

AGOSTO 1988

# 2 ~~TEOLOGIA~~

REVISTA EDITADA POR LA COMUNIDAD TEOLOGICA EVANGELICA DE CHILE  
CIRCULACION INTERNA

*en comunidad*

## TEOLOGIA Y POLITICA

### BIBLIA Y POLITICA

- UN SIGNO DE LOS TIEMPOS: VIVIENDO EL EXODO
- LA IDOLOTRIA DEL PODER, LA IGLESIA CONFESANTE EN APOCALIPSIS 13

### IGLESIA Y POLITICA

- ECUMENISMO Y LIBERTAD DE ELECCION





## FE DE ERRATAS

- Pág. 6 (1era. c., l. 5/6) : dice: toman-di  
debe decir: toman-do
- Pág. 6 (3era. c., l. 28) : dice: bastante y sabe que  
debe decir: y ya en ~~demasia~~
- Pág. 18 (1era. c., l.46) : dice: en pos de la bestia, y adora-  
debe decir:  
en pos de la bestia, 4. y adora-  
4 debe decir: 5  
5 debe decir: 6  
6 debe decir: 7  
borrar: 7
- Pág. 18 (2da. c.)
- Pág. 18 (2da. c., l.23) : dice: nombre  
debe decir: libro
- Pág. 24 (1era. c., l. 35) : borrar la frase:  
No parece tan fácil el asunto,  
pues a la luz de la antropología  
tradicional.
- Pág. 24 (3era. c., l. 32) : agregar entre  
Je-sucristo -y- se expresa:  
y su Evangelio. En este caso la  
fidelidad a Jesucristo.
- Pág. 34 (3era. c., l. 40) : dice: injsuta  
debe decir: injusta
- Pág. 38 (3era. c., l. 8) : dice: la segunda  
debe decir: la tercera
- Pág. 50 (2da. c., l. 5) : agregar entre  
están -y- íntimamente:  
tan
- Pág. 55 (3era. c., l.5) : dice: todos los  
debe decir: todo lo
- Pág. 64 (1era. c., l. 27) : dice: fromado  
debe decir: formado
- Pág. 66 (1era. c., l. 9) : dice: connotado4  
debe decir: connotados



**SUGERENCIAS:**

- 1.- ¿Qué le pareció la Revista "Teología en Comunidad"?
- 2.- El tema de la Revista ¿Le ayudó en su vida personal y comunitaria?
- 3.- El tamaño, la diagramación y las fotos ¿Cómo las encontró?
- 4.- ¿Qué temas bíblicos, teológicos, sociales, cree Ud. que podrían servirle con mayor eficacia en su trabajo?

---

La Revista "Teología en Comunidad", tiene un valor nominal de \$ 100.-, pero la misma no se vende, sino subsistirá gracias a colaboración personal.

Por favor, anote aquí su colaboración, remítala por correo o personalmente a:

REVISTA "TEOLOGIA EN COMUNIDAD".  
Depto. de Publicaciones  
Casilla 13596  
Santiago

NOMBRE: .....

DIRECCION: .....

COLABORACION: .....

FECHA:.....

FIRMA:.....



## FE DE ERRATAS

- Pág. 6 (1era. c., l. 5/6) : dice: toman-di  
debe decir: toman-do
- Pág. 6 (3era. c., l. 28) : dice: bastante y sabe que  
debe decir: y ya en demasía
- Pág. 18 (1era. c., l.46) : dice: en pos de la bestia, y adora-  
debe decir:  
en pos de la bestia, 4. y adora-  
4 debe decir: 5  
5 debe decir: 6  
6 debe decir: 7  
borrar: 7
- Pág. 18 (2da. c., l.23) : dice: nombre  
debe decir: libro
- Pág. 24 (1era. c., l. 35) : borrar la frase:  
No parece tan fácil el asunto,  
pues a la luz de la antropología  
tradicional.
- Pág. 24 (3era. c., l. 32) : agregar entre  
Je-sucristo -y- se expresa:  
y su Evangelio. En este caso la  
fidelidad a Jesucristo.
- Pág. 34 (3era. c., l. 40) : dice: injsuta  
debe decir: injusta
- Pág. 38 (3era. c., l. 8) : dice: la segunda  
debe decir: la tercera
- Pág. 50 (2da. c., l. 5) : agregar entre  
están -y- íntimamente:  
tan
- Pág. 55 (3era. c., l.5) : dice: todos los  
debe decir: todo lo
- Pág. 64 (1era. c., l. 27) : dice: fromado  
debe decir: formado
- Pág. 66 (1era. c., l. 9) : dice: connotado4  
debe decir: connotados





**SUGERENCIAS:**

- 1.- ¿Qué le pareció la Revista "Teología en Comunidad"?
- 2.- El tema de la Revista ¿Le ayudó en su vida personal y comunitaria?
- 3.- El tamaño, la diagramación y las fotos ¿Cómo las encontró?
- 4.- ¿Qué temas bíblicos, teológicos, sociales, cree Ud. que podrían servirle con mayor eficacia en su trabajo?

---

La Revista "Teología en Comunidad", tiene un valor nominal de \$ 100.-, pero la misma no se vende, sino subsistirá gracias a colaboración personal.

Por favor, anote aquí su colaboración, remítala por correo o personalmente a:

REVISTA "TEOLOGIA EN COMUNIDAD".  
Depto. de Publicaciones  
Casilla 13596  
Santiago

NOMBRE: .....

DIRECCION: .....

COLABORACION: .....

FECHA: .....

FIRMA: .....



AGOSTO 1988

2

# TEOLOGIA

*en comunidad*

REVISTA EDITADA POR LA COMUNIDAD TEOLOGICA EVANGELICA DE CHILE  
CIRCULACION INTERNA

## SUMARIO

**Responsable:**  
Tjeerd de Boer

**Secretario Redacción:**  
Tjeerd de Boer

**Comité de Redacción:**  
Comité Editorial de la  
Comunidad Teológica  
Evangélica

**Edición:**  
Comunidad Teológica  
Evangélica de Chile  
Personería Jurídica  
Dcto. Ministerio Justicia  
Nº 131 7/2/85

**Diseño y Diagramación:**  
Marco Brauchy  
Mauricio Orrego

**Impresión:**  
Programa de Publicaciones,  
Comunicaciones y Biblioteca  
Comunidad Teológica  
Evangélica de Chile

**Secretaria:**  
Andrea Guerra

**Redacción:**  
Domeyko 1938  
Casilla 13596  
Fono 716298  
Santiago - Chile

CIRCULACION INTERNA

• Editorial .....	3
□ REFLEXION BIBLICA	
• ¿Quiénes mataron a Jesús? .....	6
□ BIBLIA Y POLITICA	
• Un signo de los tiempos: viviendo el Exodo .....	9
• La idolatría del poder, la iglesia confesante en Apocalipsis 13 .....	14
□ IGLESIA Y POLITICA	
• Ecumenismo y libertad de elección .....	28
□ DOCUMENTOS	
□ TEOLOGIA, POLITICA Y PAZ	
• Las realidades políticas y el testimonio de la religión: una perspectiva latinoamericana .....	36
• La teología, la política y la paz .....	45
□ NOTAS BIBLIOGRAFICAS	
• Antiguo Testamento .....	59
• Nuevo Testamento .....	64
• Historia de la Iglesia .....	67





# EDITORIAL

---

*“Los sueños de los demás no son mis sueños  
 Los sueños de los indígenas no son los sueños de los  
 blancos que los mataron.  
 Los sueños de los ricos no son los sueños de los pobres.  
 Los sueños de los amos no son los sueños de los esclavos.  
 Los sueños de los militares no son los sueños de los niños.  
 Los sueños de los torturados no son los sueños de los  
 torturadores.  
 Los sueños de los banqueros no son los sueños de los que  
 dejan de comer, para poder pagar.  
 Los sueños siempre quedan clavados en el dolor o en el  
 deseo de un rostro, y se transforman en manos que se  
 entregan,  
 manos fraternas, manos conspiradoras en una misma  
 nostalgia”<sup>1</sup>.*

*El tema de este segundo número de la revista 'Teología en  
 Comunidad, revista que quiere reflejar algo de los quehaceres,  
 diálogos y preocupaciones teológicas de la Comunidad Teo-  
 lógica Evangélica en Chile, es TEOLOGIA Y POLITICA.  
 Un título claro y confuso a la vez.  
 Empezamos con lo que no abarca.  
 No entramos en definiciones o en comparar dos disciplinas,  
 que quizás son incomparables, sencillamente porque no  
 queremos comparar. No vamos a hacernos la pregunta si  
 la teología tiene algo que ver con la política, ni hacernos  
 la pregunta si la política tiene que decirle algo a la teología.*

*Presuponemos que la teología y la educación teológica,  
 también las de la Comunidad Teológica se efectúan y se  
 llevan a cabo en una realidad social, en una realidad bas-  
 tante concreta.*

*Los aportes al tema son aportes muy propios del área de  
 biblia, lecturas e interpretaciones acerca de Exodo y Apo-  
 calipsis, dos libros bíblicos que estudiamos con mucha  
 atención y afinidad en la Comunidad.*

*Después hay un aporte del área de la teología sistemática  
 que reflexiona sobre el mundo de las iglesias y las iglesias  
 en el mundo (habitado, el 'ecumene').*

*La comparación coordinante iglesia-mundo sugiere, como  
 el título teología-política, un cierto dualismo, una compa-  
 rabilidad.*



Con la afirmación de Juan Luis Segundo que "toda la teología es política, también aquella que no habla o piensa en términos políticos", el teólogo norteamericano Harvey Cox, en su publicación más reciente "Religión in the Secular City" (Religión en la ciudad secular), analiza la crítica radical a la teología moderna de la siguiente manera:

La teología (moderna) fue reconociendo la autonomía de la esfera secular, del mundo, dividió la realidad en sectores: fe y razón, ciencia y religión, lo sagrado y lo profano, y así se automarginó por un pacto en que la religión recibiera un lugar donde podía desarrollarse la teología.

Y desarrollarse tranquilamente, porque el Estado (el mundo) no iba a entrometerse en las cosas de 'cielo y alma', y la iglesia a su vez no iba a ocuparse de 'este' mundo. La política, y también la ciencia y la tecnología quedaron en terreno neutral, en todo caso fuera del alcance de la influencia eclesial y la crítica teológica.

Tal pacto presuponía una interrelación entre sectores dominantes y, por ende, la exclusión de otros sectores, muy masivos en número, como por ejemplo los trabajadores, las mujeres y las minorías raciales. Por tanto ahora, en momentos en que el 'edificio' del estado moderno empiece a resquebrajarse, la fundamentación teológica de la división (más que separación) de la realidad en esferas distintas pierde su vigencia.

No necesitamos volver a situaciones en que la iglesia tenía poder por sobre lo político o se unía al poder político, en esa encrucijada iglesia-mundo se levanta "la cruz de Jesús el Mesías".

No necesitamos tampoco proteger nuestro terreno donde tranquilamente podríamos desarrollar nuestro quehacer teológico (a pesar de que de vez en cuando necesitemos tranquilidad para estudiar teología verdaderamente). Necesitamos la permanente reflexión sobre la pregunta cómo nosotros que nos llamamos seguidores de Jesús el Mesías respondemos a todos aquellos excluidos del mundo y de la iglesia, de la teología y de la política: la mayoría de los cristianos es pobre y de color, y vive en medio de un mundo de personas que confiesan otra religión. Para ella lo más importante es seguir a Jesús, tomar partido para un mundo mejor.

Para ella es importante la fuerza 'utópica' de la fe cristiana. Incluimos en este número dos aportes de autores externos, importantes por su actualidad, agradeciendo a Manuel Garretón y José Míguez-Bonino por su disposición perminitirnos la publicación.

