenado a muerte en una cruz.

El reino de Dios que Jesús anunció o predicó, es el centro de su vida terrena. No es un proyecto o novedad pos-pascual. También no es solo una instrucción o una simple teoría proclamada por Jesús, por el contrario, es una actitud de vida, un comportamiento, una forma de ser. Por otro lado, el reino de Dios que proclamaba Jesús, no fue aceptado con alegría por todos los hebreos de su época, ya que, su mensaje y su vida, envolvía de nerviosismo y escepticismo a los magistrados de su tiempo.

El pueblo Israelita era un pueblo religioso y conocía su historia, su pasado. Ese pasado de libertad y de grandiosidad davídica estaba presente en el memorial de los Israelitas. Su esperanza era que Israel regrese a la libertad y que sea grande como lo fue en los tiempos de David y salir del yugo romano. Esa expectativa solo sería posible con la llegada del Mesías el cual, vendrá a instaurar el reino de Dios en Israel. Esta expectativa escatológica estaba en el ideal del pueblo hebreo, y Jesús como buen judío, creció con esta esperanza, de que vendrá aquel reino de Dios prometido.

El mensaje o la proclamación de Jesús, sobre el reino de Dios, no tiene ningún tinte político, mas su labor, su accionar si es político, y es por ello, que se sienten amenazados las autoridades religiosas y civiles de su entorno. Podríamos decir, que para Jesús el Reino de Dios es, ante todo, una perspectiva de cambio de la realidad y de solidaridad con los débiles.

Más adelante, en la pericope de Mateo [Mt 22, 15-22], mencionamos que puede dar la impresión de un antagonismo entre Dios [Iglesia], y el Cesar [Estado]. Pero que, si prestamos más atención al pasaje observamos que no existe tal rivalidad. La Iglesia y el Estado tienen sus deberes particulares. Cada uno tiene sus propios derechos u obligaciones. El Estado tiene que garantizar la seguridad de sus ciudadanos, y la Iglesia tiene que pastoréalos. Es decir, el Estado y la Iglesia tienen su obligación máxima con el hombre. La Iglesia y el Estado deben tener un camino dialectico esto es, el Estado jamás

deberá servirse de la Iglesia para lograr sus fines y la Iglesia tampoco podrá aprovecharse del Estado para efectuar su misión.

La respuesta de Jesús, de aquel pasaje bíblico, no es satisfactoria para sus oyentes. Aparentemente no dice nada, no se involucra en una postura política, pero su respuesta dice mucho. Y es justamente, no mezclar lo del César [Estado], con lo de Dios [Iglesia], eso no quiere decir, que no tengan nada que decirse el uno con lo otro, esto es, que la Iglesia no guarde silencio ante el abuso político de un Estado y que el Estado también no calle el poder religioso de la Iglesia. Tanto la Iglesia como el Estado, no pueden ser protagonistas, y más aún cómplices, para tiranizar un pueblo.

El texto paulino de Rom 13, 1-7, escrito de la propia mano de Pablo, es un pasaje donde el apóstol invita a cumplir la ley civil. Para Pablo la ley civil también es irrenunciable, no se la puede pasar por alto, ellas regulan de cierta manera el orden estatal. No hay que ser rebeldes contra ella, ya que, ser insurgente ante ella también se es con Dios, porque todo es establecido por su poder. De esta manera Pablo justifica que dicho poder de la ley civil provienen de Dios.

Las leyes estatales actúan como servidoras de Dios, motivando siempre a la comunidad a la praxis del bien. El actuar de buena manera, debe ser movido por la consciencia misma de hombre. De ahí que, el hombre por consciencia misma debe de proceder bien, independientemente exista o no, una autoridad. La obediencia debida a las leyes o autoridades son para Pablo asunto de consciencia crítica, esto es, la forma de proceder del cristiano siempre debe ser de razonamiento analítico.

El tema de fondo de Rom 13, 1-7, es la obediencia y no el Estado. La obediencia suprema es a Dios y no al Estado. Pablo no habla sobre el poder político del Estado en sí. Lo que hace, es dar orientaciones y cuál debe ser la actitud del cristiano ante el poder político del Estado. Por ello, motiva al cristiano a que actúe con consciencia crítica, y el cómo debe de proceder frente al Estado, ya que, para Paulo el aspecto político del Estado no es su prioridad, eso está en un segundo plano. Pablo reconoce que hay un Estado terreno, más él abogan por el Estado celestial. De Dios proviene todo poder y todo reinado. Solo ante Dios el hombre tiene que someterse a plenitud, lo de Dios a Dios. No puede dudar de su palabra, porque de él proviene todo, es el rey eterno y omnipotente. Mientras que, en el reino terrestre [el Estado], desde la perspectiva de Pablo, el ciudadano

puede estar y está sujeto a actuar desde una conciencia crítica, dar a cada cual lo que se debe.

En libro del Apocalipsis, mencionamos que, se puede apreciar un confronto entre el Estado dominante de aquella época, el Imperio Romano y la naciente Iglesia. El enfrentamiento entre la naciente Iglesia y el Imperio Romano se debía a que Roma proclamó que en todo el Imperio se debía dar culto al emperador, ya que este, era la autoridad suprema, no había otro mayor que él, solo los dioses estaban por encima, y por ello era fácilmente equiparado con ellos.

Este culto imperial, era inaceptable para los cristianos, puesto que, al único a quien debían de dar culto era a Dios. Por ello, el Apocalipsis sería una obra de protesta y de condenación por desenmascarar la pretensión absurda de la religión del Imperio en divinizar al emperador. Aunque Roma era tolerante al sincretismo religioso de su Imperio, el culto al emperador era una obligación en todo el Imperio, y se esperaba que todos los residentes del Imperio participasen del culto.

La naciente Iglesia primitiva, no entro en ese esquema de culto imperial. Al no pertenecer, y más aún el no participar en ese mundo de adoración al César tenían que contenerse a las consecuencias por parte de las autoridades imperiales. Los valores y costumbres que proponía el culto imperial eran incompatibles con el cristianismo, por ello el Apocalipsis, hace un llamado a la resistencia y fidelidad a Jesús, verdadero y único Hijo de Dios. Jesucristo será quien vencerá a la bestia [poder político, cf. Ap 13] y a la prostituta [poder económico, cf. Ap 17].

La finalidad del autor del Apocalipsis es, sin duda, dar valor a los cristianos de la Iglesia primitiva [del Asia Menor] a perseverar en su fe y en sus costumbres. Esto es, permanecer fieles al Cordero. La preocupación central del autor del Apocalipsis es con los cristianos y no con el Imperio. Pero no por ello deja de advertirles y de mostrarles de manera simbólica los peligros y las consecuencias que el Imperio ofrece de manera cautivante. El apocalipsis nos presenta de manera simbólica el fin del mundo de la injusticia y de la maldad [Imperio], y el surgimiento de un nuevo mundo de justicia y esperanza [el Reino de Dios]. Por otro lado, el Apocalipsis, no hace un llamado o sugerencia para que los cristianos den la espalda al imperio Romano, y/o que vivan en una especie de gueto, nada de eso, como ya lo mencionamos líneas arriba, la preocupación central del autor del Apocalipsis es con los cristianos y no con el Imperio.

2.8. Conclusión

La promesa de Dios con Abraham, el cual será padre de una muchedumbre de pueblos se ha cumplido. Los descendientes de Abraham se han convertido en un pueblo incontable. Pero lastimosamente viven en Egipto, en condición de esclavos. Es en ese contexto de esclavitud, cuando Yahvé mira el dolor de los israelitas, Yahvé toma la iniciativa y pone en marcha su plan de liberación salvífica para hacer de Israel un pueblo libre.

El Éxodo es la etapa fundante del pueblo de Israel. Cuando los hebreos abandonan Egipto no solo están dejando una condición de esclavos. También están embarcándose a un nuevo rumbo, donde tendrán que ir procurando nuevos desafíos como pueblo, tendrán que ir cambiando sus estructuras sociales, buscar y originar una nueva sociedad. Como pueblo libre, no puede repetir el sistema social al cual estaba sometido.

La constitución de un pueblo no es fácil, en el caso de Israel los 40 años que pasará en el desierto serán esenciales para forjarse como pueblo. Las leyes recibidas en el Sinaí, serán de mucha importancia para el pueblo hebreo. Estas leyes serán revolucionarias para con su tiempo. Son leyes dadas por el propio Dios, leyes que procuran una vida más armónica en beneficio de la comunidad. Quien realice una infracción contra ella, no estaría infringiendo solo la ley, también estaría actuando contra Yahvé. Ante todos los acontecimientos del pueblo de Israel, se puede observar una Teología Política, ya que, la organización del pueblo israelita en todo su sentido, es claramente instruido por Yahvé. Es decir, el naciente pueblo de Israel, como pueblo libre, tiene a Dios como el fundador y autor de su legislación y de su futuro. Fundación en la que Yahvé mismo tiene la iniciativa, ya que libera a Israel de Egipto, revela los términos de su Alianza y proclama a Israel como su pueblo.

Más adelante observamos que, el mesianismo también tiene su relevancia en las Sagradas Escrituras, ya que, connota una esperanza escatológica para con el futuro del pueblo de Israel. Especialmente cuando el pueblo de Israel está atravesando momentos de grandes conflictos.

El vocablo “*Mesías*” del hebreo “*mashiah*”, significa ungido. Esta unción designa al sujeto como rey. Este rey, el ungido, es el Mesías, el cual se tornaba intocable, ya que está protegido por el mismo Dios. El Mesías, como representante de Dios gobernara con sabiduría y con justicia, en grandeza y con poder. El anuncio mesiánico del Antiguo

Testamento, nos transporta de alguna manera al Mesías del cristianismo, es decir, a Jesús de Nazaret. Ya que, el profeta Zacarías anuncia que la venida del Mesías será humilde y victoriosa.

Por otro lado, el desengaño dinástico y la nueva esperanza en un Mesías personal, es una decepción y una expectativa política. La manifestación definitiva de Yahvé, no es solo una esperanza escatológica, también es un optimismo político, ya que, todos los profetas que anuncia la venida del Mesías, de un modo u otro, desean que el pueblo de Israel, vuelva a ser aquel reino grandioso, que en épocas pasadas lo fue con David. Este nuevo reino, este nuevo Israel, estará tutelado por el Mesías, esto es, un reino de justicia, de paz y de prosperidad. Es decir, el reino de Dios de acuerdo a su voluntad. Ante esta relevancia del mesianismo, observamos una Teología Política, por el hecho, de tener la convicción de que Dios es quien va a dirigir el reino través de un segundo, en este caso el Mesías.

En el Nuevo Testamento mencionamos otra esperanza escatológica, el reino de Dios, anunciado por Jesús. El reino de Dios, es el núcleo de la predicación de Jesús, es un misterio, porque se trata, sobre todo, de una nueva situación que procede de Dios, es una propuesta que el mismo Jesús anunció y predicó. Es el centro de su vida terrena. No es un proyecto o novedad pos-pascual, el reino de Dios, no es una instrucción o una teoría proclamada por Jesús, por el contrario, es una actitud de vida, un comportamiento, una forma de ser.

La predilección de Jesús hacia los pobres nos dice cuáles eran sus preferidos, pero no nos dice, que era el reino de Dios, y más aún, los evangelios tampoco lo especifican. Jesús como buen judío no es ajeno a la expectativa mesiánica, como buen israelita, creció con toda seguridad, con la expectativa de un Israel nuevo, de un Israel libre, ya que, todo Israel esperaba la venida del Mesías. Ese reino que también tiene de político, ya que, para los israelitas el anhelo político y el nacionalismo estaban dentro del reino de Dios.

Ahora bien, el anuncio y la enseñanza que Jesús realiza sobre el reino de Dios, a sus coterráneos, no tiene un discurso político. En todos los evangelios no se encuentra ninguna alocución política proferida por Jesús. Todo lo contrario, su anuncio es de reconciliación, de amor y de perdón. Podríamos decir, que para Jesús el Reino de Dios es, ante todo, una perspectiva de cambio de la realidad y de solidaridad con los débiles. Es un avisar del amor de Dios.

Jesús al tener una cercanía y el convivir con un género que es socialmente excluido, está demostrando su preferencia política, porque al tener una opción que va en contra de un orden establecido, ya es una elección política. El estar en contra de la injusticia y de cualquier tipo de discriminación también es una actitud política y es justamente lo que hace Jesús. En este aspecto, y de manera silenciosa y no tan silenciosa, Jesús es un revolucionario, porque con su coherencia de vida y su sensibilidad, acoge al pobre dándole el valor que ellos merecen. Haciéndolos saber y sentir, que ellos también son hijos de Dios. Todo el mensaje y el ministerio de Jesús, respondía y llenaba las carencias del pueblo humilde de Israel, los *anawin* se sentían aceptados, acogidos, y lo más importante, tenían un futuro en el reino de Dios, es así, que el mensaje de Jesús era para ellos una Buena Nueva, es decir, una Buena Noticia. Un evangelio.

El evangelio de Mateo nos presenta la pericope [Mt 22, 15-22], donde Jesús es consultado por los fariseos y los herodianos, con una de las preguntas más capciosas del Nuevo Testamento *¿es lícito pagar tributo al César o no?* Pregunta compleja para con su tiempo. La sorprendente respuesta de Jesús, *lo del César devolvédsele al César, y lo de Dios a Dios*, no será nada satisfactoria para sus oyentes. Aparentemente no dice nada, no se involucra en una postura política, pero su respuesta dice mucho. Y es justamente, no mezclar lo del César [Estado], con lo de Dios [Iglesia], eso no quiere decir, que no tengan nada que decirse el uno con el otro, esto es, que la Iglesia no guarde silencio ante el abuso político de un Estado y que el Estado también no calle el poder religioso de la Iglesia. Lo que implícitamente está detrás de esa respuesta es hacer o realizar una Iglesia que viva en armonía con el Estado, una dialéctica y una concordancia para que el beneficiado sea el pueblo. La Iglesia y el Estado, no pueden ser protagonistas y más aún cómplices para tiranizar un pueblo.

En los textos paulinos nos encontramos con la carta a los Romanos. Especialmente nos enfocamos en la pericope Rom 13, 1-7. Escrito considerado de la propia autoría del apóstol Pablo. Este escrito paulino invita a cumplir la ley civil. Para Pablo la ley civil también es irrenunciable, no se la puede pasar por alto. Las leyes estatales presupone la legitimidad de ellas. No pueden ser pasadas por alto, ellas regulan de cierta manera el orden estatal. No hay que ser rebeldes contra ella, ya que, ser insurgente ante ella también se es con Dios, porque todo es establecido por su poder. Pablo justifica que dichas potestades y leyes que pertenecen a un poder estatal, provienen de Dios. Las leyes estatales actúan como servidoras de Dios, motivando siempre a la comunidad a la praxis

del bien. El hombre [el cristiano], por conciencia misma debe de proceder bien, independientemente exista o no, una autoridad.

Es un deber del cristiano cumplir con las obligaciones del Estado. Dar lo que le corresponde a cada estamento [al César lo que es del César]. Si hay que pagar impuestos, hay que pagarlos. Eso no quiere decir, que haya un conformismo o una sumisión al Estado, simplemente es una motivación para continuar y mantener el orden. Pablo no habla sobre el poder político del Estado en sí, simplemente, da orientaciones de cómo debe ser la actitud del cristiano ante el poder político del Estado. Motiva al cristiano a que actúe con conciencia crítica, ya que, para Paulo el aspecto político del Estado no es su prioridad. Aquí también, podemos observar una teología política, por el hecho que las autoridades son servidores de Dios para el bien, ya que, el deber de obediencia al gobierno es afirmado claramente como impuesto por Dios, y como tal es un precepto de la ley moral que cada ciudadano debe tener.

En el libro del Apocalipsis se puede apreciar de una manera implícita un confronto entre el Estado dominante de aquella época, el Sacro Imperio Romano y la naciente Iglesia. Esto se debía a que, en todo el Imperio se debía dar culto al emperador. Este culto imperial, era inaceptable para los cristianos, puesto que, al único a quien debían de dar culto era a Dios.

En el Sacro Imperio Romano el emperador era la autoridad suprema, no había otro mayor que él, solo los dioses estaban por encima, y por ello era fácilmente equiparado con ellos. Por ello, se esperaba que todos los habitantes del Imperio participasen del culto. Este culto imperial traería conflictos a la naciente Iglesia. Los cristianos sabían que este culto imperial era incómodo para su estilo de vida y por ende para su fe, ya que, no entraban en ese círculo o esquema de adoración imperial. Por lo tanto, la naciente Iglesia primitiva, no entró en ese esquema de culto imperial, ya que, los valores y costumbres que proponía aquel culto eran incompatibles con el cristianismo, es por ello, que el Apocalipsis, hace un llamado a la resistencia y fidelidad a Jesús, verdadero y único Hijo de Dios. Este confronto implícito del Imperio romano con la naciente Iglesia, nos evidencia una teología política, ya que, el Apocalipsis desenmascara las pretensiones del Sacro Imperio que por medio de su emperador usa la fuerza de su poderío para lograr su fin de altivez suprema.

CAPITULO III

TEOLOGIA POLÍTICA EN AMERICA LATINA

Introducción

En este capítulo expondremos dos antecedentes históricos, que pueden ser considerados precedentes de una teología política en América Latina, para ello nos desplazaremos por el espacio y tiempo de manera sucinta, por los siglos XV-VI, época de Bartolomé de Las Casas y posteriormente al siglo XX periodo de actividad de Mons. Oscar Romero. Mediante la labor de estos dos grandes hombres, formularemos la presencia de una teología Política en América latina. Luego veremos la diferencia entre Teología de la Liberación y Teología política, y finalmente, cuál es el papel de la Iglesia frente a esta teología con el pueblo latino.

I. Antecedentes Históricos en Latinoamérica

Los antecedentes históricos de una teología política en América latina tiene su complejidad, ante esta dificultad abordaremos a grandes rasgos su presencia en la Iglesia latinoamericana y para ello plantearemos la labor de Bartolomé de las Casas y de Mons. Romero, hombres que ejercieron su compromiso en beneficio de los más excluidos, buscando políticas en beneficio para la comunidad.

1.1 Bartolomé de las Casas

Doce años más tarde de la llegada de Cristóbal Colón a tierras americanas, surge un defensor incansable de la comunidad indígena, Bartolomé de las Casas¹. La vida de este hombre se destaca por su brillante lucha en favor de los derechos de los indios, fue quien

¹ Cf. DUSSEL, Enrique. *Historia de la Iglesia en América latina: coloniaje y liberación 1492-1983*. p. 92. "Las Casas fue un clérigo encomendero que luego de leer un pasaje del AT [Ecle 34, 18-22]" tuvo una conversión, que lo llevó a la lucha incansable en defensa del indígena. También Cf. GUTIERREZ, Gustavo. *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993. p. 80-. El autor manifiesta que Las Casas también tuvo su conversión en una supuesta negación de la absolución de parte de su confesor Pedro de Córdova a quien estimaba mucho. Cf. FABIE, Antonio María. *Fray Bartolomé de Las Casas, vida y escritos. Obispo de Chiapas*. Tom I. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1879. p. 39-40.

caló con más profundidad la situación opresora a la que eran sometidos los pueblos indígenas de su época².

“Bartolomé une fe y lo que llamaríamos hoy análisis social de su época. Esta fue, sin duda, su fuerza y también la diferencia entre él y la gran mayoría de los que se ocuparon de cosas de Indias en España. La situación -tormentosa y conflictiva- que tiene ante sus ojos es un decisivo y apremiante motivo de su obra; más todavía, de su vida. Quienes no habían visto el maltrato y el desprecio de que eran víctimas los indios, los que no habían sufrido en carne propia la agresión de los poderosos de las Indias, aquellos que no habían contado muertos tenían otras prioridades en teología”³.

Bartolomé de Las Casas nace en Sevilla en el año de 1484, a la edad de nueve años tiene su primer contacto con los indígenas del nuevo mundo⁴. En el año de 1502 viaja hacia América, a la isla Española [Cuba], para hacerse cargo de la pequeña hacienda que su padre habría conseguido en aquella isla⁵. En los primeros ocho años de estadía en la española Las Casas fue sordo y ciego antes los acontecimientos de la isla, y más aún, en sus primeros años, combatió contra los indígenas para poder mantener la hacienda⁶.

Bartolomé era uno más de los encomenderos de la isla, según su propio testimonio, era humanitario y respetuoso con los indios que tenía a su cargo. Años más tarde se hace clérigo, siendo el primer sacerdote ordenado en el continente americano, pero era indiferente a su estado de sacerdote⁷. Después de una conversión deja la encomienda y por mediados de 1514 emprende su lucha en favor de los indios. En el año de 1522 ingresa a la Orden de los predicadores [padres Dominicos]⁸. Luego de permanecer en silencio dedicado al estudio y a su nueva vida monástica en el año de 1529 regresa nuevamente a su lucha utópica⁹.

Sus escritos nos demuestran que estuvo a la vanguardia de dicha lucha en favor del indígena. En el año de 1516, escribe uno de sus primeros textos “*Memorial de Remedios*”,

² Cf. GUTIERREZ, Gustavo. *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993. p. 23.

³ Cf. Ibid. p. 25.

⁴ Cf. Ibid. p. 132.

⁵ Cf. FABÍE, Antonio María. *Fray Bartolomé de Las Casas, vida y escritos. Obispo de Chiapas*. Tom I. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1879. p. 14-15.

⁶ Ibid. p. 18-19.

⁷ Cf. GUTIERREZ, Gustavo. *En busca de los pobre de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993. p. 80. También Cf. ORTEGA, Virgilio. *Bartolomé de Las Casas. Brevisima relación de la destrucción de las Indias*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1986. p.7.

⁸ Cf. ORTEGA, Virgilio. *Bartolomé de Las Casas. Brevisima relación de la destrucción de las Indias*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1986. p. 6-7.

⁹ Ibid. p. 9.

donde nos da a entender que el indio tiene derecho a ser libre¹⁰. En el año de 1518 escribe elabora el “*Nuevo Memorial de Remedios*”, texto defendido ante el mismo rey Carlos I¹¹. “*Historia de la Indias*” en 1522, donde relata la situación opresora por parte de los españoles y las discusiones mantenidas en la corte contra los que mantenían tal opresión. En 1542 escribe “*Brevísima relación de la destrucción de la Indias*”, donde recopila datos de toda América para dejar constancia del antes y después de la presencia española en los pueblos indígenas, en aquel texto relata una masacre a los indios. En el año de 1555 escribe “*Apologética historia sumaria*”, texto casi antropológico donde trata sobre las culturas y costumbres de los pueblos indígenas. La obra de Bartolomé de Las Casas es extensa, según Isacio Pérez, especialista lascasiano y perteneciente a la orden de los dominicos, estima que Las Casas escribió 369 libros, entre ellos memorias y cartas¹².

Las Casas, fue un luchador incansable, acudió ante la misma corte española para abogar por políticas de derecho en favor de los indígenas. Estando en Madrid fue nombrado clérigo procurador de los indios, luego entra en contacto con la corte del rey Carlos V y presenta un *Memorial* en defensa del indio ante el pleno *Consejo de Indias*¹³.

La lucha de en favor del indio que mantuvo Bartolomé de Las Casas tuvo un relativo éxito, gracias a su habilidad política en buscar alianzas¹⁴. “*Fue un momento importante en la vida de Las Casas signado por su notable influencia en la corte. No solo su opinión tuvo gran peso, en ese tiempo, en el nombramiento de obispos protectores de los indios [...]*”¹⁵.

Este triunfo fue parcial, porque después obtuvo una derrota política, ya que, las “*Leyes Nuevas*” otorgadas por Carlos V entre los años 1542-1543 motivó una reacción violenta por parte de los encomenderos en contra de Las Casas y del rey, llegando al

¹⁰ Cf. GUTIERREZ, Gustavo. *En busca de los pobre de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993. p. 125.

¹¹ Cf. ORTEGA, Virgilio. *Bartolomé de Las Casas. Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1986. p. 8.

¹² Cf. BORGUES, Pedro. *História de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas [siglos XV-XIX]. Vol I. Aspectos generales*. Madrid: BAE, 1992. p. 406.

¹³ Cf. BIDEGAIN DE URAN, Ana María. *Así actuaron los cristianos en la historia de América Latina: desde la edad media, hasta el siglo XVIII*. Tom 1. Bogotá: CIEC, 1985. p. 66.

¹⁴ Cf. ORTEGA, Virgilio. *Bartolomé de Las Casas. Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1986. p. 8.

¹⁵ GUTIERREZ, Gustavo. *En busca de los pobre de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993. p. 405.

triunfo por parte de los encomenderos, con la revocación de dicha ley. La desaprobación y descontento hacia dicha ley, fue especialmente la que hacía referencia a la herencia¹⁶.

La corona española no solo se sentía responsable por las nuevas tierras descubiertas, también por la evangelización de las tierras indias. Un vez que los españoles llegaron a las américas e informaron a su majestad sobre el descubrimiento, la tarea evangelizadora pasó a ser una iniciativa de la corona y directora e impulsora de toda acción misional americana¹⁷. “Carlos IV les advertía a los intendentes en 1803 que la primera acción de estas visitas ha de ser informarse si los indios son bien doctrinados y tienen toda la asistencia espiritual que se requiere”¹⁸

Esta concientización de la corona, la cual se sentía responsable por la evangelización del indígena fue una tarea ardua por la cual abogo justamente Las Casas, “nunca se ha sentido tan respaldado por Dios, como cuando hacia oír la verdad de las Indias a los reyes y a sus ministros”¹⁹. Fray Bartolomé de Las Casa haciendo uso de sus relaciones políticas con la corona, propuso cuatro tipos de reducciones para poder evangelizar y así poder proteger y defender a los naturales de las atrocidades implantadas por los españoles²⁰. En un texto más tardío [1567], denominado el “*Memorial anónimo de Yucay*”, se puede observar una censura hacia el rey Felipe II, si este retiraría el apoyo a las tareas evangelizadoras de los misioneros.

“Lo primero presupongo que su Majestad es obligado a sustentar esta tierra así en la doctrina como en la justicia, y que pecaría mortalmente si la desamparase, como se determinó en la Junta que se hizo, así por los letrados theologos como por juristas, año de cuarenta y dos”²¹.

El propio Bartolomé de Las Casas, también hace responsable de la evangelización amerindia al rey español, llamándolo el apóstol mayor, manifestando así, su importancia

¹⁶ Cf. Ibid. p. 404-405.

¹⁷ Cf. BORGUES, Pedro. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas [siglos XV-XIX]. Vol I. Aspectos generales*. Madrid: BAE, 1992. p. 423.

¹⁸ Ibid. p. 425.

¹⁹ BATAILLON, Marcel. *Estudio sobre Bartolomé de Las Casas*. Barcelona: Ediciones Península, 1976. p. 131.

²⁰ Cf. BORGUES, Pedro. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas [siglos XV-XIX]. Vol I. Aspectos generales*. Madrid: BAE, 1992. p. 545.

²¹ BATAILLON, Marcel. *Estudio sobre Bartolomé de Las Casas*. Barcelona: Ediciones Península, 1976. p. 346. El texto *Memorial anónimo de Yucay*, es un escrito antilascasiano. Según Marcel Bataillon, “*el probable autor sería el jesuita P. Jerónimo Ruiz del Portillo, primer provincial de la Compañía de Jesús en el Perú*”. p. 317-318.

ante la evangelización indígena, haciéndolo caer en la cuenta, que en las américas es el emperador sobre muchos reyes²².

1.1.2. La Teología Política implícita

Bartolomé de Las Casas desarrolla una teología que se inspira primeramente en las Sagradas Escrituras, y en los documentos de la Iglesia, como es el caso de la bula *inter caetera* de 1493²³. Para Las Casas la vida del indígena esta entre sus prioridades, lucha para que el natural sea libre y tratado con justicia. Su lucha lo hace desde y para la comunidad indígena, y para ello no duda en buscar y realizar estrategias políticas. Las alianzas políticas que Las Casas obtiene en la corona, son pactos, en que los beneficiados directos serán los indígenas de las américas. Las Casas hace uso de la política, pero lo hace en nombre de Dios, para paliar en alguna forma la opresión al indígena.

Toda su teología y trabajo está inspirado por el amor a Dios. El amor a Dios es el motor y el objetivo principal de su lucha. Dios fue el motivo a que Las Casas abriera los ojos ante las barbaries cometidas a la comunidad indígena. Fue el motor para que Las Casas denuncie y acuda hasta la misma corte a buscar y planificar tácticas políticas. Por amor a Dios, Las Casas veía en ellos, en los indios, a los pobres del evangelio²⁴. Es decir, Bartolomé de las Casas, desde las Sagradas Escrituras realiza una lectura crítica de su tiempo, ya que, la situación tormentosa y conflictiva que tiene ante sus ojos, no es compatible con el evangelio.

1.1.3. Sucesores

Bartolomé de Las Casas, no fue el único que abanderó esta causa, varios obispos se unieron a esta lucha en defensa del indígena. Esta unión de fuerzas, hizo que la Iglesia estuviese presente en aquellos campos de batalla donde su presencia liberadora fue

²² Cf. Ibid. p. 341.

²³ Cf. GUTIERREZ, Gustavo. *En busca de los pobre de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993. p. 113.

²⁴ Cf. Ibid. p. 442-443. También Cf. TAMAYO-ACOSTA, Juan José. Para comprender la Teología de la Liberación. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1989. p. 26. El autor manifiesta lo siguiente “*Bartolomé de Las Casas, la personalidad más relevante e influyente en la defensa de la causa indiana durante toda la primera mitad, y parte de la segunda del siglo XVI. Resulta difícil encontrar aunadas en una misma persona las múltiples facetas que convergen en Las Casas: político, teólogo, historiador, brillante polemista, misionero y obispo*”.

requerida. La figura de la Iglesia, en este sentido, no fue solo catequética, también fue de políticas en favor de la comunidad indígena²⁵.

“Los franciscanos de la Española se unirán a los dominicos para denunciar que los cristianos entran por la tierra así como lobos rabiosos entre los corderos mansos [...], rabiosos por dinero y llenos de otras pasiones, comenzaron a destruir la tierra [...]”²⁶.

El obispo de Nicaragua Antonio de Valdivieso, defensor y mártir por la causa indígena, en sus epístolas al rey, menciona que teme por su vida por infundir el respeto y la dignidad del aborígen, ya que, sus cartas hacia al rey eran consideradas sospechosas por comunicar tales noticias. Efectivamente, tal como lo temía el prelado, fue asesinado por un soldado descontento que había venido desde el Perú²⁷.

Esta correspondencia del Obispo nicaragüense con el rey de España, y la labor de Bartolomé de Las Casas, nos permite observar que la presencia de la Iglesia no solo se limitaba solo a lo doctrinal, sino que también en lo político. Los compromisos de estos hombres de la Iglesia colonial evidencian lo que podemos llamar antecedentes de una Teología Política, en tanto que sus compromisos y la realización de su tarea evangelizadora incidían directamente sobre la realidad social y concreta de las personas. Su labor no era solo asistencial y pastoral en favor del indígena, era de lucha y de políticas, de relaciones con el Consejo de Indias, para abogar y apaliar el des-humanismo hacia los indios. Entre los años de 1542-1543 el rey de España, promulgó las *Leyes Nuevas* en favor del indio, pero lastimosamente estas leyes que nunca fueron aplicadas por conspiración de los encomenderos²⁸. *“América Latina quedará marcada por este legalismo perfecto en teoría, y la injusticia y la inadecuación a la ley en los hechos”²⁹.*

²⁵ Cf. DUSSEL, Enrique. *Historia de la Iglesia en América latina: coloniaje y liberación 1492-1983*. Madrid: Mundo negro- Esquila misional, 1983. p. 95-96. Dussel nos ofrece una lista de Obispos que trabajaron en defensa de la comunidad indígena entre los años 1544-1568. A los cuales llama Padres de la Iglesia latinoamericana. Cf. BIDEGAIN DE URAN, Ana María. *Así actuaron los cristianos en la historia de América Latina: desde la edad media, hasta el siglo XVIII*. Tom 1. Bogotá: CIEC, 1985. p. 68. Cf. GUTIERREZ, Gustavo. *En busca de los pobre de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993. p. 22.

²⁶ Ibid. P.69. Hoy República de Santo Domingo.

²⁷ Ibid. p.98.

²⁸ Ibid. p.96. Cf. BIDEGAIN DE URAN, Ana María. *Así actuaron los cristianos en la historia de América Latina: desde la edad media, hasta el siglo XVIII*. Tom 1. Bogotá: CIEC, 1985. p. 69.

²⁹ DUSSEL, Enrique. *Historia de la Iglesia en América latina: coloniaje y liberación 1492-1983*. Madrid: Mundo negro- Esquila misional, 1983. p. 82.

La presencia de la Iglesia y su lucha por un trato más justo hacia el pobre y excluido, fue una constante en la Iglesia Latinoamérica a través de los siglos a seguir. Enrique Dussel filósofo e historiador argentino, divide la labor de la Iglesia latinoamericana en cinco etapas, y en todas ellas, la Iglesia no está ajena a la problemática política que se suscitó en aquellos contextos³⁰.

En la época emancipadora de los países latinos, se puede observar una mayor actividad política por parte de la Iglesia, junto con el Estado, sin dejar por ello, consecuencias tanto positivas como negativas para el cuerpo eclesial³¹.

“En todo el proceso de la Independencia la Iglesia interviene activamente, y esto hasta las Constituciones de la primera mitad del siglo XIX. Pero desde 1850, la Iglesia pierde casi absolutamente –de un modo real- todo poder político [...]”³².

La presencia liberadora de la Iglesia, en la etapa colonial y en las gestas libertadoras de los países latinos y en sus nuevas reformas de Estados nacientes, siempre será un tema controversial³³. Pero no podemos ignorar a nuestros Padres de la Iglesia latinoamericana como Enrique Dussel los llama a los primeros obispos que fueron difamados, perseguidos, expulsados y encarcelados por su defensa a los necesitados. En la fase Republicana, donde las naciones latinas ya están “formadas y constituidas”, la Iglesia seguirá manteniendo una presencia activa. En este ciclo, las nuevas Repúblicas atravesarán grandes desafíos políticos, económicos, culturales, etc., que cada vez se irán agudizando hasta llegar a tener gobiernos de facto y militares, donde la pobreza y la injusticia serán nuevamente las que campean.

³⁰ Cf. DUSEL, Enrique. *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Editora Estela, 1967. p. 53-70. El autor menciona las cinco etapas de lucha liberadora de la Iglesia antes de la época emancipadora latinoamericana, las cuales son: 1) Los primeros pasos (1493-1518). 2) Las misiones de la Nueva España y Perú. 3) Organización y el afianzamiento de la Iglesia (1552-1620). 4) Conflictos entre la Iglesia misionera y la civilización hispánica (s. XVII). 5) Decadencia Borbónica (1700-1808). También: Cf. PATIÑO FRANCO, José Uriel. *La Iglesia en América Latina. Una mirada histórica al proceso evangelizador eclesial en el continente de la esperanza. Siglos XV-XX*. Bogotá: San Pablo, 2002. p. 10-24. El autor divide las etapas de la Iglesia Latina en tres grandes bloques: 1) la primera etapa abarca los años 1492-1807. 2) la dependencia neo-colonial británica y norteamericana con relación al capitalismo industrial. 3) La Iglesia comienza a vivir una doble visión: por un tradicionalismo, y por otro, la liberación.

³¹Cf. BORGUES, Pedro. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas [siglos XV-XIX]. Vol I. Aspectos generales*. Madrid: BAE, 1992. p. 168-169. El autor manifiesta que la actitud de los pueblos va a ser variada, como también la de sus directores, tanto políticos como eclesiásticos. También Cf. DUSSEL, Enrique. *Historia de la Iglesia en América latina: coloniaje y liberación 1492-1983*. Madrid: Mundo Negro- Esquila Misional, 1983. p. 133-168.