La conclusión de Garretón nos puede aclarar mucho acerca de cómo tratar nuestro tema principal:

"el cristianismo lucha contra la injusticia para acabar con ella y es una profecía. La política lucha contra la injusticia para que ésta no acabe con nosotros y es, por lo tanto, una apuesta".



*Profecía y apuesta,*

*"hay sueños que son revelaciones del Reino.*

*Y hay sueños que son afirmaciones del infierno"*<sup>1</sup>

*Esperamos que este segundo número de 'Teología en Comunidad' ayude a reflexionar sobre nuestros sueños y sobre las revelaciones del Reino, ayude a definirnos más claramente en teología y política.*

---

1. Rubem Alves, "Poesía, profecía, magia", meditações, CEDI, Río de Janeiro, 1983.



# ¿QUIENES MATARON A JESUS?

DAGOBERTO RAMIREZ F.

*Jesús murió en manos de aquellos que detentaban el poder religioso y político.*

*El mismo poder que subyugaba a los pobres que como Jesús, buscaban participar de la llegada del Reino de Dios: el Dios que quiere la vida para los hombres y que es capaz de oponerse y vencer a la muerte.*

“... iban por el camino, subiendo hacia Jerusalén, y Jesús iba delante de ellos, y se asombraron y le seguían con temor. Entonces tomándi otra vez a los doce, comenzó a decirles las cosas que a él le habían de suceder.

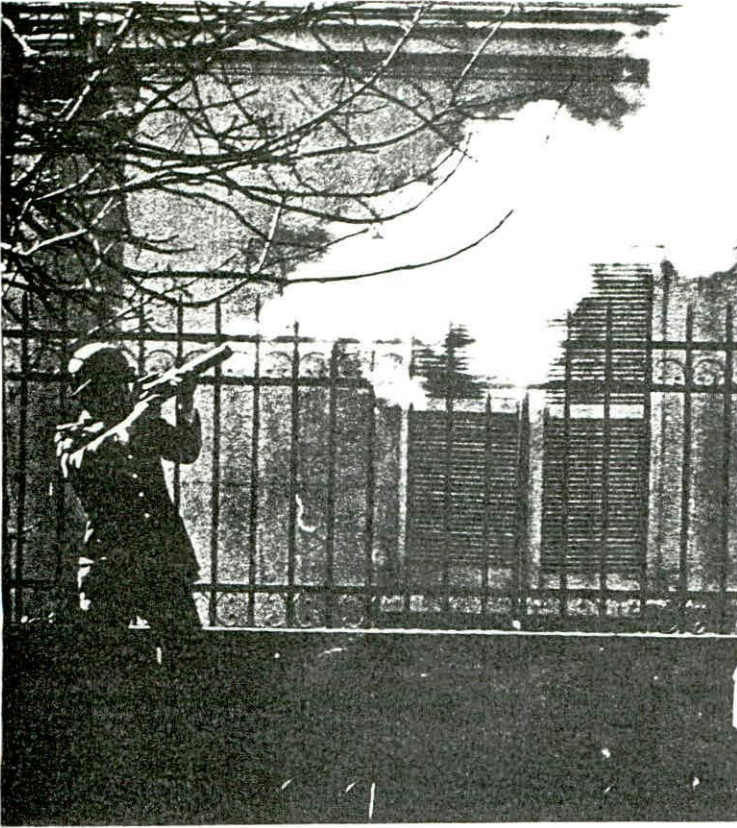
‘He aquí que subimos a Jerusalén y el hijo del hombre será entregado a los principales sacerdotes y a los escribas, y le enjuiciarán condenándole a muerte y le entregarán a los gentiles, se burlarán de él, le azotarán, le escupirán y le ejecutarán, pero, después de tres días resucitará’ ” (Marcos 10: 32-34).

Al llegar la semana santa, todos los años en nuestras iglesias reflexionamos acerca de la muerte de Jesús. Algunos tendremos que predicar o enseñar sobre la pasión, la muerte y la resurrección de Jesús y su significado para nosotros hoy. ¿Cómo lo hacemos? Una manera de hacerlo, tal vez lo más común, es insistir en los sufrimientos y la muerte de Cristo y de como todo esto aconteció a causa de nuestros pecados. Me pregunto si no es injusto culpar a un pueblo, que ya sufre demasiado, de los sufrimientos de Cristo. Esta prédica pesimista, carga los sufrimientos del Señor precisa-

mente sobre los sufrimientos de los pobres, es decir precisamente sobre aquellos a quienes el mismo Señor quiso liberar de sus sufrimientos.

Otra manera de reflexionar sobre la muerte de Jesús, es pasar por alto la muerte o mencionarla de paso y poner el énfasis en la resurrección de Cristo. Si, es cierto que Cristo padeció, fue torturado, murió, pero sobre todo, resucito de entre los muertos, triunfó sobre la muerte y nos ofrece a nosotros la certeza de que también nosotros hemos de vencer el sufrimiento, y la muerte para alcanzar la victoria de la resurrección. Sin duda un lindo mensaje, pero también debemos cuidarnos de caer en un optimismo falso. Después de todo, el pueblo sufre bastante y sabe que no será tan fácil vencer el mal. A un pueblo que sufre bastante y sabe que no es justo compensarle con la prédica de un triunfo que aunque cierto, en realidad no es tan cercano como quisiéramos, ni ha de transformar la miseria en que vive así de la





noche a la mañana, bastando para eso que se muera.

Para no llamarnos a engaño, conviene que leamos una vez más el evangelio. En este caso el tercer anuncio de la pasión que nos entrega el evangelista Marcos. ¿Quiénes mataron realmente a Jesús? El texto lo dice muy claramente: Jesús el Cristo, murió a causa del complot del poder religioso aliado al poder político-militar. Para ambos: para el poder religioso, como para el poder político, Jesús el Mesías y su movimiento constituían una amenaza. Para los primeros, (Mc. 1:15) porque decir que el Reino había llegado y que los pobres serían los primeros beneficiarios, constituía una especie de intento de subvertir el status quo religioso, cuyo poder ellos detentaban. Subir a Jerusalén (dos veces se repite en el texto) es una amenaza al poder religioso que no se podía permitir. Había que acabar con él de cualquier manera. Para el poder político-militar también era una amenaza. La insinuación del

poder religioso de que Jesús se autoproclamaba "rey de los Judíos" (Mc 15:2ss) sonaba a insurrección a los oídos del procurador romano. No se podía permitir el menor intento de subvertir el orden establecido por la Pax Romana. Por eso Jesús, dice Marcos será entregado a los gentiles.

Según Marcos entonces es muy claro quien mató a Jesús. La cruz de Jesús el Mesías se levanta en la encrucijada Iglesia-mundo, se ubica en la coincidencia de intereses entre el poder religioso y el poder político. A Jesús no lo mató la multitud, el pueblo judío, el común de las gentes; no, ellos no crucificaron a Jesús. Fueron instrumentalizados por el poder dominante, fueron espectadores tolerantes que por su pasividad e inconciencia permitieron la muerte de alguien que estaba a su lado, que era uno de ellos. Tampoco murió Jesús a causa de la traición de Judas, ni de la negación de Pedro. Ambos mostraron su humana condición al pres-

tarse a las maquinaciones del poder religioso (Judas), y a la prestación psicológica, en el caso de Pedro. Fueron víctimas de su propia incompreensión, de su debilidad, del terrible miedo que les dominaba, y también víctimas de sus esperanzas y anhelos que no veían cumplirse. Tampoco ellos crucificaron al Señor. Jesús el mesías murió a causa de que su mensaje liberador amenazaba la coincidencia de intereses del poder religioso y el poder político.

Pero ahí no terminó todo. "Pero después de tres días resucitará". Dios es Dios de vida que triunfa sobre la muerte en todas sus formas. El poder religioso y el poder político son aquí expresiones de muerte y por lo tanto enemigos de Dios. Estos poderes humanos enjuician, condenan, torturan y matan a Jesús, pero Dios no acepta estas acciones. Dios está en contra,

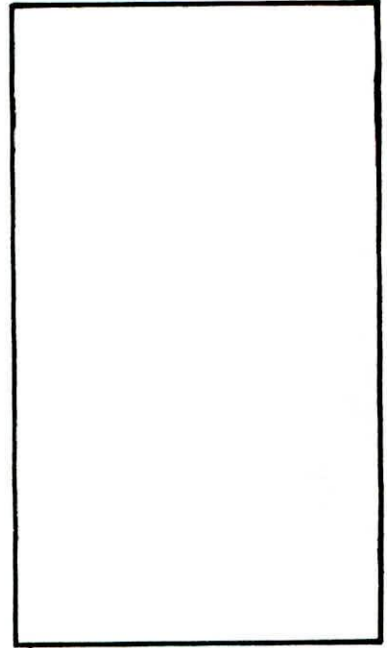




por lo tanto, del poder despótico en su expresión tanto religiosa como político-militar. Resucitar a Jesús es una acción soberana de Dios en contra de estos poderes. Dios no solamente está en estos poderes en cuanto engendran muerte, sino que actúa en contra de ellos y los derrota. Es muy evidente, en el texto del evangelio, según Marcos, ver de que lado está Dios.

En cuanto tengamos claro quién mató a Jesús, entenderemos también por qué lo mataron, y por qué Dios le resucitó. De ese modo nuestra prédica de Semana Santa y la comprensión que

tengamos de la pasión de Jesús el Mesías no será ni exageradamente pesimista ni falsamente optimista, sino realista y esperanzadora. Jesús murió en manos de aquellos que detentaban el poder religioso y político. El mismo poder que subyugaba y oprimía a los pobres que como Jesús, buscaban participar de la llegada del Reino de Dios y su justicia. La resurrección es el mensaje de que Dios quiere la Vida para los hombres y que es capaz de oponerse y vencer a la muerte.



**AUDIOVISUAL**

**AUDIOVISUALES**  
SUGERENCIAS  
TECNICAS Y DIDACTICAS

TITULO: **TODAVIA  
CANTAMOS**

28 minutos.  
Video Testimonial  
que aborda la problemática del  
detenido desaparecido desde una  
perspectiva evangélica  
DISPONIBILIDAD: • V.H.S.  
• BETA.

COMUNIDAD TEOLOGICA EVANGELICA DE CHILE

DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES Y COMUNICACIONE  
Domeyko 1938 Casilla 13596 Fono 716298 SANTIAGO



# UN SIGNO DE LOS TIEMPOS

VIVIENDO EL EXODO

HARRY SMIT .

*¿Qué sucedería en América latina, si la Iglesia supiera distinguir los signos y señales de nuestro tiempo?*

*Redescubramos el proceso de la liberación humana en los textos de Exodo: textos de inmensa riqueza, para que, hoy en América Latina, la Iglesia pueda atreverse levantar la voz por miles de hombres silenciados.*

*Harry Smit es profesor del Antiguo Testamento y coordinador del programa Nivel universitario de la CTE en Concepción.*

“Que sucedería en América Latina, si las iglesias se atrevieran a desempeñar el papel de Moisés y decirle al hombre, que no se trata simplemente de su miseria que lo lleva hacia la ciudad, que no es solamente el fenómeno secular de la urbanización, sino que también está allí la promesa, el llamado de Dios que los convoca a una vida más humana”<sup>1</sup>

Esta pregunta del pastor evangélico, Emilio Castro, plantea uno de los temas más candentes de la Teología Latinoamericana, es decir, la relectura del Exodo a la luz de las modernas “luchas de liberación”. Al mismo tiempo esta relectura provoca un gran desafío a la acción de nuestras iglesias. ¿Que sucedería en América Latina ...? Indudablemente la realidad

histórica de América Latina ha estimulado a muchos cristianos a redescubrir el proceso de la liberación humana en los textos del Exodo, por ejemplo. Estos textos en su inmensa riqueza, nos ofrecen una (re)-interpretación importantísima de las cuestiones claves en el proceso de liberación, como el conflicto de intereses entre opresores y oprimidos, la negociación con el opresor, la violencia, la ideología del opresor, la resignación de los oprimidos, etc. Por lo tanto es útil examinar este proceso, y releerlo a partir de nuestra propia realidad diaria.