³² DUSSEL, Enrique. *Historia de la Iglesia en América latina: coloniaje y liberación 1492-1983*. Madrid: Mundo negro- Esquila misional, 1983. p. 143.

³³ Cf. DUSSEL, Enrique. *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*. Barcelona: Editora Estela, 1967. p. 103-153.

Ante esta nueva ola de gobiernos de facto y de dictaduras militares, la Iglesia no podrá mantenerse en silencio, de su seno saldrán nuevas voces proféticas que denunciarán a la luz del evangelio las políticas opresoras de los gobiernos de turno. Profetas como Dom Hélder Cámara, Pedro Casaldáliga, Monseñor Proaño, etc., que tuvieron una presencia liberadora en sus respectivos campos de misión³⁴. Ellos combatieron en favor de una política de beneficio para con los pobres, sin desarraigarse del Evangelio. Dom Hélder es elocuente al decirnos:

*“Es imposible para nosotros aceptar la tesis de la “Iglesia de sacristía”, o cuidando solamente el culto o haciendo una evangelización volcada sólo hacia lo espiritual, hacia la eternidad [...]. ¿Cómo hacer una evangelización queriendo que el pueblo sufra con paciencia en esta vida, aguardando la recompensa del cielo, cuando esto sería transformar la religión en “opio del pueblo” como afirma de ella el marxismo?”*³⁵.

La presencia de estos hombres en sus diferentes contextos de la historia latina, siempre estuvo marcada por el Evangelio. Sus discursos y sus actos tienen inspiración evangélica, son más religiosos que políticos, pero no son ajenos a la realidad socio-política en sus respectivos contextos, es más, la enfrentan y lo denuncian desde el Evangelio si el Estado no vela por el bien común de los hombres, especialmente por los más necesitados³⁶.

1.2. Monseñor Romero

Una figura insigne dentro de esta lucha contra la opresión hacia el pobre y el marginalizado fue, sin duda alguna, Monseñor Oscar Arnulfo Romero, quien nació en la República de El Salvador, en el año de 1917. Tres años fueron suficientes, para entregarse en total favor hacia el pueblo salvadoreño, denunciando las nefastas políticas de Estado que desencadenaban el horror en aquel país centroamericano³⁷. *“Monseñor Romero dijo la verdad. Nos defendió a nosotros los pobres. Y por eso lo mataron”*³⁸.

³⁴ Cf. DUSSEL, Enrique. *Historia de la Iglesia en América latina: coloniaje y liberación 1492-1983*. Madrid: Mundo negro-Esquila misional, 1983. p. 140-145.

³⁵ CENTRO DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES. *La Iglesia en América Latina. Testimonios y documentos [1969-1973]*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1975. p. 642.

³⁶ Cf. METZ, Johann Baptist. *Dios y Tiempo: Nueva teología política*. Madrid: Editorial Trotta, 2002. p. 20. El autor dice: *“La Iglesia no vive “al margen de” o “por encima de”, esta realidad social, sino dentro de ella como institución de crítica social. Como institución, la Iglesia tiene en este mundo y frente a él una tarea de liberación crítica”*.

³⁷ Cf. SOBRINO, Jon et al. *La voz de los sin voz: la palabra viva de Monseñor Romero*. San salvador: UCA Editores, 1980. p. 13.

³⁸ SOBRINO, Jon. *Monseñor Romero: testigo de la verdad*. Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2012. p. 11-12.

Los indicios que presentaba Oscar Romero antes de ser nombrado Arzobispo contradicen su trabajo arzobispal. Monseñor Romero tenía la figura de un obispo tradicional, espiritualista, cercano a los poderosos del pueblo salvadoreño, por ello, no es nada desconcertante que el gobierno de turno promoviera y exigiera a la comunidad vaticana, el nombramiento de Romero como el nuevo Arzobispo de El Salvador, con el pretexto de apaliar las discrepancias existentes entre el clero y el Estado³⁹. La figura de Oscar Romero se prestaba para ello, es decir, era un pastor que no interfirió en los asuntos de la política salvadoreña la cual oprimía al pobre.

“Cuando desde Roma llega la noticia de que Monseñor Romero había sido elegido [...], el gobierno salvadoreño y la oligarquía echaron campanas al vuelo. Se trataba ciertamente de una gran victoria conservadora. Monseñor Romero era a todas luces el candidato ideal de las fuerzas derechistas en el poder. Tanto por su forma conciliadora de ser, como por su mentalidad claramente conservadora, como por ciertos vínculos con la oligarquía salvadoreña así como con sectores eclesiásticos tradicionalistas [concretamente, el Opus Dei], Monseñor Romero parecía representar el hombre ideal para devolver a la Iglesia a su redil, los curas a la sacristía, la doctrina católica a Trento y al Vaticano I”⁴⁰.

La situación socio-política de El Salvador era bastante tensa, en ese contexto muy complejo, en el año de 1977 Romero es nombrado Monseñor, donde las relaciones políticas y eclesiales están cada vez más debilitadas. Dentro del mismo clero había un descontento por tal nombramiento, ya que motivaba a pensar que Roma estaba más preocupada por las relaciones políticas que por la comunidad cristiana del pueblo salvadoreño⁴¹.

“La represión política, especialmente dirigida contra obreros y campesinos, no era algo nuevo en El Salvador. Desde 1932 el pueblo salvadoreño se había acostumbrado a pagar con su sangre la cuota de violencia necesaria para mantener un sistema de explotación casi feudal”⁴².

La represión política no era solamente contra los pobre y los campesinos, fue también con aquellos que los defendían, la Iglesia era una de ellas y Monseñor Romero más tarde sería su líder y su profeta. Según Jon Sobrino, la figura de Monseñor Romero en El Salvador es la de un verdadero profeta, pero no al estilo generalizado que el mundo conoce como profeta, sino al estilo mismo de los grandes profetas bíblicos⁴³.

³⁹ Cf. Ibid. El Gobierno estaba en manos del General Molina.

⁴⁰ Ibid. p. 16.

⁴¹ Cf. Ibid. p. 17.

⁴² Ibid. p. 15.

⁴³ Cf. SOBRINO, Jon. *Monseñor Romero: testigo de la verdad*. Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2012. p. 141-142.

1.2.1. El profeta

Sobrino mira desde tres puntos la acción profética de Romero: a) la dimensión histórica; b) la dimensión teológica; y c) la dimensión escatológica⁴⁴.

a. **Dimensión histórica:** el profeta proclama la voluntad de Dios desde la historia del pueblo, esa historia está inmersa en un contexto determinado donde lo político, económico, religioso, etc., hacen parte de ella. Dios se hace presente en el hoy, en la historia por medio de su palabra. En este aspecto Romero fue la voz de Dios para el pueblo salvadoreño. Al profeta Romero le mueve la voluntad de Dios.

“Quiero ratificar que mis predicaciones no son políticas; son predicaciones que naturalmente tocan la política, tocan la realidad del pueblo, pero para iluminarlas y decirles qué es lo que Dios quiere y que es lo que Dios no quiere, [21 de enero de 1979]”⁴⁵.

En este sentido podemos hacer una pequeña analogía entre Monseñor Romero y el profeta Jeremías. Los dos son politólogos por excelencia, saben discernir los signos de los tiempos, a la luz de Yahveh. Dios es quien les guía y se dejan guiar, para ellos la voluntad de Dios es lo primero. Si hacen mención a lo político es porque no están ajenos a la realidad, a la historia, y desde ahí su misión será decir lo que Dios les manda.

b. **Dimensión teológica:** la palabra de Dios es la última palabra, es imanipulable, no es partidista, es llena de verdad y la verdad no se falsifica, siempre está a favor de los pobres y oprimidos. Romero lo entendió y vivió así.

“Esto es lo terrible de la sociedad. Sociedad que rechaza la palabra del Evangelio cuando no está de acuerdo con sus egoísmos, cuando no está de acuerdo con sus injusticias. Entonces surge el montón de preguntas: “¿y de dónde le viene a éste la sabiduría?”, “¿quién lo está manejando?”. “Eso no es de él”. Y todas esas acusaciones que se quedan en el rechazo [8 de julio de 1979]”⁴⁶.

c. **Dimensión escatológica:** los profetas de Israel siempre terminaron mal. Unos fueron perseguidos, difamados, ultrajados, encarcelados, etc., Juan el bautista fue asesinado y el mismo Jesús también lo fue. Pero todos ellos con un denominador en común, portadores de la palabra de Dios. Romero también lo vivió y murió así. Fue asesinado.

⁴⁴ Cf. Ibid. p. 142-143.

⁴⁵ Ibid. p. 144.

⁴⁶ Ibid. p. 192.

“A la Iglesia se la persigue porque predica la justicia” [9 de diciembre de 1979], “porque no quiere ser indiferente ni cómplice de la situación de pecado y de violencia estructural que existe en nuestro país” [24 de junio de 1979], “porque estorba” [23 de septiembre de 1979]”⁴⁷.

La presencia de Mons. Romero en El Salvador fue la de un verdadero profeta, Ignacio Ellacuría comentó lo siguiente: *“Con Monseñor Romero Dios pasó por El Salvador”*⁴⁸. Si Dios pasó por El Salvador, entonces se encontró con un pueblo totalmente tiranizado por una política opresora. Es ahí donde Monseñor Romero, movido por Dios se manifiesta como un verdadero profeta.

1.2.2. Reflexión de una teología política implícita en Monseñor Romero

La teología política implícita en la labor de Monseñor Romero la podemos encontrar en su reflexión teológica, es decir, desde las Sagradas Escrituras, en especial el Evangelio será la fuente y la base, para leer la realidad y realizar su denuncia ante los abusos de un poder político opresor.

Romero no hace uso de la política como Las Casas, los tiempos han cambiado, hay una diferencia de casi 500 años entre ellos, pero la opresión y la injusticia hacia el pobre es igual. Monseñor tiene preferencia por los pobres, por los marginados, a ellos les predica, de manera personal, comunitaria e incluso de manera trascendente, la misericordia y el amor de Dios.

Romero no tiene interés en la política, pero la denuncia, y al denunciar esa política absolutista, está haciendo política, como Monseñor mismo lo dijo en una de sus homilías: *“mis predicaciones no son políticas; son predicaciones que naturalmente tocan la política, tocan la realidad del pueblo, pero para iluminarlas y decirles qué es lo que Dios quiere y que es lo que Dios no quiere”*⁴⁹.

Monseñor Romero fue y es un verdadero apóstol de la Iglesia contemporánea, un profeta que nos recuerda la vitalidad del evangelio en nuestro mundo. Evangelio que se encarna en la realidad, y en la historia de nuestro continente latinoamericano. Es así que,

⁴⁷ Ibid. p. 202.

⁴⁸ Ibid. p. 34. Ignacio Ellacuría, jesuita rector de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de El Salvador, quien sería asesinado junto a otros compañeros jesuitas el 16 de noviembre de 1989.

⁴⁹ SOBRINO, Jon. *Monseñor Romero: testigo de la verdad*. Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2012. p. 144.

Romero desde el evangelio realiza su teología política implícita en favor del reino de Dios, porque para él, el reino de Dios no debe ser una teoría, sino una realidad, y esa realidad tiene una historia, un contexto, un pueblo.

El 2 de febrero del año de 1980, en la Universidad de Lovaina, Bélgica, Romero realiza un discurso, por motivo del Doctorado Honoris Causa que dicha Universidad confirió al prelado salvadoreño. En aquella alocución, menciona que *“mi aporte consistirá en poner carne concreta [...], a la propia situación de un pequeño país latinoamericano [...]”*⁵⁰. Esto nos indica que Mons. Romero era consciente de la situación de conflicto entre su Iglesia y la política salvadoreña. Su reflexión teológica no era ajena a los problemas socio-políticos de su país. Su teología estaba encarnada en la realidad, la cual, se desarrollaba desde de la práctica con su incidencia política⁵¹. Esto es, su pensamiento teológico y político no es especulativo, es real, se mueve desde la experiencia, desde la práctica misma⁵². Su fe, despierta su dimensión política para ser la voz de los sin voz.

*“La dimensión política de la fe se descubre, y se la descubre correctamente más bien en una práctica concreta al servicio de los pobres. La fe es la que impulsa en un primer momento a encarnarse en el mundo socio-político de los pobres y a animar los procesos liberadores, que también son socio-políticos”*⁵³

Monseñor Romero, en su reflexión teológica política, nos brinda tres aspectos importantes que debemos considerar para comprender su vida y su misión. Primero: Leer la realidad: Romero supo leer la realidad sin tapujos. Segundo: Experiencia cristiana: Monseñor Romero tenía una fuerte experiencia cristiana, y por último: Incidencia política: desde el evangelio, animó y despertó a su pueblo a la realidad⁵⁴.

En líneas anteriores mencionamos que Mons. Romero no hacia política. Pero no, por ello, estaba desconectado de la realidad política de su país. Al contrario, la conocía muy bien, vivía inserto en el proceso socio-político de su pueblo, y desde ahí, realizaba su

⁵⁰ ROMERO, Oscar Arnulfo. *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Oscar Arnulfo Romero*. El Salvador: UCA Editores. 1986. p. 185.

⁵¹ Cf. ESPEJA, Jesús. La Iglesia y la política. Reflexión teológica de Mons. Oscar Arnulfo Romero. *Ciencia Tomista*, Salamanca, vol 62, n° 355, p. 4 [242], may-agos.1981.

⁵² *Ibid.* p. 22 [260].

⁵³ ROMERO, Oscar Arnulfo. *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Oscar Arnulfo Romero*. El Salvador: UCA Editores. 1986. p. 192.

⁵⁴ Cf. ESPEJA, Jesús. La Iglesia y la política. Reflexión teológica de Mons. Oscar Arnulfo Romero. *Ciencia Tomista*, Salamanca, vol 62, n° 355, p. 1 [239]- 38 [276], may-agos. 1981.

denuncia evangélica a aquella política intolerante. Romero sabe que la Iglesia no puede ser indiferente, y que no puede ser cómplice de aquella tiranía con su silencio⁵⁵. Por ello, su conocimiento de la realidad socio-política, es vital para denunciar aquella política opresora.

Romero menciona que *“la Iglesia vive en el mundo de lo político y que se realiza como Iglesia también a través de lo político”*⁵⁶. Es decir, Mons. Romero conoce muy bien la dimensión política de la Iglesia ante la comunidad. Por ello, apela por una política que de veras camine por el bienestar del pueblo y su pedido no es por hacer política, sino por su convicción evangélica, de que el reino de Dios se manifiesta en la comunidad humana⁵⁷.

1.3. Síntesis

De acuerdo con lo expuesto, los antecedentes de una Teología Política en América Latina se la puede observar desde la perspectiva de estos dos grandes hombres. Las Casas, apenas 14 años más tarde del descubrimiento de América comienza su lucha incansable en defensa de la comunidad indígena, comunidad totalmente oprimida e indefensa, y que, para ello no escatimará en buscar alianzas políticas en la corte española.

Monseñor Romero, el contemporáneo, se enfrentará sin temor alguno a los poderes de un Estado, que no mide fuerzas para silenciar la voz de los sin voz. Un Estado que ejerce una política opresora para con el pueblo pobre, ante esta disyuntiva Monseñor Romero será la voz del pueblo que no tardará en ser silenciada. Romero no hacia política, pero la conocía muy bien, vivía inserto en el proceso socio-político de su pueblo, y desde ahí, realizaba su denuncia evangélica, sabe que la Iglesia no puede ser indiferente, y que no puede ser cómplice de aquella tiranía con su silencio. Es decir, Mons. Romero conoce muy bien la dimensión política que la Iglesia tiene ante la comunidad. Por ello, apela por una política que camine de veras por el bienestar del pueblo y su pedido no es por hacer política, sino por su convicción evangélica.

⁵⁵ Cf. LIBANIO, João Batista. *Evangelização e libertação. Reflexões aplicadas a vida religiosa*. Petrópolis: Editora Vozes, 1976. p. 151. Libanio manifiesta que la gran tentación de la Iglesia es guardar silencio, cuando debe de hablar.

⁵⁶ ROMERO, Oscar Arnulfo. *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Oscar Arnulfo Romero*. El Salvador: UCA Editores. 1986. p. 189.

⁵⁷ Cf. ESPEJA, Jesús. La Iglesia y la política. Reflexión teológica de Mons. Oscar Arnulfo Romero. *Ciencia Tomista*, Salamanca, vol 62, n° 355, p. 15 [253]-33 [271], may-agos. 981.

La labor realizada por estos dos hombres, podemos constatar, que la teología política ha estado presente de manera implícita en Latinoamérica. Quizá por ello mismo se hace difícil en reconocerla como tal, pero su reflexión de tener y hacer una teología con un razonamiento político inspirada en el Evangelio, es síntoma de su presencia⁵⁸.

Mencionamos que no podemos omitir la presencia liberadora de la Iglesia, en la etapa colonial y en las gestas libertadoras de los países latinos y en sus nuevas reformas de Estados nacientes, aunque esto sea un tema controversial⁵⁹. Imposible ignorar a nuestros Padres de la Iglesia latinoamericana, como Enrique Dussel los llama a los primeros obispos que fueron difamados, perseguidos, expulsados y encarcelados por su defensa de los pobres. Inasequible relegar a figuras contemporáneas como Dom Hélder Câmara, Pedro Casaldáliga, Monseñor Proaño, etc., que tuvieron una presencia liberadora en sus respectivos campos de misión. La presencia de estos hombres en sus diferentes contextos de la historia latina, siempre estuvo marcada por el Evangelio. Sus discursos y sus actos tienen inspiración evangélica, son más religiosos que políticos, pero no estaban ajenos a la realidad socio-política de sus respectivos momentos, es más, la enfrentan y la denuncian si el Estado no vela por el bien común de los hombres⁶⁰. Todos ellos, combatieron con fervor y en favor de una política de beneficio para con los pobres, sin desarraigarse de su fuente primaria, el Evangelio.