En este artículo queremos detenernos brevemente en tres cosas: La ideología del opresor, la cuestión de la violencia, y el rol de Dios en el proceso de la liberación.

1. La doctrina faraónica de la Seguridad Nacional. “He aquí, el pueblo de los hijos de Israel es mayor y más fuerte que nosotros. Ahora, pues, seamos sabios para con él, para que no se multiplique, y acontezca que viniendo guerra, él también se una a nuestros enemigos y pelee contra nosotros, y se vaya de la tierra”.

(Ex 1:9,10)



El primer capítulo de Exodo nos pinta en algunas palabras, a modo de introducción, la situación de los hebreos en Egipto. No hay que tener mucha imaginación para entender lo que significa este vocabulario completo sobre la explotación en vers. 11-14. Muchos pueblos latinoamericanos están viviendo la dureza, los trabajos forzados, el rigor, etc.

Casi todos conocen también la misma estrategia de muerte que el rey de Egipto desplegó contra sus trabajadores en vers. 15-22. Primero lo hace en forma oculta, hablando con las parteras para que maten los hijos en el momento de dar luz (vers. 15 y 16). Pero este Servicio Secreto teme a Dios. En consecuencia "no hicieron como les mandó el rey de Egipto" (vers. 17). Temer

a Dios para ellas significa resistir el gobernante, la desobediencia civil. Entonces cuando no resultó, "el Faraón mandó a todo su pueblo "para matar a los hijos" (vers. 22). El impone el Estado de Sitio y dicta la sentencia de muerte para los hijos de los hebreos. Parafraseando una expresión de Eduardo Galeano<sup>2</sup> se puede decir que en Egipto resulta más higiénico y eficaz matar a los guerrilleros en los partos que en las calles.

Y todo eso, la explotación y la matanza, por aplicar la Seguridad Nacional el Estado de Egipto. En nombre de una ideología el rey de Egipto se convierte en un asesino. Es por su sabiduría –"ahora, pues, seamos sabios"– que llega a tal extremo.

Esta sabiduría está basada en la Seguridad Nacional. Son siempre los Faraones de este mundo que comienzan a hablar sobre la guerra, o mejor dicho, los que hacen la guerra. La guerra jamás "acontece", como dijo el



Faraón. Es él quien la proclama –"Estamos en una guerra, señores"– y es él quien manipula al pueblo a través de sus hipótesis.

Su sabiduría, su ideología, su doctrina es nada más que suponer que el pueblo "se una a nuestros enemigos, y pelee contra nosotros, y se vaya de la tierra" (vers. 10). Y eso amenaza la Seguridad del Estado egipcio.

Además el Faraón, como buen manipulador, conoce los prejuicios de su pueblo y los utiliza para sembrar el temor. El dice: "El pueblo de los hijos de Israel es mayor y más fuerte que nosotros" (vers. 9). Como es mayor, la democracia plena, debido a las circunstancias, no es posible. El Faraón no puede sufrir una derrota electoral. Su sistema debe seguir. Pero no solamente son mayoría, sino también son más fuertes, o sea, son diferentes. Ellos no tienen nuestra cultura, sino pertenecen a otra

clase social. La terminología que utiliza el vers. 7 respecto a los hijos de Israel que "fructificaron y se multiplicaron, y fueron aumentados y fortalecidos en extremo, y se llenó de ellos la tierra", indica que son como animales. Son los mismos verbos que Génesis 1 utiliza en vers. 22. Véanse también Exodo 5:17, donde el Faraón dijo respecto a los hebreos: "Estáis ociosos, sí, ociosos". La flojera es otro prejuicio.

Irónicamente las parteras utilizan en su defensa el mismo prejuicio con que el Faraón trata de manipular su pueblo: "Y las parteras respondieron a Faraón: Porque las mujeres hebreas no son como las egipcias" (vers. 19a). Así las parteras se burlaron del Faraón con sus propios argumentos y él no tiene respuesta.

Así, utilizando los prejuicios de sus pueblos y suponiendo las guerras, los Faraones de este mundo justifican la explotación y siembran



el terror, la violencia y la muerte. Parece que la doctrina faraónica de la Seguridad Nacional ha servido como ejemplo a muchas dictaduras en América Latina en las últimas décadas.

## 2. Moisés como terrorista .

*"En aquellos días sucedió que crecido ya Moisés, salió a sus hermanos, y los vio en sus duras cargas, y observó a un egipcio que golpeaba a uno de los hebreos, sus hermanos.*

*Entonces miró a todas partes, y viendo que no parecía nadie, golpeó al egipcio y lo escondió en la arena".*

*(Exodo 2:11,12)*



Así como la sabiduría del Faraón de Egipto ha servido de ejemplo, también la sabiduría y la estrategia del Movimiento Hebreo de la Liberación ilumina las modernas "luchas de liberación". Hay toda una reflexión sobre la política a seguir y las tácticas de presión en el libro de Exodo.

El especialista en estudios del Antiguo Testamento, Jorge Pixley, resume esta política en Exodo de la siguiente manera:

"Los hebreos vivían una situación de violencia institucionalizada, pues las leyes sostenían a sus opresores y aseguraban que ellos, los hebreos, seguirían trabajando para beneficio de otros. Cuando comenzó la liberación, Dios apeló primero a la buena voluntad del rey, pidiéndole que dejara ir a su pueblo. El rey no respondió a esta oportunidad de librar pacíficamente a los hebreos (Exodo 5). Siguieron entonces las tácticas de presión. Yahvé mandó plagas de ranas, moscas, piojos y langostas, poniendo en grave incomodidad a la población, y haciendo peligrar su salud y su

fuente de alimentos. Hubo también un acto de sabotaje contra el sistema de suministros de agua. Aunque el rey titubeó en los momentos más difíciles, no cedió de manera definitiva a estas tácticas. El éxito se logró solamente cuando Yahvé recurrió a la violencia contra las vidas egipcias. Al matar a un hijo de cada familia, Dios logró destruir el sistema de opresión y se pasó a la siguiente fase de la revolución, la construcción de una nueva sociedad"<sup>3</sup>.

Una de las cosas más discutidas hoy día es justamente el uso de la violencia en la lucha de la liberación, calificado por las autoridades como terrorismo y por otros como autodefensa de las masas.

Ahora bien, generalmente el término "violencia" aparece en la Biblia, usado por las víctimas, en boca de los oprimidos que se quejan de la violencia que sufren bajo los poderosos. Pero

también en los oprimidos hay reacciones de violencia. Un buen ejemplo encontramos en Exodo 2:11-14, donde Moisés tomó la justicia por su mano.

El texto comienza diciendo que "crecido ya Moisés, salió a sus hermanos. Lo primero que hace Moisés, según el texto bíblico, es salir a sus hermanos. Y lo que es más: "los vio en sus duras cargas". Eso es su grandeza que de inmediato vio su situación, los vio como oprimidos y golpeados en Egipto.

"Vio a un egipcio que golpeaba a uno de los hebreos, sus hermanos". Muy significativo el texto repite la expresión "sus hermanos"; los reconoce como sus hermanos y los ve tal cual están: explotados y golpeados. Y no hay nadie que haga algo: "miró a todas partes, y viendo que no parecía nadie". Entonces Moisés "golpeó", solidarizándose con sus hermanos. "Golpeó al egipcio y lo escondió



en la arena". Un acto de violencia, el acto de un desesperado. No hay nadie que haga justicia.

El texto bíblico no lo condena, ni comienza a moralizar. Al contrario, el autor de la epístola a los Hebreos, haciendo una muy buena interpretación, dice lo siguiente: *"Por la fe Moisés, hecho ya grande, rehusó llamarse hijo de la hija del Faraón, escogiendo antes ser maltratado con el pueblo de Dios, que gozar de los deleites temporales del pecado"*.

(Hebr. 11:24,25)

(Véase también el comentario en Hechos 7:22-25).

El texto del libro Exodo no lo comenta directamente, sino analiza el acto de Moisés desde la perspectiva de la liberación. El juicio sobre el opresor lleva a la liberación? Parece que no. Veamos como sigue el texto.

*"Al día siguiente salió y vio a dos hebreos que reñían; entonces dijo al que maltrataba al otro: ¿Por qué golpeas a tu prójimo? Y él respondió:*

*Quien te ha puesto a tí por príncipe y juez sobre nosotros?*

*Piensas matarme como mataste al egipcio?"*

(Exodo 2:13, 14)

Otra vez Moisés salió y vio. El paralelismo con versículo 11 indica que se tratará acá sobre la misma cosa. Pero ahora en el lugar apropiado. La cuestión de la violencia tiene que ser tratado entre los oprimidos, los golpeados mismos: "y vio a dos hebreos que reñían". Es precisamente en este lugar, entre los que sufren diariamente la violencia institucionalizada del Estado egipcio, que el texto analiza el golpe de Moisés. A la vez el texto nos dice algo sobre el ánimo entre los esclavos. Parece que el

sistema también corrompió a los oprimidos. Ahora son dos hermanos que reñían. ¿Cómo puede ser de otra manera, leyendo algún diario popular y viendo el canal nacional de Egipto? En Exodo 6:9 la alienación de los hebreos llega a tal límite, dice José Severino Croatto<sup>4</sup>, "que estos son incapaces de esperar la salvación": "Así habló Moisés a los hijos de Israel pero no le escucharon por lo angustioso de su dura servidumbre".

Ahora bien, lo que el texto quiere decir, analizando el golpe de Moisés, es que este juicio de Moisés sobre el opresor, también implica un juicio sobre el oprimido. Piensas matarme como mataste al egipcio? Así debes matar también a gran parte de tu propio pueblo. Este acto de violencia de Moisés no tiene salida y no lleva a la liberación de los oprimidos.

Esta violencia es más bien el terreno del Faraón y él la maneja mejor que Moisés. "Oyendo Faraón acerca de este hecho, procuró matar a Moisés" (Exodo 2:15a) El relato de Exodo levanta el problema de la violencia a un buen nivel, y lo discute en el lugar apropiado, es decir, entre los oprimidos mismos.

Más adelante en Ex 7:14-12:36 el relato retoma el tema de la violencia a través de los 10 golpes, porque son golpes. El texto bíblico utiliza esta palabra —golpe, golpear, ser golpeado— en vez de "plagas". (Véase 3:20; 7:17, 20, 25; 8: 16, 17; 9:15, 25, 31, 32; 12:12, 13, 29). En estos 10 golpes la violencia está en función de la liberación verdadera, es decir, la liberación de los oprimidos y de los opresores. Por lo tanto los 10 golpes son interpretados como "Signos y Señales" de la liberación, (Véase 4:21; 7:3,9; 11:9,10 y 4:8,9, 17,

28, 30; 7:3; 8:19; 10:1, 2; 12:13).

Los 10 golpes son en el libro de Exodo "Signos y Señales" de los tiempos venideros, en que el Dios de los Esclavos hebreos a través de Moisés liberará a su pueblo. ¿Qué sucedería en América Latina, si las iglesias se atrevieran a desempeñar el papel de Moisés?

### 3. Debemos participar en la cruz de Cristo. Si queremos tener la esperanza de participar en su resurrección.

*"Y los hijos de Israel gemían a causa de la servidumbre y clamaron;*

*y subió a Dios el clamor de ellos con motivo de su servidumbre.*

*Y oyó Dios el gemido de ellos,*

*y se acordó de su pacto con Abraham, Isaac y Jacob.*

*Y miró Dios a los hijos de Israel, y los reconoció Dios"*. (Exodo 2:23-25)

El Dios del Exodo no es neutral. El se pone del lado de los esclavos hebreos. Y eso no porque sean tan piadosos o religiosos. Ellos "gemían y clamaron", dice el texto, pero no a Dios. Es más bien el gemido y el clamor por la opresión, que están viviendo. Y esta opresión es pecado (Hebr. 11:25) y debe ser eliminada.