II. Teología Política o Teología de la Liberación

Introducción

Una vez que hemos mencionado la presencia de la teología política en la comunidad latinoamericana, será pertinente esclarecer la diferencia que existe con relación a la

⁵⁸ Cf. GARCIA RUBIO, Alfonso. *Telogia da liberação: política ou profetismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1983. p. 83. El autor manifiesta que en “*América Latina, iniciaram-se no campo da reflexão pastoral e da preocupação pela problemática social, passando logo ao terreno político, constituindo-se assim uma teologia política latino-americana com características próprias*”. También Cf. SEGUNDO, Juan Luis. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1975. p. 88. Segundo manifiesta que “*toda teología es política, incluso la que no habla o no hace mención de la política, ya que es imposible evitarla*”.

⁵⁹ Cf. DUSSEL, Enrique. *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*. Barcelona: Editora Estela, 1967. p. 103-153.

⁶⁰ Cf. METZ, Johann Baptist. *Dios y Tiempo: Nueva teología política*. Madrid: Editorial Trotta, 2002. p. 20. El autor dice: “*La Iglesia no vive “al margen de” o “por encima de”, esta realidad social, sino dentro de ella como institución de crítica social. Como institución, la Iglesia tiene en este mundo y frente a él una tarea de liberación crítica*”.

teología de la liberación. Es de conocimiento que la Teología Política, nace en Europa y la Teología de la Liberación en América latina, dos continentes distintos, con realidades diferentes, pero con un mismo objetivo: encontrar y hacer en lo posible la voluntad de Dios en este mundo. Metz es elocuente al mencionar que “*Ambas teologías se caracterizan por su especial sensibilidad hacia la teodicea*”⁶¹.

2.1. Surgimiento de la Teología de Liberación

La Teología de Liberación nace en Latinoamérica en medio de un contexto convulsionado. En la década de los años 60-70 la mayoría de los países latinos están políticamente sujetos a un régimen dictatorial. La pobreza y la desigualdad económica campean. Los ricos son más ricos y los pobres son más pobres. En aquella época, se establecen economías desarrollistas que terminan en grandes fracasos, lo que generó economías dependientes de los principales centros de poder⁶².

En este complejo contexto, un grupo de teólogos comienzan a realizar una reflexión teológica en la que un punto importante es el papel de la Iglesia en las circunstancias de aquel entonces. Es así que, aparecen grandes figuras como Hugo Assmann, Rubem Alves [Brasil], Juan Luis Segundo [Uruguay], Gustavo Gutiérrez [Perú], etc.

Según Enrique Dussel, el año de fundación de la Teología de la Liberación es en 1968 con la tesis doctoral de Rubem Alves, titulada en inglés: “*Towards a Theology of Liberation*” [Hacia una Teología de la Liberación]. Más tarde en el año 1971 el sacerdote y teólogo peruano Gustavo Gutiérrez publica un libro titulado “*Teología de la Liberación: Perspectivas*”. Esta obra de Gutiérrez será el primer libro donde se realiza una sistematización de la teología de liberación, considerándolo así, el padre de dicha teología⁶³.

⁶¹ METZ, Johann Baptist. *Teología europea y teología de la liberación*. In: José Comblin et al. *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid: Trota, 1993. p. 263.

⁶² Cf. TAMAYO-ACOSTA, *Teología de la Liberación*. Navarra: Verbo Divino, 1991.p. 30-33. También Cf. CODINA, Víctor. *Para comprender la eclesiología desde América Latina*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2008. p. 154. El autor manifiesta lo siguiente “*La teoría desarrollista, elaborada sobre todo desde el Primer Mundo desarrollado, afirmaba que el problema de América Latina era simplemente la falta de desarrollo, y que si los países subdesarrollados se desarrollaran, pronto igualarían a los países ricos y desarrollados del Norte. Según esta teoría, el Primer Mundo no tiene ninguna responsabilidad en el subdesarrollo del Tercer Mundo. Pero a pesar de los esfuerzos por el desarrollo, la distancia entre países desarrollados y subdesarrollados, con el tiempo, crece cada día más*”.

⁶³ Cf. SUNG, Jung Mo. *Teología e economía: repensando a teología da libertação e utopias*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 67. También Cf. TAMAYO-ACOSTA, *Teología de la Liberación*. Navarra: Verbo Divino, 1991.p. 56. También Cf. PINHEIRO, Jorge. *Teología e Política. Paul Tillich, Enrique Dussel e a*

Esta nueva y naciente teología Latinoamérica marcará el inicio de un modo nuevo de hacer teología en la Iglesia sudamericana, llegando a ser sospechosa por las autoridades civiles y eclesiales.

2.1.1. Énfasis de la teología de la liberación

La teología de la liberación lucha por la libertad del hombre desde varios frentes, y uno de ellos es desde la política. Eso no quiere decir, que tenga una ideología política, simplemente nos quiere decir, que no es indiferente a ella⁶⁴.

“[...] la teología de la liberación no es una teología regional, sino una teología de lo total, no es una teología de lo político, sino que es una teología del reino de Dios. Ciertamente, tiene una clara vocación política, pues político es pretender la liberación no solo de las personas, sino de los pueblos; no solo de las opresiones psicológicas, sino también de las socio-históricas”⁶⁵.

En esta perspectiva Ellacuría nos manifiesta que la Teología de la liberación, tiene una hermenéutica permanente con la política y no solamente con ella, sino con todos los temas de la misma teología. Leonardo Boff menciona lo siguiente:

“[...] la teología de la liberación, como cualquier otra teología habla de Dios, de la Santísima Trinidad, de Cristo, del Espíritu, de la gracia, del pecado, de la Iglesia y de todos los demás de la teología; aquí no reside su especificidad ni originalidad; ella habla de todos los temas desde la perspectiva del oprimido que desea la liberación. Leer la historia a partir de los pobres [...]”⁶⁶.

La teología de la liberación tiene una opción preferencial por los pobres, los marginados y desamparados, serán ellos, los que inspiran el camino de esta teología a la luz del Evangelio⁶⁷. Gustavo Gutiérrez manifiesta:

“La reflexión teológica sería entonces, necesariamente una crítica de la sociedad y de la Iglesia, en tanto que convocadas e interpeladas por la

experiência brasileira. São Paulo: Fonte editorial, 2006. p. 158-170. El autor manifiesta que la Teología de la Liberación adquirió derecho de ciudadanía a partir del concilio latino-americano de Medellín.

⁶⁴ Cf. BOFF, Clodovis. *Teoría del método [versión didáctica]*. México: Ediciones Dabar, 2001. p. 157. El autor manifiesta que: “La teología de la liberación es una teología que se propone enfrentar una de las mayores cuestiones planteadas a la fe en la actualidad: la “cuestión social”, más exactamente la liberación de las masas respecto de sus más grandes opresores sociales [...], y la ocupara todavía probable e infelizmente bastante tiempo”.

⁶⁵ ELLACURÍA, Ignacio. *Escritos políticos: veinte años de historia en El Salvador [1969-1989] Tom I*. San Salvador: UCA Editores, 1991. p. 304.

⁶⁶ BOFF, Leonardo. *La originalidad de la teología de la liberación*. In: *Teología y liberación: ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas, 1989. p. 135.

⁶⁷ Cf. LIBANIO, João Batista. *La Iglesia desde el Vaticano II hasta el nuevo milenio*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2004. p. 105. También Cf. BOFF, Clodovis. *Teoría del método [versión didáctica]*. México: Ediciones Dabar, 2001. p. 157. Boff manifiesta que “la originalidad de la Teología de la Liberación es “radical”, en el sentido de residir en la raíz de su método: el compromiso concreto con el pobre real, compromiso vivido espiritualmente como un ver a Dios en el pobre y al pobre en Dios”.

Palabra de Dios; una teoría crítica, a la luz de la fe, animada por una intención práctica e indisolublemente unida, por consiguiente, a la praxis histórica”⁶⁸.

La teología de la liberación tendrá un papel fundamental en su quehacer teológico. Su modo de proceder será desde las ciencias sociales, que le permitirá hacer una lectura crítica del contexto en que se encuentra, un análisis de la realidad interpelada siempre desde el evangelio y animada a una praxis, para así, no quedar solo en lo teórico. La observación a la realidad, es decir, la interpretación de los signos de los tiempos, es fundamental para esta teología. Juan Luis Segundo es elocuente al decir: “*Hablar de una teología de la liberación es buscar una respuesta al interrogante: ¿qué relación hay entre la salvación y el proceso histórico de liberación del hombre?*”⁶⁹.

La libertad del hombre se da en un contexto histórico determinado, y en ese contexto determinado existen varios sistemas, y uno de ellos es la opresión, por ello, para que haya una real salvación del hombre, debe existir una verdadera liberación de cualquier tipo de vejación. Liberación inspirada desde luego por el evangelio. J.L. Segundo, menciona convincentemente que: “[...] *a teologia mais progressista na América Latina está mais interessada em ser libertadora do que em falar da libertação*”⁷⁰.

La liberación del pobre supone una opción, una lucha, una revolución, un enfrentamiento contra los estamentos establecidos de dominación, y esto trae sin duda alguna, consecuencias.

“Las acusaciones no son solo verbales. Son muchísimos los que en los últimos años han sido asesinados para obligar a la Iglesia y a los más avanzados de ella –obispos, sacerdotes, laicos- a abandonar su nueva posición de denuncia y de aliento a los movimientos reivindicativos y revolucionarios”⁷¹.

Esta lucha, este confronto, con los que mantienen las estructuras de poder y de opresión no debe apártanos nunca de la luz evangelio. Ellacuría es enfático en lo siguiente. “*La lucha revolucionaria no debe hacer olvidar que el evangelio está más en favor de la paz que de la guerra, más del servicio que de la dominación, más del amor que del enfrentamiento*”⁷².

⁶⁸ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación, perspectivas*. Lima: Editorial Universitária, 1971. p. 28.

⁶⁹ Ibid. p. 63.

⁷⁰ SEGUNDO, Juan Luis. *Libertação da teologia*. São Paulo: Edições Loyola, 1978. p. 11.

⁷¹ ELLACURÍA, Ignacio. *Escritos políticos: veinte años de historia en El Salvador [1969-1989] Tom I*. San Salvador: UCA Editores, 1991. p. 329.

⁷² Ibid. p. 328.

La teología de la liberación es una teología de la praxis, parte de la experiencia que vive el pobre, desde su historia. No teoriza la pobreza. La pobreza es una realidad en América Latina⁷³. Esa pobreza es vista por esta teología, como esclavitud y opresión, y lo que ella pretende realizar es transformar esa realidad desde una práctica militante de acercamiento y de compañía con el pueblo, para guiar dentro de sus posibilidades a una eficaz acción transformadora y liberadora⁷⁴.

2.2. Aspectos convergentes y divergentes con la Teología Política

La teología de la liberación, y su compromiso concreto con el pobre real, mantiene convergencias y divergencias con la teología política propuesta por Johann Baptist Metz.

2.2.1. Aspectos convergentes

Metz menciona que estas dos teologías, guardando sus diferencias, tienen tres aspectos convergentes:

a) *“Adiós a su inocencia social”*: es decir, por el interés de una justicia, estas dos teologías se tornan místicas y políticas. Místicas, porque no abandonan el interés por la salvación y liberación. Política, porque su interés es de una justicia completa, que la obliga a buscar políticas dentro de la comunidad.

b) *“Adiós a su inocencia histórica”*: *“la teología tiene que decir adiós a un universalismo histórico sin sujeto, ajeno a toda situación, y en cierta medida sin contenido humano [...], no se puede reprimir, ni olvidar del todo la historia de sufrimiento de los hombres”*⁷⁵.

c) *“Adiós a su supuesta inocencia étnico-cultural”*: Estas dos teologías son universales, no pertenecen a una cultura o pueblo determinado⁷⁶.

El teólogo español Alfonso García Rubio, manifiesta cuatro puntos coincidentes entre estas dos teologías:

⁷³ Cf. ELLACURIA, Ignacio. *Escritos teológicos*. Tom I. San Salvador: UCA Editores, 2000. p. 142.

⁷⁴ Cf. BRETON, Stanislas. *La teología de la liberación* In: *Teología y liberación: ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, 1989. p. 341.

⁷⁵ METZ, Johann Baptist. *Dios y Tiempo: Nueva teología política*. Madrid: Editorial Trotta, 2002. p. 144.

⁷⁶ Cf. Ibid. p. 145. También Cf. METZ, Johann Baptist. *Teología europea y teología de la liberación*. In: José Comblin et al. *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid: Trotta, 1993. p. 263-169.

a) La acentuación de la dimensión política desde la fe, así como la teología política, la teología de la liberación no pretende, tener y justificar opciones o ideologías políticas.

b) Los teólogos de la liberación también son conscientes que la salvación no es un aspecto meramente privado de la Iglesia. También da importancia al futuro, es decir, también tiene una dimensión escatológica, no se puede pensar el mañana sin pensar en el hoy.

c) Valorización de la praxis, es decir, no se puede quedar en la mera teoría.

d) Su reflexión teológica no está centrada solo para una meditación interna de la Iglesia, su énfasis de servicio lo hace ir más allá, es decir, su misión liberadora es para la comunidad universal⁷⁷.

2.2.2. Aspectos divergentes

Los puntos discordantes según García Rubio, también giran en cuatro aspectos:

a) el tema de la política en la teología política, no está acompañada por un análisis socio-político en concreto, según García, la teología política es pobre con respecto al estudio en conjunto con las ciencias sociales.

b) separación entre teología y ética política, separación considerada ideológica, porque si existe tal separación, habría una separación entre la reflexión teológica y la necesidad de una praxis.

c) Las afirmaciones de Metz sobre la secularización y privatización de la salvación, son consideradas desde la teología de la liberación como generalidades de un determinado contexto europeo. América Latina tiene un entorno diferente.

d) la teología política debería estar presente ahí donde los problemas del hombre son más urgentes, sin quedarse presa en discusiones muchas veces teóricas⁷⁸.

Una vez observado las similitudes y cismas entre la teología de la liberación y la teología política, nos induce afirmar y aceptar que cada teología tiene su propio modo de hacer teología, y eso, es justamente lo que las hace diferentes. Lo relevante de estas dos

⁷⁷ Cf. GARCIA RUBIO, Alfonso. *Teologia da libertação: política ou profetismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1983. p. 95-98.

⁷⁸ Cf. Ibid. p. 98-99.

teologías, es que están inspiradas en el evangelio, realizando lo que Juan Luis Segundo dice sobre el hacer teología: “*no existe teología cristiana, ni interpretación cristiana del evangelio sin opción política previa*”⁷⁹.

2.3. Teología Política de Clodovis Boff

La Teología de la Liberación no es una teología que se mantenga ajena o distante a la problemática política. Recordemos que, ella nació justamente en una época donde las políticas latinoamericanas eran bastante complejas. Por lo tanto, es evidente, como dice Ellacuría, que esta teología tenga una clara vocación política⁸⁰.

*“la Teología de la Liberación no se mantiene neutral ante las diferentes opciones políticas, sino que toma partido y opta parcialmente por la liberación de los oprimidos. Sin embargo, el hecho de que la Teología de la Liberación pertenezca a la familia de las teologías políticas no significa que vaya a la zaga, miméticamente, de la teología política [...]”*⁸¹.

La teología de la Liberación, según Gibellini Rosino tiene tres etapas o fases: la fase de preparación que va desde 1962 hasta 1968. Fase de formulación que abarca los años 1968-1975. Y finalmente la fase de sistematización [1976], donde la Teología de la Liberación se empeña en reflexionar sobre su propio método, y es donde aparece una serie de varias obras que sistematizan el quehacer teológico de la Teología de la Liberación⁸². Es en esta etapa, donde algunos teólogos dirán que la Teología de la Liberación es una Teología Política Latinoamérica y otros la defenderán como un modo diferente y propio de hacer una teología sudamericana⁸³.

Uno de esos teólogos preocupados por la sistematización de la Teología de la Liberación es el hermano de Leonardo Boff. Clodovis Boff, que en su libro “*Teología e Prática: Teologia do político e suas mediações*” manifiesta que la Teología de la Liberación es una teología política⁸⁴. Para ello, Boff, manifiesta que hay que *saber distinguir una Teología I, la cual, se ocupa de las realidades religiosas. Y una Teología*

⁷⁹ SEGUNDO, Juan Luis. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1975. p. 109.

⁸⁰ Cf. ELLACURÍA, Ignacio. *Escritos políticos: veinte años de historia en El Salvador [1969-1989] Tom I*. San Salvador: UCA Editores, 1991. p. 304.

⁸¹ TAMAYO-ACOSTA, Juan José. *Para comprender la Teología de la Liberación*. Navarra: Verbo Divino, 1989.p. 57.

⁸² Cf. GIBELLINI, Rosino. *Antología teológica del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1012. p. 171-172.

⁸³ Cf. TAMAYO-ACOSTA, *Para comprender la Teología de la Liberación*. Navarra: Verbo Divino, 1989.p. 57-59.

⁸⁴ Cf. BOFF, Clodovis. *Teología e Prática: Teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978. p. 33.

2, la que se dedica de las realidades seculares, y por tanto de la política⁸⁵. La Teología 2, según Boff, sistematiza en tres puntos a la Teología de la Liberación, como Teología Política: La mediación de las ciencias sociales [mediación socio-analítica]; la mediación hermenéutica histórico-política; y la mediación de la praxis. Para Boff, estas tres mediaciones, dentro de la Teología 2, son fundamentales para que la teología de la liberación sea considerada como teología política⁸⁶.