Por eso Dios se pone del lado del oprimido. El oyó, se acordó, miró y reconoció a los hijos de Israel. Dios no intenta reconciliar a los oprimidos con los opresores, a Moisés con el Faraón. Al contrario dice: "yo endureceré su corazón, de modo que no dejará ir al pueblo" (4:21).

Para lograr la verdadera liberación (de los oprimidos y de los opresores) es necesario mostrar y revelar el sistema faraónico en toda su magnitud. Exodo desnuda,



expone a la vista todo este sistema con su terror, su violencia y su explotación. Hay que separar bien lo bueno y lo malo. Crear es separar (Véase Gen 1: 4,6,7). Dios crea un nuevo futuro para los hijos de Israel. Pero eso pasa por el sufrimiento. Un grupo de pastores en Sudáfrica lo expresó así: "Debemos participar en la cruz de Cristo. Si queremos tener la esperanza de participar en su resurrección"<sup>5</sup>.

Así sufrieron también los Hebreos los primeros 3 golpes. Efectivamente la liberación es un proceso de conscientización. Los golpes revelan la verdad sobre Egipto, la verdad sobre los oprimidos y los opresores. Hay que participar en este proceso doloroso para poder separar bien entre lo bueno y lo malo. ¿Qué sucedería en América Latina, si la Iglesia supiera

distinguir los signos y señales de nuestro tiempo y se atreviera ...?

"Primero se llevaron a los  
comunistas  
pero a mi no me importó  
porque yo no era

En seguida se llevaron a unos  
obreros  
pero a mi no me importó  
porque yo tampoco era

Después detuvieron a los  
sindicalistas  
pero a mi no me importó  
porque yo no soy sindicalista

Luego apresaron a unos reli-  
giosos  
pero como yo no soy religioso  
tampoco me importó

Ahora me llevan a mí  
pero ya es muy tarde".  
(Bertold Brecht)

<sup>1</sup> En: Orientación, vol 17 n.4 (oct.-dic 1969) p. 8-9.

<sup>2</sup> Eduardo Galeano  
"Las venas abiertas de América Latina", 46ª Edición, pág. 9: "En América Latina resulta más higiénico y eficaz matar a los guerrilleros en los úteros que en las sierras o en las calles. Diversas misiones norteamericanas han esterilizado a millares de mujeres en la Amazonia, pese a que ésta es la zona habitable más desierta del planeta".

<sup>3</sup> Jorge Pixley. "El nuevo testamento y el socialismo", pág. 8 y 9.

<sup>4</sup> J. Severino Croatto. "Liberación y Libertad". pág. 36.

<sup>5</sup> en: Kairos: Un Desafío a las Iglesias, un comentario teológico acerca de la crisis política en Sudáfrica, pág. 13, Edición separata de Evangelio y Sociedad.

COMUNIDAD TEOLOGICA  
EVANGELICA  
ofrece una serie de materiales  
GRAFICOS Y  
AUDIOVISUALES  
TEXTOS DE ESTUDIO  
en las diferentes  
Areas Teológicas y  
CARTILLAS POPULARES

- Como se formó el Antiguo Testamento
- Introducción al Pentateuco
- Comunicaciones
  - Profetas

Material de Video y Diapositivas

CATALOGO a disposición de los interesados en la  
COMUNIDAD TEOLOGICA  
EVANGELICA  
Depto. de Publicaciones  
y Comunicaciones  
Domeyko 1938  
Casilla 13596 Fono 716298  
Santiago, Chile



# LA IDOLATRIA DEL PODER

LA IGLESIA CONFESANTE EN LA  
SITUACION DE APOCALIPSIS 13



DAGOBERTO RAMIREZ F

## I. Introducción

Tal vez una de las cuestiones teológicas más recurrentes en nuestro tiempo es la Iglesia. Pero la preocupación actual no se plantea tanto como lo fue en el pasado en términos de la naturaleza o la esencia de la Iglesia, es decir, qué es la Iglesia, su origen, sus fundamentos. La cuestión se plantea hoy en términos más pragmáticos. Hoy por hoy la gente quiere saber dónde está la Iglesia y cómo está la Iglesia. Las cuestiones de identidad se explican en la práctica. La Iglesia se define a sí misma en la medida que está inserta o no en la problemática del hombre y la sociedad. La Iglesia —la expresión visible del Espíritu de Jesucristo— explicita su identidad, su naturaleza, y esencia en la manera como enfrenta la problemática vigente que se percibe cada día más aguda y preocupante.

*La literatura apocalíptica, y en particular el libro de Apocalipsis, constituye una forma de testimonios en la lucha de la Iglesia con los poderes de este mundo.*

*Por constituir un tema de gran relevancia nos abocaremos a trabajar para desentrañar el sentido del capítulo 13 del libro Apocalipsis.*

*Dagoberto Ramírez es profesor del Nuevo Testamento y decano de la CTE.*

Muchas son las preguntas que se pueden derivar de esta temática central. Pero a partir de nuestra situación latinoamericana nos preocupa clarificar nuestra presencia como Iglesia de Jesucristo en la situación continental. ¿Cómo enfrenta la Iglesia "los poderes de este mundo"? Pero, aquí ya no estamos hablando de "los poderes" en abstracto, en sentido general, sino que nos referimos a los poderes que actualmente gobiernan la vida de nuestros pueblos. Nos referimos a los

poderes políticos, al poder del Estado, al poder militar, al poder económico (grupos económicos, transnacionales, etc.) e incluso al poder religioso que hoy por hoy desempeña un papel muy importante en la situación latinoamericana. Nuestra preocupación testimonial es saber como se ubica la comunidad de los creyentes en Jesucristo en esta contienda de poderes que se disputan el dominio de los pueblos y buscan someterlos al servicio de sus intereses.





Gran parte de los problemas que nosotros hoy tenemos guardan una sorprendente similitud con la situación de los cristianos en el siglo I. Tal es el caso, por ejemplo, de los cristianos que sufrieron en el siglo I. bajo el poder del Imperio Romano. Debieron enfrentar no pocas dificultades para sobrevivir, para confesar, practicar y proclamar su fe, especialmente porque su comprensión del hombre y de la sociedad no coincidían precisamente con la ideología del Imperio Romano. La predicación del evangelio debió resultar necesariamente "subversiva". Por esta razón es que la comunidad cristiana primitiva se vio enfrentada permanentemente no sólo al poder religioso del Judaísmo, sino sobre todo debió sufrir la persecución del poder político-económico y militar del Imperio Romano. Gran parte de la literatura

contenida en el Nuevo Testamento refleja estas situaciones de conflicto y si bien es cierto hubo épocas y situaciones en que la persecución no fue tan evidente, la condición de marginalidad social, la negación de sus derechos fundamentales y la exclusión de toda situación que significara toma de decisiones, fue muy marcada. La literatura apocalíptica, y en particular el libro de Apocalipsis, constituye una forma de testimonios en la lucha de la Iglesia con los poderes de este mundo.

## II. LA LITERATURA APOCALIPTICA:

En general la literatura apocalíptica transmite un mensaje de fe y esperanza para los cristianos y sus comunidades, perseguidos por el poder Imperial. Hay abundante bibliografía que nos

ilustra sobre los orígenes de esta literatura, y el trasfondo histórico que les dio nacimiento<sup>1</sup>. La literatura apocalíptica —como su mismo nombre lo indica Apocalipsis (= Revelación)— se presenta como un mensaje revelado a los hombres en un estilo literario muy particular. Se expresa por medio de imágenes y símbolos, ya sea colores (blanco, negro rojo, etc.), números (tres, siete, doce, cuarenta mil, ciento cuarenta y cuatro mil, etc.), con figuras de animales (bestias, dragones, leones, osos, corderos, etc.) Se trata de todo un lenguaje simbólico que representa por medio de escenas acontecidas en el cielo o en la tierra, o en ambos espacios a la vez, en forma paralela, situaciones históricas determinadas y que sólo es posible entenderlas —o descubrirlas— por aquellos que han vivido estas situaciones o han estado muy cerca de ellas. ¿Por qué este lenguaje secreto, críptico, para qué? La respuesta parece obvia. La situación en que se encuentran el o los redactores del texto no les permite denunciar directa y abiertamente las condiciones históricas en que se encuentran. Por lo tanto, es necesario recurrir a un lenguaje que comunique el mensaje sólo a aquellos que están comprometidos con la situación. En este sentido la literatura apocalíptica no es una literatura "abierta" a todo lector. Por el contexto en que viven lector y lectores, podemos decir que es un texto para "iniciados". Sólo aquellos que conocen la "clave" pueden descodificar el texto y acceder a su mensaje. Por esta razón es que a ve-



ces resulta tan difícil para algunos leer y entender lo que dicen algunos textos apocalípticos en la Biblia. Para ello es necesario conocer dos cosas. Primero, debemos investigar el trasfondo histórico de los textos. Cada texto nació en una situación histórica determinada y a menos que tengamos antecedentes de esa situación, no podremos situar el texto en la realidad del mundo del hombre y la sociedad. El mensaje de la literatura apocalíptica no es un mensaje desde "el más allá", es un mensaje que viene desde situaciones muy concretas que vivieron las comunidades creyentes y que en medio de sus crisis, percibieron la presencia de Dios hablándoles, ayudándoles, alertándoles. El mensaje apocalíptico es un mensaje acontecido (revelado) en esas situaciones históricas y a no mediar cierta claridad sobre los datos históricos de lo ocurrido, el texto permanecerá mudo para los lectores o cuando menos, quedará como literatura fantasiosa. En segundo lugar, además del aspecto histórico, debemos hacer referencia al aspecto literario del texto. Será necesario conocer la clave del estilo literario particular en el cual se transmite el mensaje. Todo el estilo literario apocalíptico es simbólico, metafórico; detrás de las imágenes (animales, números, etc.) hay personajes históricos, descripción de situaciones, etc. y esto ha de ser decodificado para hacer emerger la realidad de las situaciones y el mensaje que el texto encierra como respuesta a esas situaciones.

Tal es el caso en el N.T., por ejemplo, de textos como Marcos 13, Mateo 25.31-46,



I Cor. 15, II Tes. 2, etc. Tomando en consideración estos presupuestos nos aproximamos al libro de Apocalipsis y específicamente al capítulo 13.

### III .APOCALIPSIS

El libro de Apocalipsis pertenece al género literario de la literatura apocalíptica de acuerdo a lo que hemos explicado anteriormente.

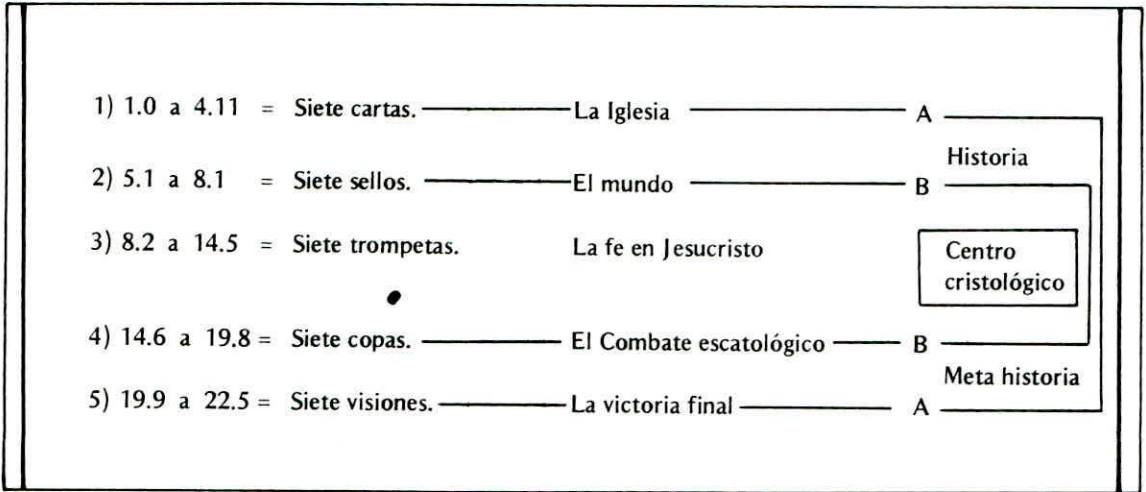
El trasfondo histórico del texto se remonta a la época de fines del siglo I, d.C. específicamente bajo el reinado del Emperador Domiciano que gobernó entre el 81 y el 96 d.C. Domiciano se caracterizó por poner fuerte énfasis en el culto al Emperador, tal es así que Suetonio dice que este Emperador llegó a exigir de todos los hombres tributo de honores divinos y que se le venerara como "dominus et deus noster"<sup>2</sup>.

En aquella época se desató una cruel persecución en contra de los cristianos. La causa de esta persecución no era otra que la política imperial de ejercer dominio absoluto sobre sus colonias usando para ello la ideología religiosa del culto al Emperador. En este sentido el movimiento cristiano representaba un peligro a esa política por cuanto proclamaba la soberanía de Jesús como Kúrios

(señor), sobre la vida de los creyentes. Esta fidelidad a Jesucristo fue interpretada por Roma como el fermento de una naciente revolución nacionalista en contra del Imperio que debía ser sofocada.

Sobre este trasfondo histórico político debe interpretarse el texto de Apocalipsis. La actual estructura del libro de Apocalipsis obedece con toda probabilidad a un proceso de redacción que ocupa varias etapas. La mayoría de los exegetas está de acuerdo en aceptar que obedece a redacciones parciales que luego fueron recopiladas en un solo volumen. Esto hace que sea muy difícil proponer una estructura lógica bajo cierto tema central en toda la obra. Muchos intentos se han hecho siguiendo criterios diferentes. El texto tiene, no obstante estos problemas de crítica textual, un hilo conductor; un mensaje de aliento y esperanza a los cristianos en medio de la persecución. Es decir, debemos leer el texto desde una perspectiva de fe y optimismo. Desde el comienzo al final, el texto es un llamado a la perseverancia a los "bienaventurados" (μακάριοι) que "leen y escuchan las palabras de esta profecía" (1.3 comparar con 22.7)<sup>3</sup>.

El texto se puede dividir en 5 bloques, cada uno de los cuales consta de un septenario.



Las primeras dos secciones (A-B) tratan del mundo en su devenir histórico. El mensaje de Dios revelado a la Iglesia (1) y luego esta revelación se manifiesta en el mundo hostil a Dios (2). Las secciones cuarta y quinta tratan de la meta historia, es decir, lo que está más allá de la historia. El anuncio del juicio y la confrontación final entre Dios y las fuerzas del mal (4) y finalmente la Victoria Final de Dios y la reunión de los fieles alrededor de su Señor (5).

Hemos dejado la tercera sección para el final que en nuestra lectura constituye el Centro cristológico (8.2 a 14.5). Esta parte forma el núcleo de sentido cristológico a partir del cual se puede leer e interpretar la historia (1 y 2) y la meta historia (4 y 5). La Fe en Cristo permite al creyente y a la Iglesia colocarse en situación de comprender su situación pasada (sus orígenes); su presente (los desafíos del momento) para poder proyectarse en fe y esperanza hacia el futuro<sup>4</sup>.

### La Sección 8.2 a 14 5

Se tocan varios temas a partir de tres elementos básicos: la revelación de Dios en su Mesías Jesucristo, el testimonio de sus fieles, y la actitud del mundo frente a este acontecimiento epifánico. Los Santos fieles (τῶν αγίων) elevan sus oraciones a Dios (8.1-5). Luego siete ángeles revelan su menaje a la tierra (8.6 - 11.19) el mundo real de los hombres con la consiguiente convulsión. Se

produce una situación de confrontación en medio de la cual se revela la resistencia del remanente fiel que se organiza para constituir el nuevo pueblo de Dios (12). Este remanente fiel es perseguido por el Estado totalitario y despótico (13), pero finalmente, después de la cruenta persecución, el Cordeiro logra reunir a los fieles que perseveran hasta el fin para constituir la Iglesia triunfante (14. 1-5).





#### IV. LA PERSECUCION A LOS FIELES (Capítulo 13)

Por constituir un tema de gran relevancia nos abocaremos a trabajar para desentrañar el sentido del capítulo 13. Se trata de la suerte que corren las comunidades que buscan ser fiel a su Señor, para lo cual deben afrontar la persecución por parte de los poderes temporales a cuyos fines no se someten los fieles.

El capítulo 13 tiene dos partes definidas. La primera parte (vs. 1-10) es un juicio al poder político que ejerce toda la violencia de su poder sobre el remanente fiel. La segunda parte (vs. 11-17) es un juicio a la religión institucionalizada que se somete y se convierte en soporte ideológico del poder político.

##### El poder Político: (vs. 1-10) La Primera Bestia

1. "Me paré sobre la arena del mar, y vi subir del mar una bestia que tenía siete cabezas y diez cuernos; y en sus cuernos diez diademas; y sobre sus cabezas, un nombre blasfemo.

2. Y la bestia que vi era semejante a un leopardo, y sus pies como de oso, y su boca como boca de león. Y el dragón le dió su poder y su trono, y grande autoridad.

3. Vi una de sus cabezas como herida de muerte, pero su herida mortal fue sanada; y se maravilló toda la tierra en pos de la bestia, y adoraron al dragón que había dado autoridad a la bestia, y adoraron a la bestia, diciendo: ¿Quién como la bes-

tia, y quién podrá luchar contra ella?

4. También se le dió boca que hablaba grandes cosas y blasfemias; y se le dió autoridad para actuar cuarenta y dos meses.

5. Y abrió su boca en blasfemias contra Dios, para blasfemar de su nombre, de su tabernáculo, y de los que moran en el cielo.

6. Y se le permitió hacer guerra contra los santos, y vencerlos.

7. También se le dió autoridad sobre toda tribu, pueblo, lengua y nación.

8. Y la adoraron todos los moradores de la tierra cuyos nombres no estaban de la tierra cuyos nombres no estaban escritos en el nombre

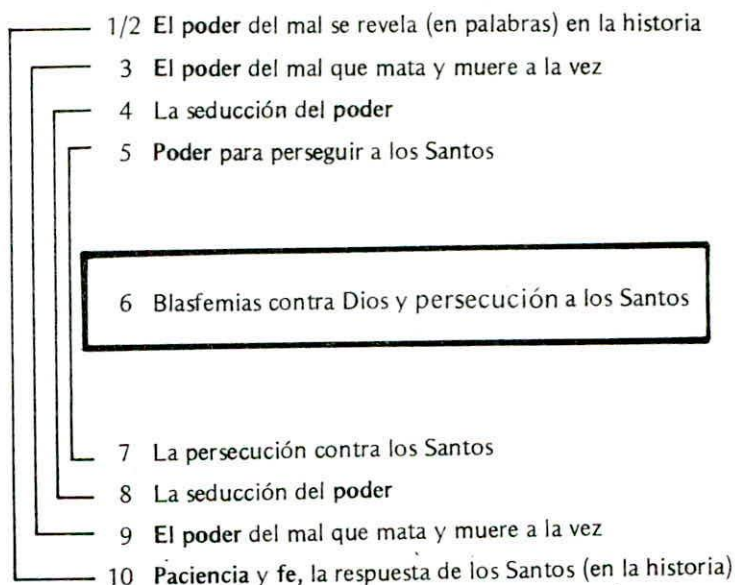
de la vida del Cordero que fue inmolado desde el principio del mundo.

9. Si alguno tiene oído, oiga.

10. Si alguno lleva en cautividad, va en cautividad; si alguno mata a espada, a espada debe ser muerto. Aquí está la paciencia y la fe de los santos".

La bestia que surge del mar. Se refiere al poder político que dominaba en aquel momento (Domiciano). Es la época de dominio del Imperio Romano.

Antes hubo otros similares: Babilonios, Medos, Persas y Griegos. Para leer esta sección podemos orientarnos por el siguiente esquema que en su estructura de relaciones, nos permite desvelar su sentido.





El tema central (v.6) es la actitud blasfema del poder que otorga títulos de divinidad al Emperador y desencadena la persecución a los Santos. A partir de este centro se puede leer toda la perícopa hacia los extremos.

Los vs. 5 y 7 se relacionan por medio de la palabra poder. "Le fue dado poder (ἐξουσία) para perseguir a los santos.

Los vs. 4 y 8 se corresponden también: el poder dominante busca seducir a la gente y atraerlos a su gobierno.

Los vs. 3 y 9 también se relacionan. El poder, palabra predominante en la perícopa, aparece 6 veces en dos formas (ἐξουσία δύναμις) tiene la condición de generar no otra cosa que no sea la muerte (θάνατος). Engendra muerte para otros y a la vez acarrea la destrucción y muerte a sí mismo.

Finalmente los extremos se corresponden por antítesis. Los vs. 1/2 se refieren por metáfora a un acontecimiento histórico concreto. El poder ha venido desde el otro lado del mar para perseguir y destruir a los santos como ha sucedido en largos años en la historia del pueblo de Dios.

En el otro extremo, la respuesta de la comunidad fiel, está al final el vs. 10, perseverancia (ὑπομονή) y fe (πίστις).

### ¿A qué se refiere todo este discurso?

El redactor de Apocalipsis nos presenta aquí en lenguaje metafórico su interpretación de cómo y por qué se originó la persecución a los cristianos a fines del S.I, del mismo modo nos dice cuál es la respuesta de los fieles a esa persecución.

La visión de la bestia que surge del mar (1-2) es tomada de Daniel 7.2-8. Concretamente, podemos decir que la primera bestia de Apocalipsis 13 es igual a la cuarta bestia de Daniel 7. En Daniel la bestia es el poder absoluto y despótico del Imperio Griego en el s.II a.C., bajo Antíoco Epífanes IV que también desencadenó una feroz persecución contra los judíos. Ahora en Apocalipsis 13 la bestia es el Imperio Romano, bajo el ejercicio del poder despótico de Domiciano (90 d.C.) que asume una actitud similar a la de su antepasado. En Daniel los perseguidos son judíos, y esta vez la persecución es contra los cristianos. Algunos llegaron a creer —por vía de comparación histórica— que la violencia de Domiciano sólo se comparaba a la ejercida por Nerón en su tiempo (60 d.C.) Por eso es que se hizo popular el mito según el cual Nerón no habría muerto, sino solamente fue herido de muerte; pero que desde el exilio vendría nuevamente con sus ejércitos para recuperar el poder.

Así es como algunos llegaron a creer que Domiciano, no era otro que "Nero redivivus".

Este poder Imperial para sostenerse necesitaba alimentarse con más poder, para conseguir la adhesión incondicional de la gente. Es así como apela al recurso religioso de la divinización del Imperio.

El Imperio es divino, proviene de la voluntad de los dioses para regir a los pueblos y el Emperador es su representante terrenal. Esta afirmación conduce a la idolatría (4,8). A la gente común no le queda más remedio que

someterse y adorar al Poder Imperial, rendirle culto, o morir acusado de ser "ateos", religiosamente hablando, "subversivos" en sentido político por oponerse al régimen imperial, o ambas cosas a la vez.

Algunos autores explican religiosamente el fenómeno de la idolatría<sup>5</sup>. En una época en que hay un gran vacío religioso, la gente se pone escéptica frente a la efectividad histórica de los dioses y busca "dioses vivos". Desde Octaviano en adelante los Emperadores recibieron títulos de deidad y se hacían llamar por ejemplo, Augustus = Divino. De este modo la gente cree hallar en el Culto al Emperador, la respuesta a esta inquietud.