Por otro lado, Ignacio Ellacuría, en su libro póstumo, publicado junto con Jon Sobrino, “*Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*”, refuta la tesis planteada por Clodovis Boff⁸⁷. Ellacuría, manifiesta lo siguiente

El libro de Clodovis Boff, excelente por tantos capítulos, puede causar una imagen distorsionada de lo que es la teología de la liberación [...]. La teología de la liberación no ha de entenderse como una teología de lo político, sino como una teología del reino de Dios, de modo que la distinción de objetos materiales entre una T1 que tratara los temas clásicos de Dios, Cristo, Iglesia

⁸⁵ Ibid. p. 382. También Cf. BOFF, Clodovis. Como veo la teología de la liberación 30 años después. In: TAMAYO-ACOSTA, Juan José; BOSCH, Juan. *Panorama de la teología latinoamericana*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2001. p. 159. El autor menciona como surgió la idea de las mediaciones. “La ocasión fue una conferencia sobre la teología de la liberación en el Lumen Vitae de Bruselas. Dicha conferencia, una vez más, me dejó insatisfecho desde el punto de vista del método. En el intervalo, conversando con un estudiante latinoamericano, me dijo: «Todo es cuestión de mediaciones». Era el concepto que necesitaba para poner en orden mis búsquedas y sucedió lo que tenía que suceder: la teología de la liberación necesitaba de la «mediación socio-analítica» (expresión bien elaborada, como otras muchas, de H. Assmann), de la «mediación hermenéutica» (ésta, constitutiva de su «formalidad») y de la «mediación práctica» (que salió a la luz en esa formulación precisa en un breve artículo de L. Boff, hablando del «mínimo del mínimo» de la teología de la liberación)”. También Cf. ASSMANN, Hugo. *Teología desde la praxis de liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973. p. 109. El autor da a entender que la teología de la liberación se presenta como una forma latinoamericana de teología política.

⁸⁶ Cf. LIBANIO, Juan Bautista. *Teología de la liberación: guía didáctica para un estudio*. Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1991. p. 184. El autor menciona de manera sucinta y sencilla las tres mediaciones propuestas por Clodovis Boff. Libanio menciona: “se dice socio-analítica porque la realidad es estudiada en su condición de estructura social, [...], sujeta a las leyes que rigen el universo de las formaciones sociales, ya sean económicas, políticas o culturales”. Es decir, la teología esta socialmente ubicada en su contexto, y no es indiferente a los problemas de la comunidad en el plano social, esto es, la mediación socio-analítica: presupone que la teología tiene que tener un soporte de información de la realidad. La Mediación Hermenéutica, según el P. Libanio es la que “específica a la teología, es decir, busca dar a conocer el sentido divino de una realidad, no tanto apoyada en la razón autónoma, sino interpretando la palabra de Dios con la razón”, es decir, la Sagradas Escrituras, es la fuente de inspiración y de reflexión teológica de los teólogos y de los cristianos comprometidos en una praxis política de liberación [p.222]. Libanio, a la Mediación de la Praxis, la divide en tres puntos: “como primer lugar, el teólogo debe estar comprometido por la causa de la liberación de los pobres; Enfrentarse a las mediaciones políticas de la acción transformadora de la realidad; y ser arbitro de sus propios productos teológicos” [p. 7]. Resumiendo diríamos que la praxis responde a una necesidad práctica de transformación de la realidad, para que la supresión de la miseria sea realidad.

⁸⁷ Ignacio Ellacuría, el 16 de noviembre de 1989, fue asesinado junto con otros cinco hermanos jesuitas, Juan Ramón Moreno, Amando López, Segundo Montes, Ignacio Martín Baró, Joaquín López y López, la cocinera Julia Elba y su hija Celina en la residencia del Centro Monseñor Romero de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.

y una T 2 que tratara los temas más directamente humanos y/o políticos , no es en sí aceptable [...], la teología de la liberación, en efecto, trata primariamente de todo lo que atañe al reino de Dios, [...], sin olvidar nunca, y frecuentemente con atención muy especial, a su dimensión liberadora.⁸⁸

La premisa que nos presenta Ellacuría evidencia que, para él, la Teología de la Liberación no es una Teología Política, aunque esta tenga una vocación política. Para Ignacio es una teología del Reino de Dios, que se manifiesta en la historia y en comunidad. La Teología de la Liberación al ser parte de la teología del reino de Dios, no puede vivir o desarrollarse al margen de la estructura social. Es decir, para Ignacio Ellacuría, no puede existir una teología que abarque las cosas divinas, en este caso las de Dios y otra teología que incluya las cosas humanas. No puede haber dos tipos de teología. La teología es una sola, la del reino de Dios, que se realiza en la historia, es el modo como se hace teología la que marca la diferencia. La teología del reino de Dios, la que proclamo Jesús, es única y ella engloba todo lo existente de nuestro mundo. Esto es, la Teología de la Liberación es una teología que, con su estilo propio, procura el reino de Dios, así como, como la Teología Política⁸⁹. En este punto vale la pena recordar a Mezt, cuando menciona que “*ambas teologías se caracterizan por su especial sensibilidad hacia la teodicea*”, más eso, no quiere decir que sean iguales.

III. Papel de la Iglesia Latinoamericana

Introducción

Para observar el papel de la Iglesia sudamericana con respecto a la teología política, realizaremos un breve análisis de las cuatro últimas Conferencias Episcopales del Consejo Episcopal Latinoamericana, para observar la presencia de la Teología Política en América Latina.

3.1. Consejo Episcopal Latinoamericano [CELAM]

La Iglesia latinoamericana a través del CELAM [Consejo Episcopal Latinoamericano], con sede en Bogotá-Colombia, hace lo posible para mantenerse en

⁸⁸ ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis I: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid: Editorial Trotta, 1990, p. 325.

⁸⁹ Cf. MIGUELES, Xosé. *La teología de la liberación y su método: Estudios en Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez*. Barcelona: Editorial Herder, 1976. p. 75-107. El autor expone los métodos teológicos de estos dos grandes exponentes de la teología de la liberación: Assmann y Gutiérrez.

relación con la realidad latina⁹⁰. Para ello presta servicios de contacto, comunión, formación, investigación y reflexión a las 22 Conferencias Episcopales que se sitúan desde México hasta el Cabo de Hornos, incluyendo el Caribe y las Antillas. La CELAM fue fundada en 1955, en el Congreso Eucarístico Internacional, celebrado en la ciudad de Rio de Janeiro. Congreso convocado por el propio Papa Pio XII⁹¹.

Cada Conferencia Episcopal, aporta desde su trabajo misional una visión actualizada de su país, con miras a un mejor servicio a la comunidad, es decir, quiere ser una Iglesia dedicada al servicio de los pobres y excluidos, sin miedo a denunciar la injusticia y la muerte. Una Iglesia que desde sus limitaciones continúe con la construcción del reino de Dios [cf. Mt 6, 33]. Una Iglesia cercana al pueblo donde predomine el amor.

La Iglesia latinoamericana en su esfuerzo de proseguir la obra de Cristo y movida por el Espíritu, tendrá la ardua tarea de aprender a discernir los signos de los tiempos [cf. Lc 12, 54-56], para ello tendrá que estar consciente de la realidad actual, y una de esas realidades es desde la política. Es así que la CELAM por medio de su oficina de justicia y solidaridad manifiesta lo siguiente:

“En algunos países las políticas gubernamentales se diseñan en función electoral y de cuotas de poder y, no tanto, en la búsqueda del bien común de la ciudadanía, lo que manifiesta una miopía política por parte de los gobernantes al no tener una visión estratégica de largo plazo, sino propuestas inmediatistas y, a veces, sólo en función de la concentración de poder en manos de personajes de talante mesiánico”⁹².

Este punto de vista que la CELAM manifiesta, e indica que la Iglesia latinoamericana está atenta a los problemas de actualidad política en nuestro continente sud americano. La CELAM apoyándose con los aportes episcopales de cada país, tiene una herramienta valiosa que le permite velar los diferentes conflictos sociales que se presentan en el pueblo latino, es decir, una constante lectura y discernimiento de los signos de los tiempos, especialmente el del campo político.

“Somos conscientes que nuestro compromiso político-social, tiene su origen en nuestra vocación bautismal para ser sal de la tierra y luz del mundo,

⁹⁰ <http://www.celam.org> [acceso el 14/07/2015]. El propio Papa Pio XII escoge la ciudad de Bogotá como sede de la CELAM.

⁹¹ Cf. LIBANIO, João Batista. *Conferências Gerais do Episcopado Latino-Americano. Do Rio de Janeiro a Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2007. p. 9-11.

⁹² <http://www.celam.org>. *Seminario sobre política: “Políticos jóvenes, dirigentes de partidos y funcionarios públicos”* [Panamá del 13-15 de noviembre del 2010]. [acceso el 12/03/2015].

*trabajando por una sociedad más justa, solidaria, equitativa y donde los principios de la paz y la justicia estén presentes permanentemente*⁹³.

La Iglesia latina, al ser parte de la Iglesia universal y heredera de la misión de Jesucristo, no puede desviarse de su camino, si lo hace estaría traicionando el mensaje del evangelio. Jesús, desde su inicio público, tuvo siempre preferencia por los *anawim*, es decir, por los pobres de Dios. Jesús es el testimonio vivo y el ejemplo más eficaz de servicio y entrega en nombre de Dios, y la Iglesia al ser continuadora de su obra, tiene esa misma obligación.

Jesús no fue un iluso, él sabía que no era nada fácil realizar y dar continuidad a su misión, intuía las posibles tentaciones que podrían presentarse para obstaculizar la construcción del Reino y una de esas tentaciones era el deseo del poder “*sabéis que los jefes de las naciones las dominan como señores absolutos, y los grandes las oprimen con su poder. No ha de ser así entre vosotros...*” [Mt 20, 25-26]. Es así que, la Iglesia, al estilo de Jesús, tiene el deber de evitar todo síntoma de poder y de prestigio y proseguir con su misión fielmente, como servidora de los pobres y de los excluidos. [cf. Mt 20, 24-28].

3.2. Conferencias Episcopales Latinoamericanas

Las Conferencias Episcopales realizadas a lo largo del siglo pasado e inicios de este, nos presentan una Iglesia viva y atenta a los desafíos socio-políticos de América latina. Esta preocupación sobre la política latinoamericana por parte de la Iglesia sudamericana, evidencia que ella no es ajena a la realidad política en que vive.

3.2.1. Conferencia de Medellín⁹⁴

A pocos años de haber concluido el Concilio Vaticano II, en la ciudad de Medellín-Colombia del 26 de agosto al 8 de septiembre de 1968, se congrega la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunión que calaría profundamente en la Iglesia latinoamericana⁹⁵. Específicamente los documentos que surgen en esta Conferencia y que hacen alusión a la Justicia y Paz serán trascendentales para el seno de la Iglesia

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Cf. SECRETARIADO GENERAL DEL CELAM. *Medellín: reflexiones en el CELAM*. Madrid: BAC, 1977. p. 3-10. Donde manifiesta el origen del CELAM en la reunión del Episcopado Latinoamericano celebrado en Río de Janeiro en el año 1955 con miras ya a Medellín. Este Concilio fue celebrado apenas tres años de haber concluido el Concilio Vaticano II.

⁹⁵ Cf. FIGARI, Luis Fernando. *Reflexión sobre Medellín: un largo caminar*. Lima: Asociación Vida y Espiritualidad, 1991. p. 14.

latinoamericana⁹⁶. Esta conferencia episcopal expone de manera clara uno de los caminos que la Iglesia debe recorrer para obtener justicia y paz en el pueblo sudamericano.

“La lucha por la justicia no es una postura política partidista. Obligatoriedad del cristiano es luchar por la justicia. Necesidad del sacerdote, como pastor, de formar las conciencias sin intervenir en la lucha política”⁹⁷.

Cuando Medellín hace mención de la política, se refiere a ella como el bien común, esto se puede apreciar en una de las conclusiones en las que se manifiesta con relación al tema de la justicia.

“El ejercicio de la autoridad política y sus decisiones tienen como única finalidad el bien común. En Latinoamérica tal ejercicio y decisiones con frecuencia aparecen apoyando sistemas que atentan contra el bien común o favorecen a grupos privilegiados...” [Medellín, 1,16]”⁹⁸.

La Conferencia de Medellín fue, sin duda alguna, una voz de entusiasmo y de esperanza para la Iglesia y para el pueblo latinoamericano⁹⁹. Este concilio marcará de algún modo la trayectoria de los futuros concilios latinos a realizarse.

3.2.2. Puebla

La ciudad de Puebla de los Ángeles- México, en el año de 1979 es sede de la tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano¹⁰⁰. Han transcurrido once años desde la última Conferencia, es decir, de Medellín.

Esta Conferencia Latinoamericana se reunió bajo el lema: *“La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina”*, por sugerencia del entonces Papa Juan Pablo II, la reunión tuvo como paño de fondo la inspiración de la encíclica *“Evangelii Nuntiandi”* de Paulo VI, y también sobre las conclusiones que se habían efectuado en Medellín¹⁰¹.

⁹⁶ Cf. SECRETARIADO GENERAL DEL CELAM. *Medellín: reflexiones en el CELAM*. Madrid: BAC, 1977. p. 34.

⁹⁷ Ibid. p. 39. Es decir, no participar por una ideología política partidista.

⁹⁸ <https://www.aciprensa.com/Docum>. “Accedido el 14 de octubre del 2014.

⁹⁹ Cf. FIGARI, Luis Fernando. *Reflexión sobre Medellín: un largo caminar*. Lima: Asociación Vida y Espiritualidad, 1991. p. 13.

¹⁰⁰ SECRETARIADO GENERAL DEL CELAM. *De Medellín a Puebla*. Madrid: BAC, 1980. p. 277. *“Puebla fue la primera diócesis constituida en América Latina”*.

¹⁰¹ Cf. Ibid. p. 287. Juan Pablo II electo Papa el 16 de octubre de 1978. Cf. DUSSEL, Enrique. *Historia de la Iglesia en América latina: Coloniaje y liberación 1492-1983*. Madrid: Mundo Negro- Esquila Misional, 1983. p. 421. También Cf. QUARRACINIO, Antonio. Historia y fases principales de la nueva conciencia eclesiológica en América latina: Vaticano II-Medellín- Puebla. In: GONZALEZ de CARDENAL, Olegario; RUIZ de la PEÑA, Juan Luis. *Puebla: el hecho histórico y la significación teológica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981. p. 32. El autor manifiesta que la preparación y evolución de Puebla fue muy

La Conferencia de Puebla fue presa de su contexto, muchos países cruzaban por situaciones difíciles, entre las cuales se encontraban tensiones políticas, económicas, culturales, incluso guerras civiles, etc., es decir, el contexto latinoamericano continuaba inmerso en un proceso difícil¹⁰². Varios países latinos todavía tenían gobiernos de facto y militares¹⁰³. Estos acontecimientos demuestran que, bajo un ambiente de tensión vivían los países latinos, y en este contexto, se reúne el colegio episcopal Latinoamericano en la ciudad de Puebla¹⁰⁴.

Esta Conferencia latinoamericana, que por vez primera, hablará de la mujer y del afro-americano como el pobre entre los pobres, también se pronunciará sobre el papel de la política sudamericana. Esta Conferencia Episcopal es la que más habla sobre el tema de la política¹⁰⁵. En la segunda parte del documento de Puebla, especialmente el capítulo segundo, la parte quinta, habla de la política, iniciado con una advertencia que la política en Latinoamérica tiene un deterioro¹⁰⁶. La Iglesia Latinoamérica consiente de este problema, menciona:

“La Iglesia [...] siente como su deber y derecho estar presente en este campo de la realidad: porque el cristianismo debe evangelizar la totalidad de la existencia humana, incluida la dimensión política. Critica por esto a quienes tienden a reducir el espacio de la fe a la vida personal o familiar, excluyendo el orden profesional, económico, social y político, como si el pecado, el amor, la oración y el perdón no tuviesen allí relevancia”. [Puebla, 515]¹⁰⁷.

Esta premisa demuestra el pensamiento de la Iglesia latinoamericana en lo referente a la política. La relevancia y el compromiso de la Iglesia de estar presente en el campo

compleja, quizá la más compleja de todos los concilios latinoamericanos. Cf. LIBANIO, João Batista. *Conferências Gerais do Episcopado latino-americano: do Rio de Janeiro a Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2007. p. 27-30. El autor también menciona algunos inconvenientes sobre la preparación de esta conferencia episcopal de Puebla. Como el crecimiento del neo-liberalismo, censuras ideológicas, muerte de dos pontífices, Paulo VI y Juan Pablo.

¹⁰² Cf. LAGO, Antonio. Sociedad y política. Los regímenes de seguridad nacional. In: GONZALEZ de CARDENAL, Olegario; RUIZ de la PEÑA, Juan Luis. *Puebla: el hecho histórico y la significación teológica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981. p. 235-243. El autor brinda un breve análisis del contexto latinoamericano de los años 60-80.

¹⁰³ Cf. Ibid. p. 290. Los gobiernos de facto, son aquellos que se apoderan del poder por medio de un golpe de Estado, y no siempre son militares. También Cf. CODINA, Víctor. *Para comprender la eclesiología desde América Latina*. Navarra: Editorial Verbo Divino. p. 154-178. El autor manifiesta que por aquellas décadas, *no hay país que goce de bienestar, estabilidad, libertad y justicia, en toda América Latina*. También Cf. DUSSEL, Enrique. *Historia de la Iglesia en América latina: Coloniaje y liberación 1492-1983*. Madrid: Mundo Negro- Esquila Misional, 1983. p.409.

¹⁰⁴ Cf. Ibid. p. 417.

¹⁰⁵ Cf. BOFF, Leonardo. Lectura del documento de Puebla desde América Latina oprimida. In: GONZALEZ de CARDENAL, Olegario; RUIZ de la PEÑA, Juan Luis. *Puebla: el hecho histórico y la significación teológica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981. p. 72.

¹⁰⁶ Cf. Puebla. 507.

¹⁰⁷ <https://www.aciprensa.com/Docum>. Acceso el día 14 de octubre del 2014.

político es un derecho, que el mismo concilio de Puebla lo dice: “*evangelizar la totalidad de la existencia humana incluida la dimensión política*”. Esto, solo es posible desde la cotidianidad, es decir, del día a día, por ello, su labor evangelizadora es de suma importancia, ya que, entre sus deberes es ayudar a la persona a tomar y tener una reflexión y concientización política desde su realidad personal, pero siempre, con inspiración evangélica. Puebla recuerda que “*la fe cristiana no desprecia la actividad política; por el contrario, la valoriza y la tiene en alta estima*”¹⁰⁸.