Para el redactor de Apocalipsis esta idolatría no es otra cosa que blasfemia. Blasfemia es pretender que el Emperador (divinizado) pueda reemplazar a Dios (vs. 1,5,6). El blasfemo jura lealtad al Emperador, y al hacerlo emite "palabras profanas", impías y maldiciones todo lo cual es negación del Dios verdadero. Pero esta afrenta no durará para siempre, hay un tiempo limitado y simbólico señalado en el texto, "cuarenta y dos meses" (v. 5), es decir, tres años y medio, que es el tiempo (en el texto de Daniel 7.25) que duró el reinado de Antíoco Epifanes IV, pero, aquí es el tiempo simbólico que dura la persecución.

¿Cuál es entonces la actitud de los fieles frente a esta situación? Cuando el movimiento cristiano formó parte de la religión judía, lograron eximirse del culto imperial, pero cuando se separaron fueron perseguidos. La respuesta en el texto no es la resistencia inmediata violenta



por vía de las armas, sino la perseverancia y la fe. Ambas virtudes juntas. No se trata sólo de creer en Dios (fe), en cuanto adhesión a Dios, sino también es permanecer en la fe, porque la justicia de Dios vencerá finalmente y el tirano caerá. De cualquier modo el destino de muerte se cierne sobre la vida de los creyentes (v. 10). La fidelidad al Señor habría de conducirlos a la cárcel, a la espada, a la muerte y frente a esas situaciones límites la única arma es la paciencia y la fe de los santos. (v. 10).

**El poder religioso (vs. 11-17)  
La Segunda Bestia**

11. Después vi otra bestia que subía de la tierra, y tenía dos cuernos semejantes a los de un cordero, pero hablaba como dragón.

12. Y ejerce toda la autoridad de la primera bestia en presencia de ella, y hace que la tierra y los moradores de ella adoren a la primera bestia, cuya herida mortal fue sanada.

13. También hace grandes señales, de tal manera que aun se hace descender fuego del cielo a la tierra delante de los hombres.

14. Y engaña a los moradores de la tierra con las señales que se le ha permitido hacer en presencia de la bestia, mandando a los moradores de la tierra que le hagan imagen a la bestia que tiene la herida de espada, y vivió.

15. Y se le permitió infundir aliento a la imagen de la bestia, para que la imagen hablase e hiciese matar a todo el que no la adorase.

16. Y hacía que a todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos se les pusiese una marca en la mano derecha o en la frente.

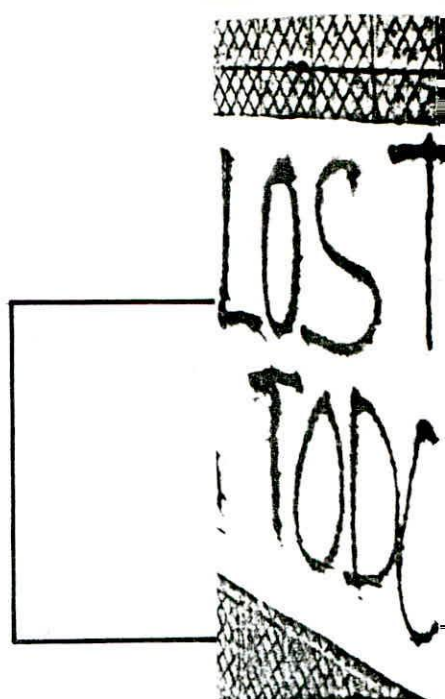
17. Y que ninguno pudiese comprar ni vender, sino que el que tuviese la marca o el nombre de la bestia, o el número de su nombre.

El segundo símbolo es una segunda bestia pero mientras aquella venía desde el mar (v.1), ésta surge desde la tierra. Si seguimos la línea de interpretación usada en la perícopa anterior diremos que mientras la primera bestia era el símbolo del poder romano (político-militar) que llegó hasta las costas de Palestina, desde ultramar, esta segunda bestia es el símbolo de un fenómeno surgido en la misma tierra de Palestina. Se refiere entonces a un problema local, que a su vez amenaza la seguridad de los fieles.

¿A quién representa esta bestia local y qué hace? La estructura sencilla del texto nos lo dice y el discurso lo señala de esta manera.

1) Es un poder que irrumpe, es la experiencia misma del pueblo judío en tierra palestina. Tiene apariencia de un cordero, pero su lenguaje es el de un dragón, es decir, una bestia. (v. 11). ¿Qué poder puede ser éste tan contradictorio?

(v. 12) Es un poder subsidiario, es decir, tiene y ejerce un poder (ἐξουσία) que le ha sido entregado por la bestia primera. No tiene poder en sí, de por sí, sino en cuanto lo recibe de la bestia primera que es el poder político-militar romano. Ejerce su poder en



servicio de ese poder haciendo que todos los hombres se inclinen y adoren a la primera bestia.

(v. 13) En segundo lugar se nos dice que esta segunda bestia "hace grandes señales". Si nos referimos a lo que dice en 19.20 vemos que allí la bestia en cuestión es identificada como un falso profeta. Se trata entonces de señales (milagros?) de tipo religioso.

(v. 14) Más concretamente el objetivo de estas señales es seducir, engañar (πλατύνω) a los moradores de la tierra. Es un falso poder (profético) que engaña a las gentes y les induce con sus prácticas a que se hagan y adoren una "imagen de la bestia" (εἰκόνα τῷ θηρίῳ) que en un momento de la historia estuvo muerto, pero que ahora aparece redivivo.

v. 15 La función de esta segunda bestia es estar al servicio de la primera. Se ha dicho así en v. 13 y 14. Ahora ese servicio continua de otra manera. Se dice que la nueva señal es infundirle espíritu (πνεῦμα) a la imagen a fin de que ésta pueda hablar y hacer de este modo que el engaño sea más



señal que les identifique y facilite el control de todas sus actividades. Es un poder absoluto, despótico que no quiere que nada se escape a su control. Toda persona debe someterse y rendirle tributo de adoración.

¿Qué puede ser esto en la situación histórica concreta del pueblo creyente cristiano del primer siglo bajo la dominación del Imperio Romano? ¿Y concretamente bajo la persecución del Emperador Domiciano? La historia nos ayuda a interpretar este texto. El Imperio Romano utilizó la práctica del "culto Imperial" como una, entre otras maneras, de mantener a todos los pueblos colonizados bajo el control de su poder absoluto.

Por lo tanto, esta segunda bestia identificada como el "falso profeta" en 19.20 no es otra cosa que un símbolo para representar a la estructura religioso-sacerdotal bajo cuya responsabilidad estaba la administración del Culto al Imperio, personificado en la persona del Emperador.

Las prácticas de este sacerdocio son claras: fomentar la religiosidad de la gente con señales, milagros e imágenes. Pero no sólo esto sino que lo más grave de todo fue la cooperación que esta forma de religión prestaba a los servicios especiales (aparato militar represivo) para denunciar, descubrir y exterminar a todos aquellos que no adoraran la imagen de la Bestia es decir, a todos aquellos que no se sometieran al poder tiránico del Emperador.

A estos debe sumarse el boicot económico. Todos aquellos que no declararan su adhesión irrestricta al Régimen Romano estaban imposibilitados de comprar o vender,

es decir, no podían participar libremente de la actividad comercial dentro de las fronteras del Imperio.

**¿Quién es la Bestia primera?**  
**¿Quién es la Bestia segunda?**  
 (v. 18)

Evitemos de caer en la trampa de descifrar el v.18 y hacer descansar todo el sentido del cap. 13 en esta interpretación. La exégesis realizada sobre este verso ofrece infinitas posibilidades para descubrir quién es la gran bestia primera. Creemos que lo verdaderamente importante está en el sentido total del texto mismo y el trasfondo histórico sobre el cual descansa.

La clave numérica que se nos da permite muchas interpretaciones. Para Ireneo era el Emperador Tito (70 d.C.), para otros fue "Nerón redivivus", es decir, Domiciano (96 d.C.). No vale la pena mencionar las innumerables lecturas que se han hecho por lo menos en este siglo, porque se ha prestado muchas veces a especulaciones. Creemos que en cualquier caso en el siglo I, en el siglo XX o cuando sea, el texto tiene como centro de interés, un acontecimiento que es la suerte de los cristianos, fieles mártires y la práctica de estos en una situación de persecución. Esta situación de persecución se ha dado muchas veces en la historia y se seguirá dando pero mientras exista un remanente fiel, conviene que orientemos nuestra reflexión en esa dirección.

real. Este poder pseudo-profético pretende engañar a la gente no sólo con señales concretas, sino además con palabras, ideas y conceptos. La veneración que la gente haga del poder político debe ser completa o de lo contrario serán ejecutados ( $\delta\ \pi\omicron\kappa\text{-}\tau\alpha\nu\theta\acute{\omega}\sigma\iota\nu$ ). Se debe cautivar incluso las mentes de la gente.

En resumen este poder está en función de aquel primer poder que es el que verdaderamente cuenta.

Este poder "profético" constituye un sostén ideológico-religioso del régimen político-militar. Su persecución no se limita solamente a las acciones sino, también, a las ideas que están detrás de las acciones.

(v. 16) El v. 16 cierra el círculo de las ideas en cuanto a los propósitos reales del poder político-militar y el para que necesita la participación de estos "falsos profetas". Su propósito es reunir a toda la gente, de toda edad, tamaño, clase social, para que se inclinen ante la bestia mayor. Se trata de una reunión para controlarles y para ello se les hace una marca ( $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\mu\alpha$ ); una



## V REFLEXIONES TEOLOGICO — PASTORALES

¿Qué nos dice a nosotros este texto? De acuerdo a nuestras preocupaciones o temas de actualidad que planteábamos en la primera parte de este trabajo. ¿De qué manera el texto de Apocalipsis y en este caso el cap. 13 nos pueden ayudar a discernir nuestra práctica cristiana comprometida?

Lo primero que conviene dejar en claro es que debemos cuidarnos de deducir de Apocalipsis 13 una "doctrina cristiana sobre el Estado". La situación reflejada en este texto es una de las tantas que debió enfrentar la comunidad cristiana, y el mensaje del texto refleja la respuesta a esa situación específica y nada más. Algunos exégetas han pretendido, en base a exégesis de Romanos 13.1-7 por ejemplo, decir que el cristiano debe someterse a las autoridades<sup>6</sup>, o bien, deducir la neutralidad de la Iglesia en asuntos políticos en base a una distorsionada y poco fundamentada exégesis en la historia de Marcos 12.13 17 y paralelos. Cada texto refleja situaciones distintas y por lo tanto, la respuesta evangélica es diferente. Desde luego que se pueden deducir algunas semejanzas, y coincidencias, pero éstas no deben forzarse para conseguir una respuesta única, total y eterna.

El cap. 13 de Apocalipsis refleja una situación de persecución a la comunidad cristiana y la respuesta evangélica es a esa situación. Por lo tanto su lectura e interpretación adecuada sólo puede hacerse en confrontación con una situación semejante para

que tenga sentido.

¿Existe, en latinoamérica, una situación de persecución a la comunidad cristiana a causa de su fidelidad a Jesucristo? Si es así entonces es posible leer Apocalipsis 13 y obtener de este texto alguna luz que ilumine nuestra situación.

Formas de perseguir a la Iglesia hay muchas. La historia nos lo dice y nosotros —desgraciadamente— descubrimos cada día como se articulan nuevas maneras de combatir la fe de la comunidad que no se conforma a los esquemas ideológico-políticos o que no se somete a los sistemas económicos que propugnan los poderes dominantes.