La Conferencia sinodal de Puebla reconoce la importancia de la política para la comunidad. Valoriza su importancia, para lograr el bien común del hombre en la sociedad, por ello, menciona que, “*la dimensión política, constitutiva del hombre, representa un aspecto relevante de la convivencia humana. Posee un aspecto englobante, porque tiene como fin el bien común de la sociedad*”¹⁰⁹.

La Iglesia latinoamericana, representada por sus obispos en Puebla no tiene tapujos en manifestar su preocupación por la política. La situación socio-política sudamericana lo exigía con gritos de silencio. Esa preocupación nace desde la libertad del evangelio. “*La necesidad de la presencia de la Iglesia en lo político, proviene de lo más íntimo de la fe cristiana: del señorío de Cristo que se extiende a toda la vida*”¹¹⁰. No por ello, deja de hacer una advertencia a que “*los pastores, se despojarán de toda ideología político-partidista que pueda condicionar sus criterios y actitudes. Tendrán, así, libertad para evangelizar lo político con Cristo, desde un Evangelio sin partidismos ni ideologizaciones*”¹¹¹. Esto es, la preocupación de la Iglesia con lo político, no significa que ella entre en confrontaciones políticas, al contrario, al mantenerse neutral tendrá mayores luces para un mejor discernimiento y acompañamiento de la comunidad en lo político.

El acompañamiento a la comunidad tiene que ser discreta y discernida, ya que no es función de la Iglesia hacer política, “*la política partidista es al campo propio de los laicos (GS 43). Corresponde a su condición laical el constituir y organizar partidos políticos, con ideología y estrategia adecuada para alcanzar sus legítimos fines*”¹¹².

¹⁰⁸ Puebla 514.

¹⁰⁹ Ibid. 513.

¹¹⁰ Ibid. 516.

¹¹¹ Ibid. 526.

¹¹² Ibid. 524.

Los prelados reunidos en la Conferencia de Puebla, marcaron sin duda alguna precedentes en la Iglesia Latinoamérica al ser verdaderos pastores. Pastores en todo su sentido, ya que, su preocupación pastoral y evangélica envolvía toda la condición humana, y una de ellas era la dimensión política. No fueron ciegos, ni sordos a los clamores de su pueblo ante las injusticias cometidas desde el estamento político de aquella época. Ellos mismo lo manifestaron de la siguiente manera: *“las razones de la presencia de la Iglesia en el campo de lo político, [es] para iluminar las conciencias y anunciar una palabra transformadora de la sociedad”*¹¹³.

3.2.3. Santo Domingo

En la República Dominicana en el año 1992 se reúne nuevamente la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en la ciudad de Santo Domingo¹¹⁴. El lema de evangélico de esta conferencia será “Jesucristo ayer, hoy y siempre” [Hb 13,8].

Este reunión de los prelados latinoamericanos se distancia un poco de Medellín y de Puebla. La realidad y los contextos de América Latina ya no son los mismos de las décadas de los 60 y 70¹¹⁵. Los países son gobernados democráticamente, ya no existen gobiernos de facto o dictaduras, pero aun la pobreza sigue latente. Como las Conferencias anteriores, esta también se manifiesta sobre el aspecto político.

“La Iglesia respeta la legítima autonomía del orden temporal y no tiene un modelo específico de régimen político. «La Iglesia aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica» [CA 46]”. [Santo Domingo, 190]¹¹⁶.

Esta premisa manifiesta que la Iglesia latina aprecia el régimen democrático, en medida en que este modelo asegure la participación de los ciudadanos. Pero también, condena la mala práctica política, en la cual, los políticos no saben guiar a sus conciudadanos y mucho menos hacia la procura del bien común.

¹¹³ Ibid. 518.

¹¹⁴ La Conferencia de Santo Domingo coincide con los 500 años del descubrimiento de América 1492-1992. Cf. Santo Domingo, 16

¹¹⁵ Cf. CODINA, Víctor. *Para comprender la eclesiología desde América Latina*. Navarra: Editorial Verbo Divino. p. 171-173.

¹¹⁶ <https://www.aciprensa.com/Docum> . Acceso el día 15 de octubre del 2014.

“La convivencia democrática, que se afianzó después de Puebla, en algunos países se ha venido deteriorando, entre otros factores, por los siguientes: corrupción administrativa, distanciamientos de los liderazgos partidistas con relación a los intereses de las bases y las reales necesidades de la comunidad; vacíos programáticos y desatención de lo social y ético -cultural de parte de las organizaciones partidistas; gobiernos elegidos por el pueblo, pero no orientados eficazmente al bien común; mucho clientelismo político y populismo, pero poca participación”. [Santo Domingo, Conclusiones 192]¹¹⁷

La visión de esta Conferencia, hace que la Iglesia se comprometa en su misión, a la formación de la comunidad en una concientización y reflexión política.” *Crear las condiciones para que los laicos se formen según la Doctrina Social de la Iglesia, en orden a una actuación política dirigida al saneamiento, al perfeccionamiento de la democracia y al servicio efectivo de la comunidad”.* [Santo Domingo, 193]¹¹⁸. Con este compromiso de formación a la comunidad, la Iglesia podrá tener un acompañamiento efectivo y afectivo del pueblo.

3.2.4. Aparecida

En Brasil, en el Estado de São Paulo, específicamente el santuario de nuestra Señora de Aparecida, fue sede de la última Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, realizado en el año 2007. Ante los desafíos que pudo haber tenido Aparecida, al igual que las otras conferencias realizadas anteriormente, esta Conferencia también realiza una opinión en lo que concierne a la política, es decir, no es ajeno al tema. Aparecida hará una crítica sutil a la democracia mal practicada.

“Constatamos un cierto proceso democrático que se demuestra en diversos procesos electorales. Sin embargo, vemos con preocupación el acelerado avance de diversas formas de regresión autoritaria por vía democrática que en ciertas ocasiones derivan en regímenes de corte neo populista. Esto indica que no basta una democracia puramente formal, fundada en la limpieza de los procedimientos electorales, sino que es necesaria una democracia participativa y basada en la promoción y respeto de los derechos humanos. Una democracia sin valores, como los mencionados, se vuelve fácilmente una dictadura y termina traicionando al pueblo”. [Aparecida 74]¹¹⁹.

Esta visión de esta Conferencia sobre las falencias de la democracia en los países latinos, conlleva la preocupación de la Iglesia sobre la política. Por más democráticos que

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA. *V Conferencia General del Episcopado latinoamericano y del Caribe: Documento conclusivo*. Lima: Paulinas, 2007. p. 59.

puedan ser los países, estos están propensos a cometer tiranías bajo pretexto democrático, motivando así en la comunidad un desencanto por la política.

“En amplios sectores de la población y particularmente entre los jóvenes crece el desencanto por la política y particularmente por la democracia, pues las promesas de una vida mejor y más justa no se cumplieron o se cumplieron sólo a medias. En este sentido, se olvida que la democracia y la participación política son fruto de la formación que se hace realidad solamente cuando los ciudadanos son conscientes de sus derechos fundamentales y de sus deberes correspondientes” [Aparecida 77]¹²⁰.

En todos estas Conferencias mencionadas de manera breve, podemos observar que todas ellas se manifiestan sobre el papel de la política. Sus opiniones y observaciones están sujetas de acuerdo al contexto latinoamericano en que se desarrolló cada Conferencia. Por lo tanto, esto nos impulsa a afirmar que la Iglesia latina, siempre ha estado y está acompañando al pueblo desde su dimensión política.

La Iglesia, no es sorda ni ciega al sufrimiento humano, no ha perdido su papel de profeta, aunque muchas veces nos dé una sensación contraria, puesto que, ella misma, *“la Iglesia ha ido centrándose en sí misma (laós) y relegando a un segundo lugar su orientación más amplia al Reino de Dios y a los pobres (óchlos)”¹²¹.*

Por otro lado, es innegable que la Iglesia tenga sus desaciertos, por la simple razón que está constituida por seres humanos, y como seres humanos existen límites, pero sin embargo, la Iglesia también es movida por el Espíritu Santo, ya que, *“no sólo está ligada a Cristo, sino también al Espíritu”¹²²*, por ello, no se puede hablar de Iglesia sin Cristo, y sin el Espíritu Santo, de ahí que, *“la Iglesia no es comprensible sin el misterio pascual de la muerte y resurrección de Jesús y de la efusión del Espíritu”¹²³*. Por consiguiente, no podemos negar, ni extinguir el Espíritu en la Iglesia [cf. 1Ts 5,19], porque el Espíritu es portador de libertad [cf. 2Cor 3, 17b], y *“esta libertad busca la liberación de toda esclavitud”¹²⁴*. Víctor Codina es elocuente al referirse a una posible ausencia del Espíritu, en la Iglesia:

¹²⁰ Ibid. p. 60.

¹²¹ CODINA, Víctor. *Sentirse Iglesia en el invierno eclesial*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2006. p. 11.

¹²² CODINA, Víctor. *No extingáis el Espíritu: una iniciación a la Pneumatología*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2008. p. 73.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Ibid. p. 68.

“Sin el Espíritu Santo, Dios está lejos, Cristo permanece en el pasado, el evangelio es letra muerta, la Iglesia una simple organización, la autoridad un dominio, la misión una propaganda, el culto un evocación y el actuar cristiano una moral de esclavos”¹²⁵.

Es por esta razón, que la Iglesia al ser movida por el Espíritu, y ligada a Cristo, siempre tendrá su dimensión profética. No podrá nunca callar su descontento ante cualquier tipo de injusticia y de opresión. Siempre tendrá una voz de libertad, de amor y de reconciliación, siempre será la voz de los sin voz, ya que, *“la Iglesia no puede quedar encerrada en sus miembros, su doctrina, su liturgia, sus sacramentos, sus leyes, sino que debe ser una Iglesia servidora del mundo, preocupada no sólo de los derechos de sus hijos sino de todos los derechos humanos”¹²⁶.*

3.3. Síntesis

Es de mucha importancia tener en claro las diferencias entre las teologías existentes. Y por ello, era fundamental conocer las divergencias y convergencias entre la Teología Política y la Teología de la Liberación.

Es de conocimiento que la Teología Política, nace en Europa y la Teología de la Liberación en América latina, dos continentes distintos, con realidades diferentes, pero con un mismo objetivo: encontrar y hacer en lo posible la voluntad de Dios en este mundo. Mezt es elocuente al mencionar que *“Ambas teologías se caracterizan por su especial sensibilidad hacia la teodicea”¹²⁷*. La Teología de Liberación nace en Latinoamérica en medio de un contexto convulsionado. En la década de los años 60-70 la mayoría de los países latinos están políticamente sujetos a un régimen dictatorial. La pobreza y la desigualdad económica campean.

Según Enrique Dussel, el año de fundación de la Teología de la Liberación es en 1968 con la tesis doctoral de Rubem Alves, titulada en inglés: *“Towards a Theology of Liberation”* [Hacia una Teología de la Liberación]. Más tarde en el año 1971 el sacerdote y teólogo peruano Gustavo Gutiérrez publica un libro titulado *“Teología de la Liberación: Perspectivas”*. Esta obra de Gutiérrez será el primer libro donde se realiza una

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ CODINA, Víctor. *Sentirse Iglesia en el invierno eclesial*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2006. p.10.

¹²⁷ METZ, Johann Baptist. *Teología europea y teología de la liberación*. In: José Comblin et al. *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid: Trota, 1993. p. 263.

sistematización de la teología de liberación, considerándolo así, el padre de dicha teología.

La teología de la liberación tendrá un papel fundamental en su quehacer teológico. Su modo de proceder será desde las ciencias sociales, que le permitirá hacer una lectura crítica del contexto en que se encuentra, un análisis de la realidad interpelada siempre desde el evangelio y animada a una praxis, para así, no quedar solo en lo teórico.

La teología de la liberación, y su compromiso concreto con el pobre real, mantiene convergencias y divergencias con la teología política. En los aspectos comunes, el mismo Metz menciona que estas dos teologías, guardando sus diferencias, tienen tres aspectos coincidentes. Mientras que Alfonso García Rubio, manifiesta cuatro puntos de similitud y cuatro aspectos divergentes entre estas dos teologías. Otro factor importante dentro de estas divergencias es la postura de dos teólogos de mucha relevancia de la Teología de la Liberación, como es el caso de Clodovis Boff, quien manifiesta que la Teología de la liberación es una Teología Política, mientras que Ignacio Ellacuría discrepa ante ello, mencionando que la Teología de la Liberación es un teología del reino de Dios. Las convergencias y divergencias entre estas dos teologías, nos permite afirmar que cada teología tiene su propio modo de hacer teología, y eso, es justamente lo que las hace diferentes y únicas en su estilo teológico.

La Iglesia para continuar y mantener el contacto con el pueblo Latinoamericana lo hace desde la CELAM. Esta institución presta servicios de contacto, comunión, formación, investigación y reflexión a las 22 Conferencias Episcopales que se sitúan desde México hasta el Cabo de Hornos, incluyendo el Caribe y las Antillas. Para ello, cada Conferencia Episcopal, aporta desde su trabajo misional una visión actualizada de su país, con miras a un mejor servicio a la comunidad.

La CELAM es la responsable de los documentos Eclesiales y oficiales de las Conferencias Episcopales reunidas en diferentes ciudades de Latinoamérica. Por ello, para poder observar la presencia de una Teología Política en América Latina. Realizamos un breve recorrido por las últimas cuatro Conferencias del Consejo Episcopal Latinoamericana. Es decir, desde Medellín hasta Aparecida. En todos estos concilios mencionados de manera sucinta, pudimos observar que todos ellos se manifiestan sobre el papel de la política. Sus opiniones y observaciones están sujetas de acuerdo al contexto latinoamericano en que se desarrolló cada concilio. Con esto, constatamos que la Iglesia

no se ha quedado encerrada en entre sus miembros, en su doctrina, en su liturgia, en sus sacramentos, y en sus leyes, por el contrario ha sido una Iglesia servidora de la comunidad, preocupada por los derechos de sus hijos.

3.4. Conclusión

Para encontrar elementos históricos de una Teología política en América Latina, miramos la figura de Bartolomé de Las Casas, que vendría a ser el primero en realizar tal teología de manera implícita y explícita. Implícita porque tal teología no existía como la conocemos hoy, y explícita, por su reflexión teológica y por sus alianzas políticas por la opción de compromiso con los indígenas.

La figura de otro gran hombre, un profeta de nuestra contemporaneidad, el obispo salvadoreño Oscar Arnulfo Romero, el contemporáneo, por no decir el último en tierras latinoaméricas, quien se enfrentará sin temor alguno a los poderes de un Estado, que no mide fuerzas para silenciar la voz de los sin voz. La presencia de Romero en la Iglesia salvadoreña fue la de un verdadero profeta, Ignacio de Ellacuría comentó de Romero lo siguiente: “*Con Monseñor Romero Dios pasó por El Salvador*”¹²⁸. Si Dios pasó por El Salvador, entonces se encontró con un pueblo totalmente tiranizado por una política opresora. Es ahí donde Monseñor Romero, movido por Dios se manifiesta como un verdadero profeta. La teología política implícita en la labor de Monseñor Romero la podemos encontrar en su reflexión teológica, es decir, desde las Sagradas Escrituras, en especial el Evangelio serán la fuente de su denuncia ante los abusos de un poder político.

La presencia de estos hombres en sus diferentes contextos de la historia latina, estuvo marcada siempre por el evangelio. Sus discursos y sus actos tienen inspiración evangélica, son más religiosos que políticos, pero no estaban ajenos a la realidad socio-política de sus respectivos momentos, es más, la enfrentan y la denuncian si el Estado no vela por el bien común de los hombres, especialmente por los más necesitados.

En un segundo momento, abordamos la diferencia existente entre la Teología Política y Teología de la Liberación. Mencionamos que la Teología Política, nace en Europa y la Teología de la Liberación en América latina, dos continentes distintos, con realidades diferentes, pero con un mismo objetivo: encontrar y hacer en lo posible la voluntad de Dios en este mundo. El propio Mezt es elocuente al mencionar que “*Ambas teologías se*

¹²⁸ SOBRINO, Jon. *Monseñor Romero: testigo de la verdad*. Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2012. p. 34.

caracterizan por su especial sensibilidad hacia la teodicea”¹²⁹. Aludimos con énfasis al decir que, la Teología de la Liberación lucha por la libertad del hombre desde varios frentes, y uno de ellos es desde la política. Eso no quiere decir, que ella tenga una ideología política, simplemente nos quiere decir, que no es indiferente a ella.

Una vez dadas las diferencias y similitudes entre estas dos teologías, mencionábamos que esto nos induce a confirmar que cada una de ellas tiene su propio modo de realizar teología y eso justamente es lo que les hace diferentes. Lo verdaderamente importante de estas dos teologías, es que están inspiradas en el evangelio, realizando así lo que Juan Luis Segundo dice sobre el hacer teología: “*no existe teología cristiana, ni interpretación cristiana del evangelio sin opción política previa*”¹³⁰.

En tercer lugar, vimos el papel de la Iglesia latina con respecto a la teología política, y para ello, realizaremos un breve análisis de las últimas cuatro Conferencias del Consejo Episcopal Latinoamericana, para poder observar su presencia teológica en América Latina. Es así que, viajamos por Medellín, Puebla, Santo Domingo, para concluir con Aparecida, en el Brasil.

En todas estas Conferencias mencionadas de manera lacónica, pudimos observar que, todos ellos se manifiestan sobre la función o el papel de la política. Sus opiniones y observaciones están sujetas de acuerdo al contexto latinoamericano en que se desarrolló cada concilio, y que por ello, nos impulsó a afirmar que la Iglesia Latinoamérica, siempre ha estado, está, y seguirá acompañando al pueblo latinoamericano desde su dimensión política. Este acompañamiento de la Iglesia latinoamericana es un esfuerzo de proseguir la obra de Cristo y al ser movida por el Espíritu tendrá la difícil tarea de continuar discerniendo los signos de los tiempos [cf. Lc 12, 54-56], y para ello, tendrá que estar consciente de que una de esas realidades, es la política.

La Iglesia latinoamericana a través de la CELAM está atenta a los problemas de la actualidad política en nuestro continente sud americano. La CELAM apoyándose con los aportes episcopales de cada país, tiene una herramienta valiosa que le permite velar los diferentes conflictos sociales que se presentan en el pueblo latino, es decir, una constante lectura y discernimiento de los signos de los tiempos, especialmente el del campo político.

¹²⁹ METZ, Johann Baptist. *Teología europea y teología de la liberación*. In: José Comblin et al. *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid: Trota, 1993. p. 263.

¹³⁰ SEGUNDO, Juan Luis. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1975. p. 109.

Conclusión General

En el presente texto hemos planteado la relevancia de la Teología Política en América latina. Para dar inicio a este caminar, analizamos lo que es Política desde la filosofía, para ello, Aristóteles y Hannah Arendt, fueron los guías a seguir en este camino. Concluyendo que para Aristóteles, política es la búsqueda del bien común y que la pensadora contemporánea, la alemana Hanna Arendt, no está distante a la postura de Aristóteles, ya que, para ella, el hombre es un “*animal socialis*”, que depende de la presencia de los otros, puesto que, el hombre no puede vivir en soledad, necesita de la comunidad para realizarse y así buscar el bien común. Estos modos de pensar de estos dos grandes filósofos sobre que es política, nos induce también a nosotros a concluir de manera breve que política es esa búsqueda del bien común, guiada por la razón y acción humana, una búsqueda y una praxis constante en que el único beneficiado siempre será la comunidad humana, es decir, el hombre.

Realizamos también un breve viaje por las etapas de la teología, para explicar [de manera sucinta], la importancia de ella como ciencia y como debe responder a los desafíos del mundo. Reflexionar acerca de Dios, pero no de una manera compasiva [o piadosa], la teología tiene como tarea deliberar desde y sobre cualquier campo científico, sea esta la economía, sociología, biología, política, etc., pero siempre desde la luz de la Sagrada Escritura, por ello que, el papel del teólogo y de la teología es educar, anunciar y denunciar desde cualquier campo, sea científico o no, lo que Dios nos quiere comunicar acerca de una determina realidad en la que se encuentra el hombre como protagonista.

Con respecto a la Teología Política, realizamos una somera diferencia entre la Teología Política del pensador alemán Carl Schmidt y de su coterráneo teólogo Johann Baptist Metz. Schmidt en su libro “*Teología Política*” es el primero en utilizar el término en 1922, no obstante su teología política está más centrada en el estudio de la realidad político-judicial del viejo continente europeo, y no al campo de la teología como tal. Por otro lado, su compatriota Johann Metz si realiza una Teología Política, ya que, la teología política, según Metz busca la reflexión del amor y del compromiso hacia con los demás, desde el evangelio, la cual, no se limita solo a una meditación intimista y devota de las Sagradas Escrituras. La Teología Política realiza una lectura permanente de las Sagradas Escrituras, para luego hacer una hermenéutica de las mismas, que la empujan a una reflexión constante, la cual intenta ser canalizada en una praxis en y desde la comunidad.

Esta reflexión constante es sinónima de estar atenta a los signos de los tiempos, es decir, la Teología Política está atenta a todo acontecimiento actual y orientada a la construcción del reino de Dios. Metz acentúa que la teología política tiene una dimensión de reflexión y praxis teológica, esto es, una teología que ayude al hombre a una reflexión crítica con su realidad. Ya que, el cristiano no puede vivir o permanecer indiferente ante los problemas que entorpecen la vivencia plena del hombre en comunidad. Esta vivencia de plenitud, debe ser construida día a día, teniendo como modelo y base el mensaje de Jesús. El Jesús de los evangelios.

Una vez concluido que es Política, Teología y Teología Política, acudimos a buscar elementos de Teología Política, en las Sagradas Escrituras. Para averiguar tal presencia, lo consideramos desde el Antiguo y el Nuevo Testamento. En el Antiguo Testamento, abordamos la importancia de la Alianza, donde observamos que para los Israelitas, el Éxodo es la etapa fundante del pueblo de Israel. Ya que, en el camino de su libertad, tendrán que ir procurando nuevos desafíos como pueblo, tendrán que ir cambiando sus estructuras sociales, y originar una nueva sociedad, es decir, no podrán repetir el sistema social al que antiguamente estaban sometidos. En la fundación del pueblo de Israel, se puede observar una Teología Política, ya que, en la organización del pueblo israelita en todo su sentido, es instruido por Yahvé. Es decir, el naciente pueblo de Israel, como pueblo libre, tiene a Dios como el fundador y autor de su legislación y de su futuro.

El mesianismo también tiene su relevancia en las Sagradas Escrituras, ya que, connota una esperanza escatológica para con el futuro del pueblo de Israel, especialmente cuando está atravesando momentos de conflicto. El vocablo “*Mesías*” del hebreo “*mashiah*”, significa ungido. Esta unción designa al sujeto como rey. Este rey, el ungido, es el Mesías, el cual se tornará intocable, ya que está protegido por el mismo Dios. El Mesías, como representante de Dios será quien gobierne Israel. Ante esto, observamos que la esperanza del Mesías, es una decepción y una expectativa política a la misma vez. Es decir, la manifestación definitiva de Yahvé, por medio de su enviado, no es solo una esperanza escatológica, también es un optimismo político, ya que, todos los profetas que anuncian la venida del Mesías, desean que el pueblo de Israel, vuelva a ser aquel reino grandioso, que en épocas pasadas lo fue. Ante esta relevancia del mesianismo, observamos una Teología Política, por el hecho, de tener la convicción de que Dios será quien dirija el reino través de un segundo, en este caso, el Mesías.

En el Nuevo Testamento, también hay otra esperanza escatológica, el reino de Dios, que fue anunciado por Jesús, y que era el núcleo de su predicación. El reino de Dios, no es un proyecto o novedad pos-pascual, no es una simple teoría proclamada por Jesús, por el contrario, es una actitud de vida, un comportamiento, una forma de ser. Cabe añadir que, Jesús no nos dice, que era el reino de Dios, y tampoco, los evangelios lo especifican.

Por otro lado, Jesús como buen judío no era ajeno a la expectativa mesiánica, como buen israelita, creció con toda seguridad, con la esperanza de un nuevo Israel, de un Israel libre, ya que, todo Israel esperaba la venida del Mesías. Este reino mesiánico también tiene un tinte político, es decir, para los israelitas el anhelo político y el nacionalismo estaban dentro del reino de Dios. Ahora bien, el anuncio y la enseñanza que Jesús realiza sobre el reino de Dios, a sus coterráneos, no tiene ninguna arenga política. En los evangelios no se encuentra ninguna alocución política proferida por Jesús. Todo lo contrario, su anuncio es de amor. Por ello, podríamos decir, que para Jesús el Reino de Dios es, ante todo, una perspectiva de cambio de la realidad y de solidaridad con los débiles. Es un avisar del amor de Dios.

Jesús al tener una cercanía y el convivir con un género socialmente excluido, está demostrando su preferencia política, porque al tener una opción que va en contra de un orden establecido, ya es una elección política. El estar en contra de la injusticia y de cualquier tipo de discriminación también es una actitud política y es justamente lo que realiza Jesús. Todo el mensaje y el ministerio de Jesús, respondía y llenaba las carencias del pueblo humilde de Israel, los *anawin* se sentían aceptados, acogidos, y lo más importante, tenían futuro en el reino de Dios, es así, que el mensaje de Jesús es para ellos es una Buena Nueva, es decir, una Buena Noticia. Un evangelio.

La muerte de Jesús fue sin duda alguna un rechazo total a su mensaje por parte de las autoridades religiosas de su tiempo. Los evangelios nos demuestran que estos grupos de poder, no comprendieron su mensaje, al contrario, se sintieron amenazados y por ello, su rechazo total con un final despiadado, llegando así, a ser los protagonistas principales de la muerte de Jesús. La condena confirmada por Pilatos es la que nos da la dimensión política sobre la muerte de Jesús, ya que, es condenado y ejecutado por la ley civil romana como un revoltoso, es decir, el poder político ejecuta la muerte de Jesús.

En los textos paulinos nos encontramos con la carta a los Romanos. Especialmente nos enfocamos en la pericope Rom 13, 1-7. Este escrito paulino invita a cumplir la ley

civil. Para Pablo la ley civil también es irrenunciable. Las leyes estatales presupone la legitimidad de un Estado. No pueden ser pasadas por alto, ellas regulan de cierta manera el orden estatal. No hay que ser rebeldes contra ella, ya que, ser insurgente ante ella también se es con Dios, porque todo es establecido por su poder. Dichas potestades y leyes que pertenecen a un poder estatal, provienen de Dios, y estas actúan como servidoras de Dios, motivando siempre a la comunidad a la praxis del bien. Ante este pensamiento paulino, podemos observar una teología política, por el hecho que las autoridades son servidores de Dios para el bien, ya que, el deber de obediencia al gobierno es afirmado claramente como impuesto por Dios.

En el libro del Apocalipsis se puede apreciar de una manera implícita un confronto entre el Estado dominante de aquella época, el Sacro Imperio Romano y la naciente Iglesia. Esto se debía a que, en todo el Imperio se debía dar culto al emperador. La Iglesia primitiva, no entra en ese esquema de culto imperial, ya que, los valores y costumbres que proponía aquel culto eran incompatibles con el cristianismo, es por ello que, el Apocalipsis, hace un llamado a la resistencia y fidelidad a Jesús. Este confronto implícito del Imperio romano con la naciente Iglesia, nos evidencia una teología política, ya que, el Apocalipsis desenmascara las pretensiones del Sacro Imperio que por medio de su emperador usa la fuerza de su poderío para lograr su fin de altivez suprema.

Después de haber procurado y mostrar elementos de una Teología Política en las Sagradas Escrituras, acudimos sobre la relevancia de esta teología en la Iglesia Latinoamericana. Para ello también buscamos elementos históricos de una Teología Política en América Latina, miramos la figura de Bartolomé de Las Casas, que vendría a ser el primero en realizar tal teología de manera implícita y explícita. Después observamos la figura de otro gran hombre, un profeta de nuestra tiempo, el obispo salvadoreño Oscar Arnulfo Romero. La presencia de estos hombres en sus diferentes contextos de la historia latinoamericana, estuvo marcada siempre por el evangelio. Sus discursos y sus actos tienen inspiración evangélica, son más religiosos que políticos, pero no estaban ajenos a la realidad socio-política de sus respectivos momentos, es más, la enfrentan y la denuncian si el Estado no vela por el bien común de los hombres, especialmente por los más necesitados.

Las diferencias entre la Teología Política y Teología de la Liberación, son esenciales para distinguirlas, ellas nacen en continentes distintos, con realidades diferentes, pero con un mismo objetivo, que el propio Mezt lo menciona “*Ambas teologías se caracterizan*

por su especial sensibilidad hacia la teodicea". La Teología de la Liberación lucha por la libertad del hombre desde varios frentes, y uno de ellos es desde la política. Eso no quiere decir, que ella tenga una ideología política, simplemente nos manifiesta, que no es indiferente a ella, pero iluminada desde la luz del Evangelio.

Clodovis Boff, en su libro *"Teología y Práctica: Teología de lo político y sus mediaciones"* manifiesta que la Teología de la Liberación es una teología política. Para ello, Boff, manifiesta que hay que saber distinguir una Teología 1, la cual, se ocupa de las realidades religiosas. Y una Teología 2, la que se dedica de las realidades seculares, y por tanto de la política. La Teología 2, según Boff, sistematiza en tres puntos a la Teología de la Liberación, como Teología Política: La mediación de las ciencias sociales [mediación socio-analítica]; la mediación hermenéutica histórico-política; y la mediación de la praxis. Para Boff, estas tres mediaciones, dentro de la Teología 2, son fundamentales para que la teología de la liberación sea considerada como teología política. Por otra parte, para Ignacio Ellacuría la Teología de la Liberación no es una Teología Política, aunque esta tenga una vocación política. Para Ignacio es una teología del Reino de Dios, que se manifiesta en la historia y en la comunidad. La Teología de la Liberación es parte de la teología del reino de Dios, la cual, no puede existir o desarrollarse al margen de la estructura social. Es decir, para Ignacio Ellacuría, no puede existir dos teologías separadas, una que abarque las cosas divinas, en este caso las de Dios y otra teología que incluya las cosas humanas. Una vez dadas las diferencias y similitudes entre estas dos teologías, concordamos con Juan Luis Segundo cuando menciona que no existe teología cristiana, ni interpretación cristiana del evangelio sin opción política previa.

Con respecto al papel de la Iglesia latinoamericana, para con la Teología Política, realizamos un breve recorrido por las últimas cuatro Conferencias del Consejo Episcopal Latinoamericana, para poder observar su presencia teológica. Es así que, viajamos por Medellín, Puebla, Santo Domingo, para concluir con Aparecida, en el Brasil.

En todas estas conferencias mencionadas de manera lacónica, observamos que, todas ellas se manifiestan sobre la función o el papel de la política. Sus opiniones y observaciones están sujetas de acuerdo al contexto latinoamericano en que se desarrolló cada concilio, y que por ello, nos impulsa afirmar que la Iglesia Latinoamérica, siempre ha estado, y está, acompañando al pueblo latinoamericano desde su dimensión política.

La Teología Política, como herramienta de la Iglesia, aún tiene, sin duda alguna, desafíos en su caminar con el pueblo y la Iglesia latinoamericana. Uno de ellos es que la Iglesia de América latina tiene que abrirse más, es decir, salir de su círculo privado, ya que, la fe y el mensaje cristiano no pueden estar ajenos a los acontecimientos cotidianos del hombre. La Iglesia como estamento institucional, muchas veces da una imagen de lejanía con la realidad del pueblo, la Iglesia no puede olvidar que, la fe y el cristianismo se miden en el día a día de acuerdo a su realidad y contexto. Es ahí, donde la Teología Política tiene un desafío en motivar a esa apertura de la Iglesia desde su reflexión crítica.

También, no debe dejar a un lado su función profética. La Teología Política por medio de su especulación crítica y de acuerdo a su contexto, debe recordar y motivar a la Iglesia constantemente su función de profetismo. El profetismo lastimosamente está ligado a momentos de crisis social, pero en momentos de relativa paz, también es necesario escuchar una Buena Nueva, es decir, el profetismo no tiene porque estar ligado necesariamente a momentos límites de la comunidad. Esto es, la Iglesia no tiene porque hacerse visible solo en momentos de dificultad.

En contraste a lo mencionado anteriormente, estos últimos años la Iglesia latinoamericana ha brillado con un aparente silencio antes las diferentes vicisitudes de los pueblos latinos, no hay una voz al estilo de Mons. Romero, Casaldáliga, Proaño, etc., es verdad que los tiempos han cambiado, pero la pobreza y las injusticia siguen manifestándose de igual manera. Por ello, la praxis también es un desafío de la Teología Política con relación a la Iglesia Latinoamericana. La Iglesia del continente sur, a través de la CELAM conoce la realidad del pueblo latinoamericano, este percibir está en los documentos de las últimas Conferencias Episcopales, donde manifiestan su preocupación en favor del pueblo latino. Esta preocupación la evidencia y la expresa a través de un estudio analítico de la realidad, pero lastimosamente y muchas veces solo queda en ello, en estudio. Esta falta de la praxis es justamente una de las críticas hacia la Teología Política, es decir, mucho análisis y poca pragmatidad.

Continuando dentro de la misma línea, en una Iglesia más local, por así decirlo, la Iglesia ecuatoriana tiene un reto con la Teología Política, esto es, puede aprovechar mucho mejor esta herramienta teológica en beneficio de su misión. La Iglesia ecuatoriana aún es la institución con mayor credibilidad en el país, pero en los últimos años, ha ido perdiendo campo en su opinión pública, es decir, cada vez su presencia es limitada, generando un descontento por parte de la comunidad ecuatoriana que espera más de ella.

Esto se debe a que, sus discursos de opinión pública, están más enfocados en una doctrina catequética que en una reflexión crítica a la luz del evangelio. Ante esta dificultad [que puede ser grande o pequeña, depende del punto de vista], la Iglesia ecuatoriana tiene un desafío con la Teología Política, puesto que, podría aprovechar mejor su presencia, para beneficio de la comunidad ecuatoriana y de sí misma.

Mencionamos anteriormente que, en estos últimos años la Iglesia latinoamericana ha tenido un silencio aparente ante los diversos conflictos de América Latina, esto ha sido el motivo para la investigación de esta disertación. Estudio que no deja de tener limitaciones y dificultades en su indagación. Dentro de las limitaciones nos encontramos con la poca publicación de investigadores latinos en este campo teológico-político, es decir, son pocos los autores latinoamericanos que se han interesado por la Teología Política en América Latina. Esta limitación nos crea dificultades, sobre la injerencia de la Teología Política en América Latina, ya que no existe un estudio sistemático sobre la importancia de esta teología en la Iglesia latinoamericana. Estas limitaciones y dificultades nos dejan lagunas, sobre cuál sería el método más apropiado o más afín de esta teología con relación a la comunidad e Iglesia de nuestro continente sudamericano, aspecto que sería interesante abordarlo en otra disertación.