El texto de Apocalipsis 13 constituye una denuncia contra la existencia de poderes totalitarios y una protesta a no dejarse someter o subyugar por estos poderes. No son pocos los pueblos del mundo pobre y colonizado en este siglo que ven acercarse desde el mar, la bestia del poder económico que viene no sólo a apropiarse de las riquezas del territorio sino a esclavizar a los trabajadores de su pueblo y a someter a la miseria a los habitantes. Por ejemplo, María O. Monckeborg destaca como los grupos financieros extranjeros han llegado hasta Chile para apropiarse —con la colaboración de algunos financistas nacionales— del patrimonio de todos los chilenos<sup>7</sup>. Esta situación viene ocurriendo ya por siglos en nuestra América y en todos los países. Una dimensión importante —y aún vital— de la tarea evangelizadora de la Iglesia de Jesucristo, es la de denunciar este tipo de situaciones. No es posible hablar

de la "vida abundante" que el evangelio tiene para todos los hombres (latinoamericanos en este caso) si no levanta la voz profética de la comunidad cristiana para denunciar y protestar por este tipo de situaciones.

Otra reflexión que nos inspira el texto es con relación a la naturaleza del poder y su ejercicio.

La descripción por medio de símbolos, que hace del poder el texto de Apocalipsis 13. vs. 1-2, por ejemplo, no deja de ser significativa. Cuerno y cabezas son símbolos de poder y autoridad. El leopardo, el oso, el león y finalmente el uragón, son símbolos de sucesivos imperios que subyugaron al pueblo de Dios, a saber, Asirios, Babilonios, Persas, Medos y Romanos. Es decir, es una larga historia de esclavitud y sometimiento a sucesivos poderes imperiales, y a juzgar por la manera como se presenta el símbolo de la Cuarta Bestia (el dragón= Imperio Romano) parece que esta sola resume en sí mucho más poder, más despótica es su actuación porque se sustenta en la sumisión total, absoluta e incondicional de sus súbditos.

Demás está decir que esta manera de concebir el poder y la autoridad no se condice con el evangelio. Por el contrario éste dice otra cosa. "Jesús, llamándoles les dice: Sabéis que los que son tenidos por gobernantes de las naciones se enseñorean de ellas, y sus grandes ejercen sobre ellas potestad. Pero no será así entre vosotros, sino que el que quiera hacerse grande entre vosotros será vuestro servido, y el que de vosotros quiera ser el primero, será siervo de todos".





“Porque el hijo del hombre no vino para ser servido, si no para servir, y para dar su vida en rescate por muchos”. (Marcos 10.42-45).

El poder absoluto es entonces anti-evangélico, porque el único poder pertenece a Dios. El poder de Dios se expresa en la capacidad de engendrar vida, vida eterna y combatir la muerte. (Juan 10.10,11). Por el contrario, el poder absoluto en manos del hombre conduce a la muerte; el uso abusivo del poder genera violencia y la violencia conduce a la muerte no a la vida. La historia de Caín y Abel nos ilustra la experiencia del hombre contemporáneo que lucha por el poder para lo cual necesita eliminar al otro.

La violencia ejercida como manera de mantener el poder o ampliarlo genera muerte en todas direcciones. Es decir, no sólo muere la víctima agredida sino que también muere el agresor y la comunidad humana termina por autoeliminarse paulatinamente. Los vs. 3,12a y 14, se refieren a la muerte del emperador, el v.8 (cordero degollado) se refiere a la muerte del Mesías, los vs. 10 y 15 se refieren a la muerte de los santos mártires. Esto nos debe hacer reflexionar sobre los peligros que encierra conceder o tolerar la existencia del poder absoluto en manos de pocas personas, y lo que es peor permanecer impasibles o sometidos a situaciones en las cuales el poder está oculto en estructuras que hace muy difícil identificar sus orígenes, calificar sus acciones y controlar sus efectos.

Claramente se ve este peligro en el N.T. cuando se dice que “nuestra lucha no es contra carne y sangre sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso”. (Ef. 6,12).

El poder despótico genera muerte, violencia y también miedo o temor. El texto de Apocalipsis 13 se refiere varias veces al poder seductor que ejerce el poder absoluto sobre las gentes “... entonces la tierra entera siguió maravillada (*ἐθαυμάσθη*, asombrada) a la bestia”, (v. 3b); “se postraron (*προσεκύνησαν*, arrodillaron (5 veces 4,8 12 y 15) ante el Dragón y ante la Bestia” (v.4), (v. 8) “Se inclinarán delante de ella todos...”, etc. Es decir, todas las gentes han caído bajo el poder seductor del Imperio, pero a causa del miedo que se produce en ellos ante el peligro de perder la vida. No se trata entonces de una adoración que emana de la gratitud sino del miedo a la muerte. No rendir culto al Emperador era caer bajo la sospecha de ser enemigo del Imperio y esto era no sólo una falta de tipo religioso (a-teo) sino lo que es peor de tipo político (subversivo). El texto de Apocalipsis 13 nos enseña entonces que todo poder absoluto y despótico en manos de los hombres genera muerte, violencia y temor. La historia de muchos pueblos oprimidos pueden testificar de esta experiencia. El pueblo latinoamericano especialmente en los últimos veinte años, puede testificar de lo que significa una situación semejante. Es innumerable la cantidad de literatura, revistas y artículos que hablan de los testimonios de perso-

nas familias y grupos y de las consecuencias de tipo físicos y psicológicos que ha quedado en ellos a causa del uso abusivo y arbitrario del poder(8).

La segunda parte del cap. 13 de Apocalipsis nos remite a una reflexión respecto al peligro que representa el uso de la religión como sustento ideológico de regímenes autoritarios.

No deja de ser significativo la declaración de un intelectual español que se define políticamente a sí mismo como hombre de la derecha moderada. Dice Ricardo de la Cierva:

“La derecha española tradicionalmente se ha estado apoyando en ideas que no le son propias: las del ejército y las de la Iglesia”<sup>9</sup>.

Comentaristas bíblicos (como Cerfaux y Cambier) respecto a este pasaje (vs. 11-18), sostienen que esta religiosidad no es otra cosa que el paganismo, representado en aquella época, por las corrientes religiosas populares como la magia, la astrología, los cultos místicos y la devoción a los Emperadores. Dice Cerfaux: (“El Culto Imperial es la explotación por Satánas del sentimiento religioso”, y que trasladada esta experiencia a la historia se convierte en “místicas contemporáneas del Estado totalitario”<sup>10</sup>).

Con todo lo valioso que pueden resultar estos alcances nos parece que se soslaya muy sutilmente el lugar y el papel que le cabe a la Iglesia Cristiana frente al problema de la presencia de regímenes políticos totalitarios en la historia moderna y/o contemporánea. Con respecto a nuestra experiencia latinoamericana sólo quisiéramos señalar tres elementos que



nos parecen sumamente importantes, sin entrar en análisis exhaustivos. Estos elementos son la Iglesia-Institución como estructura de poder político en la sociedad, en segundo lugar el tema de la religiosidad popular y finalmente, y no por eso menos importante, el surgimiento de las sectas modernas.

En la situación histórica de Apocalipsis 13, el cristianismo no era sino una comunidad de seguidores de Jesucristo, pequeña, diseminada geográficamente y perseguida, lo que el texto llama "los santos" (7,10). Pero con el transcurrir del tiempo esa pequeña comunidad nacida al interior del Judaísmo, se transformó en lo que hoy llamamos "Iglesia Cristiana". Paulatinamente a medida que crecía y se expandía por el mundo se insertó en las estructuras de la sociedad y pasó a jugar un rol muy importante en la dinámica de la sociedad y en las confrontaciones político y sociales a causa de intereses hegemónicos.

La sociología, se ha encargado de estudiar y demostrar que no sólo la Iglesia, sino cualquier movimiento, mientras constituye una minoría social asume características de estilo de vida que la hacen vivir apegada con mucha fidelidad a sus principios, se distancia del grueso de la sociedad, y es contestaria frente a los valores sociales imperantes. Tal ha sido la experiencia primera de la iglesia cristiana. Pero luego cuando aquel movimiento crece, se transforma en una fuerza social importante que entra, —quiera o no—, en el juego de las luchas políticas de este mundo, relee cada vez sus princi-



pios, tiende a adecuarse a la sociedad y sus valores éticos ya no son mantenidos con la misma firmeza que al comienzo. Esto ocurre a causa de la dinámica de los procesos sociales que le obligan a reubicarse en la sociedad, mantener un espacio o ganarlo, a fin de persistir significativamente.

A lo que queremos llegar es que la situación de la Iglesia —mirada como un todo— no es hoy exactamente la de una minoría perseguida por los poderes políticos de este mundo. Más bien la tendencia es a dialogar con los poderes políticos. Por lo tanto, si algún conflicto con la Iglesia existe y se agudiza se traduce más bien en una persecución a los grupos minoritarios, marginales, comunidades proféticas al interior de la Iglesia. Tal pareciera ser la experiencia de la Iglesia latinoamericana y la literatura al respecto es muy abundante.

Entonces si el texto de Apocalipsis 13 habla de la "perse-

cución a los santos" cabe la pregunta ¿Quiénes son hoy esos "Santos perseguidos" en Latinoamérica? ¿Quiénes los perseguidores? y ¿Quién representa el "Culto Imperial" que coludido con el poder político persigue a los santos? Desde luego no conviene sacar conclusiones apresuradas. No obstante, se puede percibir, frente a los acontecimientos en nuestro continente, que los modelos económicos impuestos desde el norte sobre los países latinoamericanos han generado formas de gobierno que someten a los pueblos por la fuerza y generan persecución. En esta persecución hay mártires o perseguidos de esta fracción de la iglesia cristiana confesante y profética. Se llaman O. Romero en El Salvador; Angelelli en la Argentina; Jarlan, Dubois y otros en Chile, etc. Sin duda, el texto de Apocalipsis 13 es un llamado a "la paciencia y la Fe de los Santos" (v. 10) de los mencionados y de todos aquellos que hoy siguen luchando contra esta

“gran Bestia surgida desde el mar”.

La religiosidad popular es uno de los temas importantes en la discusión moderna sobre eclesiología. Solamente en lo inmediato de nuestra experiencia latinoamericana se pueden mencionar importantes estudios y declaraciones de la Iglesia<sup>11</sup>. Sin embargo, a la luz de Apocalipsis 13, lo que surge como preocupación y que es parte en los estudios en cuestión es saber cuando se trata realmente de expresiones populares de la religiosidad cristiana, es decir, asentada sobre fundamentos teológicos y específicamente cristológicos, y cuando es paganismo. El problema es cómo discernir los elementos esencialmente cristianos de aquellas concepciones y/o prácticas provenientes de otras religiones indoamericanas por ejemplo. Hasta no hace mucho se solucionaban muy rápidamente estos asuntos, calificando de paganismo o idolatría toda práctica sospechosa y que no se avenga con una ortodoxia tradicional. No parece tan fácil el asunto, pues a la luz de la antropología tradicional. No parece tan fácil el asunto, pues a la luz de la antropología, sociología, psicología social y otras ciencias modernas; la teología no puede descalificar las prácticas religiosas en el mundo popular a riesgo de caer en simplificaciones. No obstante, el otro aspecto que preocupa es la manipulación que puede hacerse, y de hecho se hace, de la religiosidad popular. Hay experiencias claras de como las expresiones populares de la religiosidad cristiana son cooptadas por las clases dirigentes que en acuerdo con las jerarquías

son utilizadas con fines ideológicos. Nos parece que la denuncia de Apocalipsis 13, especialmente en los vs. 11-17 nos alerta frente a estos peligros. La religiosidad popular sin una teología consistente queda a merced del poder político y se transforma en instrumento ideológico en manos del poder dominante<sup>12</sup>.