La presencia de la Teología Política en la Iglesia de América Latina no es nada nueva, ya que, su existencia está ligada desde el génesis mismo de la Iglesia latinoamericana. Teología que todavía tiene su importancia en nuestra actualidad, es decir, es una herramienta de mucha valía que la Iglesia posee, ya que, con su especulación teológica, invita al cristiano a una reflexión crítica de su entorno y así tomar una opción política dentro de la comunidad en la que se desenvuelve, para ser un constante colaborador en la construcción del reino de Dios, misión heredada nada menos que por el mismo Jesús.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia principal

- ARENDRT, Hanna. *¿Qué es política?* Barcelona: Ediciones Paidós, 1997.
- ARENS, Eduardo; DÍAZ MATEOS, Manuel. *O Apocalipse a força da esperança: estudo, leitura e comentário*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- ARISTOTELES. *Politeia (la política)*. Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 1988.
- BIRD, Colin. *Introdução a Filosofia política*. São Paulo: Madras, 2011.
- BOBBIO, Norberto. *Teoria geral da política. A filosofia política e as lições dos clássicos*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.
- BOFF, Clodovis. *Teologia e Prática: Teologia do político e suas mediações*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- CASTILLO, José María. *El Reino de Dios: Por la vida y la dignidad de los seres humanos*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1999.
- CROATTO, José Severino. *História da salvação: A experiência religiosa do povo de Deus*. São Paulo: Edições Paulinas, 1968.
- DAVIDSON, Robert. *Ideologia da aliança no Israel antigo*. In: CLEMENTS, R.E. *O mundo do antigo Israel*. Perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas. São Paulo: Paulus, 1995. p. 312-317.
- DRI, Rubén. *Teología política de santo Tomás*. In: *La filosofía política clásica: De la antigüedad al renacimiento*. Buenos Aires: CLACSO-EUDEBA, 1999. p. 10.
- DE AQUINO, Tomás. *De regimine principum*. Sevilla: D.A. Izquierdo, 1861.
- DUMAS, Benoit. *As duas faces da Igreja: ensaio de teologia política*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- ELLACURÍA, Ignacio; SOBRINO, Jon. *Mysterium Liberationis I: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid: Editorial Trotta, 1990.
- _____. *Escritos políticos: veinte años de historia en El Salvador [1969-1989] Tomo I*. San Salvador: UCA Editores, 1991.
- _____. *Escritos teológicos*. Tom I. San Salvador: UCA Editores, 2000.
- FERRARO, Benedito. A significação política da morte de Jesus a luz do Novo Testamento: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol 46, fasc 144, p. 811-857, dezembro 1976.

_____. Significado político-teológico da morte de Jesus. “Padeceu sob Poncio Pilatos, foi crucificado, morto e sepultado: *Vida Pastoral*, Vol 37, nº 186, p. 13-27, janeiro-fevereiro 1996.

GARCIA RUBIO, Alfonso. *Teología da liberação: política ou profetismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1983.

GAUDIUM ET SPES. In: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Madrid: BAC, 1992.

GIBELLINI, Rosino. *Antología teológica del siglo XX*. Santander: Sal Terrae, 1972.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teología de la liberación, perspectivas*. Lima: Editorial Universitaria, 1971.

_____. *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1993.

METZ, Johann Baptist. *Dios y Tiempo: Nueva teología política*. Madrid: Editorial Trotta, 1997.

_____. *Memoria Passionis: Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Editora Sal Terrae, 2007.

_____. *Teología del mundo*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1970.

_____. *Teología política*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lorenzo de Brindes; Universidade de Caixas do Soul, 1976. p. 59.

_____. *La fe en la historia y en la sociedad: esbozo de una teología política fundamental para nuestro tiempo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.

_____. *Teología europea y teología de la liberación*. In: José Comblin et al. *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid: Trotta, 1993. p. 23.

PIKAZA, Xavier. *Apocalipsis*. Salamanca: Editorial Verbo Divino, 1997.

RIVAS, Fernando. Teología política en el cristianismo primitivo. *Estudios eclesiológicos*, vol. 86 (2011), Nº 337. p. 241-266.

ROMERO, Oscar Arnulfo. *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Oscar Arnulfo Romero*. El Salvador: UCA Editores 1986.

SCHMITT, Carl. *Teología política*. Madrid: Editora Trotta, 2009.

SOBRINO, Jon et al. *La voz de los sin voz: la palabra viva de Monseñor Romero*. San salvador: UCA Editores, 1980.

_____. *Monseñor Romero: testigo de la verdad*. Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2012.

Secundaria

- AGUIRRE, Rafael. *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2009.
- ARGUELLO, José. *Caminar con los Padres de la Iglesia: lecturas espirituales para el crecimiento de la fe*. Managua: Equipo Teyocoyani, 2006.
- ADAILTON, Augusto Maciel. *Ainda o sagrado selvagem: Estudos em homenagem a Antônio Gouvêa Mendonça*. São Paulo: Fonte Editorial e Editorial Paulinas, 2010.
- ALMEIDA FILHO, Agassiz. 10 lições sobre Carl Schmitt. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- ALSZEGHY, Zoltan. *Como se faz teologia: introdução ao estudo da teologia dogmática*. São Paulo: Paulinas, 1975.
- ARENDT, Hanna. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2005.
- ASSMANN, Hugo. *Teología desde la praxis de liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973.
- BALAGUE, Miguel. *Historia de la salvación: Principales jalones del plan salvador*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1967.
- BATAILLON, Marcel. *Estudio sobre Bartolomé de Las Casas*. Barcelona: Ediciones Península, 1976.
- BELO, Fernando. *Lectura política del evangelio*. Buenos Aires: Ediciones la Aurora, 1975.
- BERNARD, Lauret. FRANÇOIS, Refoulé. *Iniciação a pratica da teologia*. Tom I. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- BERTEN, André. *Filosofia política*. São Paulo: Paulus, 2004.
- BIDEGAIN DE URAN, Ana María. *Así actuaron los cristianos en la historia de América Latina: desde la edad media, hasta el siglo XVIII*. Tom 1. Bogotá: CIEC, 1985.
- BIOT, François. *Teología de las realidades políticas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.
- BIROU, Alain. *Lucha política y fe en Jesucristo*. Madrid: Ediciones PPC, 1974.
- BOFF, Leonardo. *Jesucristo el liberador: ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1987.
- BONNARD, Pierre. *Evangelio según san Mateo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976.
- BORGUES, Pedro. *História de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas [siglos XV-XIX]. Vol I. Aspectos generales*. Madrid: BAE, 1992.
- BILBENY, Norbert. *Filosofia política*. Barcelona: Editorial UOC, 2088.

BRETON, Stanislas. *La teología de la liberación*. In: *Teología y liberación: ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, 1989. p. 340.

BRIGHT, Jonh. *História de Israel*. São Paulo: Paulus, 2010.

CALVO, Ángel. RUÍZ, Alberto. *Para leer una cristología elemental: del aula a la comunidad de fe*. Pamplona: Verbo Divino, 1985. p. 26-155.

CARTER, Warren. *O evangelio de são Mateus. Comentário sociopolítico e religioso a partir das margenes*. São Paulo: Paulus, 2002.

CASES, Enrique. *Cristología breve*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2003.

CASTILLO, José María. *El Reino de Dios: Por la vida y la dignidad de los seres humanos*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 1999.

CENTRO DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES. *La Iglesia en América Latina. Testimonios y documentos [1969-1973]*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1975.

CODINA, Víctor. *Para comprender la ecclesiología desde América Latina*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2008.

CODINA, Víctor. *Sentirse Iglesia en el invierno eclesial*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, 2006.

_____. *No extingáis el Espíritu: una iniciación a la Pneumatología*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2008.

CONGAR, Yves. *Un pueblo mesiánico. La iglesia sacramento de la salvación. Salvación y liberación*. Madrid: Ediciones Huesca, 1976.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*. Madrid: BAC, 1993.

CORRAL SALVADOR, Carlos. *La relación entre la Iglesia y la comunidad política*. Madrid: BAC, 2002.

De SIVATTE, Rafael. *Dios camina con los pobres: Introducción al Antiguo y Nuevo Testamento*. El Salvador: UCA Editores, 2008.

DUSSEL, Enrique. *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona: Editora Estela, 1967.

_____. *Historia de la Iglesia en América latina: coloniaje y liberación 1492-1983*. Madrid: Mundo negro-Esquila Misional, 1983.

FABÍE, Antonio María. *Fray Bartolomé de Las Casas, vida y escritos. Obispo de Chiapas*. Tom I. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta, 1879.

FABRIS, Rinaldo. *Jesus de Nazaré, história e interpretação*. São Pulo: Edições Loyola, 1988.

FIGARI, Luis Fernando. *Reflexión sobre Medellín: un largo caminar*. Lima: Asociación Vida y Espiritualidad, 1991.

FRANGIOTTI, Roque. *História de la teología, período patrístico*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

FRIES, Henrich. *Conceptos fundamentales de teología. Tom I: Adan-Escritura*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1966.

GIMBERNAT, José; GÓMEZ, Carlos. *La pasión por la libertad: homenaje a Ignacio Ellacuría*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1994.

GONZÁLEZ, Antonio. *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2003.

_____. *Jesucristo*. Alcalá: Editorial CCS, 1995.

HARRINGTON, Wilfrid. *Iniciación a la Biblia I. Historia de la promesa: Introducción general y Antiguo Testamento*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1967.

HORSLEY, Richard. *Jesús y el imperio. Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2003.

HOWARD-BROOK, Wes. GWYTHYR, Anthony. *Desmacarando o imperialismo. Interpretação do Apocalipse ontem e hoje*. São Paulo: Edições Loyola /Paulus, 2003

ILLANES, José Luis; SARANYANA, Josep Ignasi. *Historia de la teología*. Madrid: BAC, 1999.

KONINGS, Johan. *A Bíblia, sua história e leitura: uma introdução*. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *A Bíblia nas suas origens e hoje*. Petrópolis: Vozes, 1998.

LABAJOS, José Alonso. *Pedro de Osma y Fernando de Roa: Comentário a la política de Aristóteles*. Vol I. Publicaciones Universidad de Salamanca. 2006.

LATOURELLE, René. *Teologia ciência da salvação*. São Paulo: Edições Paulinas, 1971.

LIBANIO, João Batista; MURAD, Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. *Evangelização e libertação. Reflexões aplicadas a vida religiosa*. Petropolis: Editora Vozes, 1976.

_____. *La Iglesia desde el Vaticano II hasta el nuevo milenio*. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2004.

_____. *Conferencias Gerais do Episcopado latino-americano: do Rio de Janeiro a Aparecida*. São Paulo: Paulus, 2007.

LOISY, Alfred. *El nacimiento del cristianismo*. Buenos Aires: Editorial Argos, 1948.

LUZ, Ulrich. *El evangelio según san Mateo. Mt 18-25. Tom III*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

- MALDONADO, Juan. *Comentarios a san Mateo*. Madrid: BAC, 1956.
- MARTIN DESCALZO, José Luis. *Vida y misterio de Jesús de Nazaret. II el mensaje*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.
- MARTÍNEZ, Francisco. *Jesús de Nazaret*. Murcia: Editorial Espigas, 2005.
- McGRATH, Alister. *Teología: Sistemática, história e filosofia. Uma introdução a la teología cristã*. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.
- MIGUELES, Xosé. *La teología de la liberación y su método: Estudios en Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez*. Barcelona: Editorial Herder, 1976.
- MOSCONI, Luis. *Profetas da biblia e nós, hoje*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- MOYA, Jesús. *De Abraham a David: La tradición bíblica y los orígenes del pueblo hebreo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1962.
- NAY, Oliver. *História das ideias políticas*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- NODARI, Paulo Cesar. *Ética, direito e política. A paz em Hobbes, Locke, Rousseau e Kant*. São Paulo: Paulus, 2014.
- NOLAN, Albert. *¿Quién es este hombre? Jesús, antes del cristianismo*. Santander: Sal Terrae, 1981.
- ORCHARD, Bernard et al. *Verbum Dei: Comentario a la Sagrada Escritura. Tom IV. Nuevo Testamento-Hechos a Apocalipsis*. Barcelona: Editora Herder, 1959.
- ORTEGA, Virgilio. *Bartolomé de Las Casas. Brevisima relación de la destrucción de las Indias*. Barcelona: Ediciones Orbis, 1986.
- PATIÑO FRANCO, José Uriel. *La Iglesia en América Latina. Una mirada histórica al proceso evangelizador eclesial en el continente de la esperanza. Siglos XV-XX*. Bogotá: San Pablo, 2002.
- PANNENBERG, Wolfhart; REDENTORFF, R., et al. *La revelación como historia*. Salamanca. Ediciones Sígueme. 1977.
- PESCE, Mauro. *As duas fases da pregação de Paulo: da evangelização à guia da comunidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- PIERRARD, Pierre. *História da Igreja*. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.
- PLATÓN, *La República o El Estado*. II, 379 a5. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1964.
- PRADOS, Alfredo. *Filosofía política*. Pamplona: EUNSA, 2009.
- QUEIRUGA TORRES, Andrés. La teología desde la modernidad. In: *Revista Iberoamericana de Teología*. N° 1. Barcelona: Universidad Iberoamericana, 2005.
- RAHNER, Karl. Teología Política. *Arbor*, Madrid, Tom 1, n° 291, p. 245-346, 1970.
- RITO, Honório. *Introdução à teología*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

- SÁNCHEZ BOSCH, Jordi. *Escritos Paulinos*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2009.
- SANTILLAN, José. *Norberto Bobbio: O filósofo e a política*. Rio de Janeiro, *Antologia Contraponto*, 2003.
- SCHÖKEL, Luis Alfonso; MATEOS, Juan. *Los libros sagrados. I Pentateuco: génesis y éxodo*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1970.
- SCHIO, Sonia. KUSKOSKI, Matheus. *Hannah Arendt, pluralidade, mundo e política*. Porto Alegre: Observatório gráfico, 2013.
- SCHMIDT, Werner. *A fé do Antigo Testamento*. São Leopoldo, RS: Editora Sinodal, 2004.
- SCHNACKENBURG, Rudolf. *Reino y reinado de Dios: estudio bíblico teológico*. Madrid: Ediciones Fax, 1965.
- SEGUNDO, Juan Luis. *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé, 1975.
- SUNG, Jung Mo. *Teologia e economia: repensando a teologia da libertação e utopias*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- TAMAYO-ACOSTA, Juan José; BOSCH, Juan. *Panorama de la teología latinoamericana*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2001.
- ULRICH, Wilckens. *La carta a los romanos: Rom 6-16. Vol II*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1992.
- UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS DE MADRID. *Teología y mundo contemporáneo: Homenaje a Karl Rahner*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.
- VILANOVA, Evangelista. *Historia de la teología cristiana: de los orígenes al siglo XV*. Tom I. Barcelona: Editorial Herder, 1987.
- VIOLA, Francesco. *La política en la Suma teológica*. In: *Justicia, Solidaridad, Paz*, vol. I, Valencia 1995.
- WIKENHAUSER, Alfred. *El Apocalipsis de san Juan*. Barcelona: Editorial Herder, 1969.
- WOLFGANG. Beinert. *Introducción a la teología*. Barcelona: Editorial Herder, 1981.
- WOLFGANG. Pauly. *Historia de la teología cristã*. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- ZILES. Urbano. *História da teologia cristã*. Porto Alegre: Letra & vida, 2014.

Artículos

- BOFF, Clodovis. Como veo la teología de la liberación 30 años después. In: TAMAYO-ACOSTA, Juan José; BOSCH, Juan. *Panorama de la teología latinoamericana*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2001. p. 159.

BOFF, Leonardo. *La originalidad de la teología de la liberación*. In: *Teología y liberación: ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, 1989. p. 130-135.

_____. Lectura del documento de Puebla desde América Latina oprimida. In: GONZALEZ de CARDENAL, Olegario; RUIZ de la PEÑA, Juan Luis. *Puebla: el hecho histórico y la significación teológica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981. p. 72.

BORON, Atilio; GONZALEZ, Sabrina. *Resgatar o inimigo? Carl Scmitt e os debates contemporâneos da teoria do estado e da democracia*. In COLEÇÃO BIBLIOTECA DE CIENCIAS SOCIALES. *Filosofia política contemporânea: controvérsias sobre civilização, império e cidadania*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006. p. 148-150.

ESPEJA, Jesús. La Iglesia y la política. Reflexión teológica de Mons. Oscar Arnulfo Romero. *Ciencia Tomista*, Salamanca, vol 62, n° 355, p. 1 [239]- 38 [276], may-agos. 1981.

FABRIS, Rinaldo. *Jesus de Nazaré, história e interpretação*. São Pulo: Edições Loyola, 1988. p. 100-106.

LAGO, Antonio. Sociedad y política. Los regímenes de seguridad nacional. In: GONZALEZ de CARDENAL, Olegario; RUIZ de la PEÑA, Juan Luis. *Puebla: el hecho histórico y la significación teológica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981. p. 235-243.

QUARRACINIO, Antonio. Historia y fases principales de la nueva conciencia eclesiológica en América latina: Vaticano II-Medellín- Puebla. In: GONZALEZ de CARDENAL, Olegario; RUIZ de la PEÑA, Juan Luis. *Puebla: el hecho histórico y la significación teológica*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981. p. 32

RAVASI, Gianfranco. La teología política del Antiguo Testamento. *Selecciones de teología, Barcelona*: vol 22, n° 88, p. 244-254, oct-dic. 1983.

VILOLA, Francesco: La política en la Suma teológica. In: *Justicia, Solidaridad, Paz*, vol. I, Valencia, 1995. p. 469-459.

Documentos

CONSTITUCION *GAUDIUM ET SPES* In: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. *Vaticano II. Documentos*. Madrid: BAC, 1993.

CONFERENCIA EPISCOPAL PERUANA. *V Conferencia General del Episcopado latinoamericano y del Caribe: Documento conclusivo*. Lima: Paulinas, 2007.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. *III Conferencia Geral do Episcopado Latino-Americano. A evangelização no presente e no futuro da América Latina. Puebla: Conclusões*. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Santo Domingo: Texto oficial*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO. *Documento de Aparecida: Texto conclusivo da V Conferencia Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. São Paulo: Edições Loyola /Paulus / CNBB, 2007.

EDIÇÕES PAULINAS, *Concluções de Medellin*. São Paulo: Edições Paulinas, 1970.

SECRETARIADO GENARAL DEL CELAM. Medellín: reflexiones en el CELAM. Madrid: BAC, 1977.

Dicionário

LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas –Edições Loyola, 2004.

Páginas electrónicas

<http://www.vatican.va>

<https://www.aciprensa.com>

<http://www.celam.org>