Muy cerca de la problemática de la religiosidad popular, en algún sentido parte de ella, es la cuestión de las sectas. La presencia de estos grupos o movimientos ha coincidido extrañamente con el advenimiento de situaciones pre-revolucionarias en el continente, especialmente a partir de la década del 60. No que antes no existiesen, pero si han experimentado un proceso de expansión y crecimiento realmente alarmante. El documento de Cuenca (Cf. nota 11) es una expresión de preocupación en la Iglesia Católica y algunos sectores protestantes.

Además, hay estudios muy importantes que ponen al descubierto las reales intenciones de estos movimientos Cf. por ej. Lagos S. Humberto “Sectas religiosas en Chile: ¿Opresión o liberación? Ed. Presor. C.T.E. Stgo. Chile 1985.

El fenómeno de la penetración ideológica por vía de la religión se puede percibir también en la llamada “Iglesia Electrónica”. Se puede consultar el estudio de Hugo Assmann “La Iglesia Electrónica y su impacto en América Latina” (San José DEI). Además el documento “La Iglesia Electrónica” en ENLACE No 1, marzo-abril 1987. Quito. Y le breve artículo en la Revista Pastoral Popular “Iglesia Elec-

trónica” abril - junio 1982/2,55.

## VI. CONCLUSIONES

No es posible concluir este trabajo. Tampoco es nuestra intención. Más bien hemos hecho una lectura crítica del cap. 13 de Apocalipsis y hemos levantado algunas cuestiones que surgen de esta lectura. Pero nuestra lectura ha sido a partir de nuestra experiencia de iglesia chilena y latinoamericana, por lo tanto, creemos que nuestras preguntas son legítimas. Si las preguntas son legítimas, en cuanto surgen de nuestra práctica real, y si el texto escogido es adecuado, sin duda que la respuesta a nuestra inquietudes puede ser satisfecha en gran medida.

No hay duda que la persecución a los “santos” por parte del poder absoluto y dominante es una realidad. Pero tampoco es cualquier persecución, es persecución a causa de la fidelidad a Jesucristo se expresa en el desconocimiento de cualquier intento humano por ostentar el poder absoluto. El único poder eterno y total pertenece a Dios. No existe poder o autoridad entre los hombres que sea total e intemporal y que esté subordinada a Dios y con propósito de promover el bienestar de la sociedad humana. Así lo entienden los testimonios bíblicos en el Nuevo Testamento (Cf. Romanos 13.1-7 por ej. I Timoteo 2.1-2, Tito 3.1, I Pedro 2.13-17) textos sobre los cuales cabría hacerse un estudio más detenido. La postura de la Iglesia en



cuanto fiel a Jesucristo no puede ser otra entonces que la de mantener siempre cierta distancia crítica frente a los poderes de este mundo. La Iglesia en cuanto Comunidad de los Santos fieles a Jesucristo es llamada a apoyar, colaborar y participar en todo esfuerzo, que coincidente con los valores del Evangelio, conduzca a la liberación total del hombre y la sociedad, pero, a su vez, la Iglesia debe cuidar su frente interno, y no dejarse seducir por el hechizo del poder político que le ofrezca concesiones, status social o cuota de poder a cambio de participar con su culto en el sostén ideológico de regímenes autoritarios. Por lo demás, aparte de ser esto apostasía, es decir una expresión de infidelidad al Señor Jesucristo, tolera —en el mejor de los casos— y concede el hacer la guerra a los santos.

## NOTAS

1. Delcor, H. "Mito y tradición en la literatura Apocalíptica". Ed. Cristiandad, Madrid 1977. Russell, D.S. "El Período Intertestamentario", Casa Bautista de Publicaciones, 1973. Ramírez F., D. "Apocalíptica", Ed. C.T.E. 1987. Mesters, C. "El apocalipsis. La Esperanza de un pueblo que lucha".

2. Suetonio en "Domitiani Vita" 13.4 citado por Com. Bíblico San Jerónimo, vol. IV pág. 537.

3. Hemos optado por seguir en gran medida la estructura que propone J.P. Charlier "El Apocalipsis de Sn. Juan: ¿Escritura para el fin de los tiempo o final de la Escrituras?" Selec. Teol. 97. 1986.57.

4. Nuestro presupuesto hermenéutico en este caso es que solamente a partir de un *crístología consistente* se puede deducir una *eclesiología consecuente*. Cf. por el J.C. Leardi "El Cristo total en Apocalipsis" Rev. Bíblica 39.1977.253; J. Comblin "Le Christ dans L'Apocalypse" Tournai 1965. A Lápplé "El Misterio del Cordero", (en el Apocalipsis de Juan) Selec. Teol. 97.1986.64; T.Holtz "Die Christologie der Apokalypse des Johannes". Berlin 1971, F. Bovon "El Cristo del Apocalipsis" Selec. Teol. 13.1974.45; W.R.G. Loader "The Apocalyptic Model of Sonship: Its origin and development in New Testament Tradition" JBL 97.4.1978.535.

5. Cerfaux, L. y Cambier J. "El Apocalipsis de San Juan leído a los cristianos" E. FAX Madrid 1972; D'Aragon, J.L. "Apocalipsis en Com. Bíblico San Jerónimo, Tomo IV pág. 571 y otros. Una interpretación semejante del fenómeno del paganismo aparece en la época de Pablo, así lo propone Lejido M.L. en "Fraternidad en el Mundo". Ed. Sígueme. Salamanca 1982. Pág. 35 ss.

6. Cf. Padilla C., René "El Estado desde una perspectiva bíblica" en Revista Evangelio y Sociedad" 4/1987, p. 15-22. A pesar del título el estudio del tema se basa exclusivamente en una exégesis de Romanos 13.1-7. Se refiere a otros textos en la Escritura que sostienen este texto pero no se menciona jamás Apocalipsis 13 ni Daniel

7. Monckeberg, María O. "Los agentes secretos de la desnacionalización" en Revista APSI 237. Febrero 1988, p. 29 ss.

8. No son muchos los trabajos de exégesis que profundizan en las implicaciones del poder político abusivo en la fe de la comunidad de los santos según Apocalipsis 13. Debemos destacar por consiguiente, el excelente trabajo de Adela Yarbro Collins "The Political Perspective of the Revelation to Jh = on" (JBL. 96. 1977.241). A esto sumamos Croatto, J.S. "Las estructuras de poder en la Biblia" Rev. Bíblica. 156.1975. 115. En cuanto a la experiencia de la Iglesia Chilena frente al poder autoritario podemos mencionar: varios autores "Escritos sobre Exilio y Retorno" (1978-84), FASIC Stgo. de Chile 1084; Correa E., Viera Gallo, J.A. "Iglesia y Dictadura" Ed. Chile América; de Wit. H., Ramírez, D. "Los Protestantes frente a los regímenes autoritarios" Rev. Pastoral Popular. 3.1986.11; Politzer, Patricia "Miedo en Chile" Ed. Chile y América 1985.

9. "El Mercurio". 31 Enero 1988. Pág. E 7.

10. Cerfaux, L. y Cambier, J. op. cit. pág. 147.

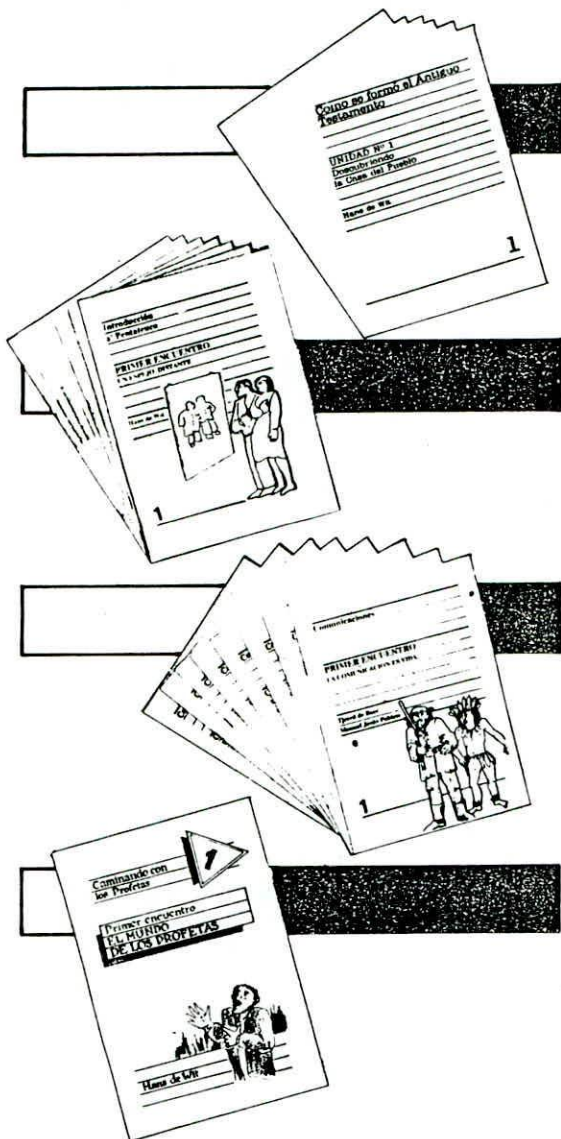
11. Aparte de los muchos trabajos sobre el tema, lo más sintomático de la preocupación actual sobre el tema es la Consulta Ecueménica de Cuenca, Ecuador en Noviembre de 1986. El Documento final refleja la gran preocupación de las Iglesias Católica y Protestantes frente a la expansión y desafíos de la religiosidad popular y la penetración de las Sectas. Cf. Boletín Rápidas 174. Diciembre 1986.

12. Lagos S., H. y Chacón H., A. "La religión en las Fuerzas Armadas y de Orden" Ed. Rehue Ltda. Stgo. Chile 1986.



# CARTILLAS BÍBLICAS POPULARES

En un lenguaje sencillo, de fácil lectura, con dibujos, letras ampliadas y un formato especial para el trabajo en grupos presentamos los siguientes set de cartillas acompañadas de sus respectivas guías didácticas.



## COMO SE FORMO EL ANTIGUO TESTAMENTO

Serie de 8 cartillas populares. En una forma novedosa y desde nuestra realidad nos orientan y acercan a todo el proceso de formación del Antiguo Testamento. A través de su metodología y estilo permiten un trabajo grupal y participativo.

## INTRODUCCION AL PENTATEUCO

Serie de 8 cartillas populares. Con un lenguaje claro, sencillo, teniendo presente nuestra realidad y problemática Latinoamericana, nos introducen al mundo de los cinco primeros libros de la Biblia. Allí nos encontraremos con una clave de lectura que nos abrirá una nueva esperanza.

## COMUNICACIONES

Serie de 8 cartillas populares. ¡La comunicación es vida! A través de la metodología de nuestras cartillas se nos acerca al impresionante mundo de las comunicaciones. Desde la fe y la Biblia se trata este tema en la búsqueda de valorar la importancia que para las iglesias tienen hoy las COMUNICACIONES.

## CAMINANDO CON LOS PROFETAS

Serie de 8 cartillas que nos permiten conocer el mundo de los profetas. En esta serie somos invitados a caminar y a veces a sentarnos a conversar con el profeta Amós, Isaías, Jeremías, Ezequiel, etc. En más de alguna oportunidad nos sorprenderemos de la sencillez y la franqueza de las palabras de estos hombres.

## GUIA DIDACTICA

La guía es el material que permite al monitor, guía o coordinador del encuentro, orientar y profundizar teológica y didácticamente el tema tratado con los participantes de cada encuentro.

DISEÑO: MARCO BRAUCHY C. / MAURICIO ORREGO R. / FONDO: 218040

PEDIDOS A:  
DEPARTAMENTO DE PUBLICACIONES Y COMUNICACIONES  
COMUNIDAD TEOLOGICA EVANGELICA DE CHILE  
DOMEYKO 1938. CASILLA 13596  
FONO: 716298  
SANTIAGO



# ECUMENISMO Y LIBERTAD DE ELECCION

EUGENIO ARAYA

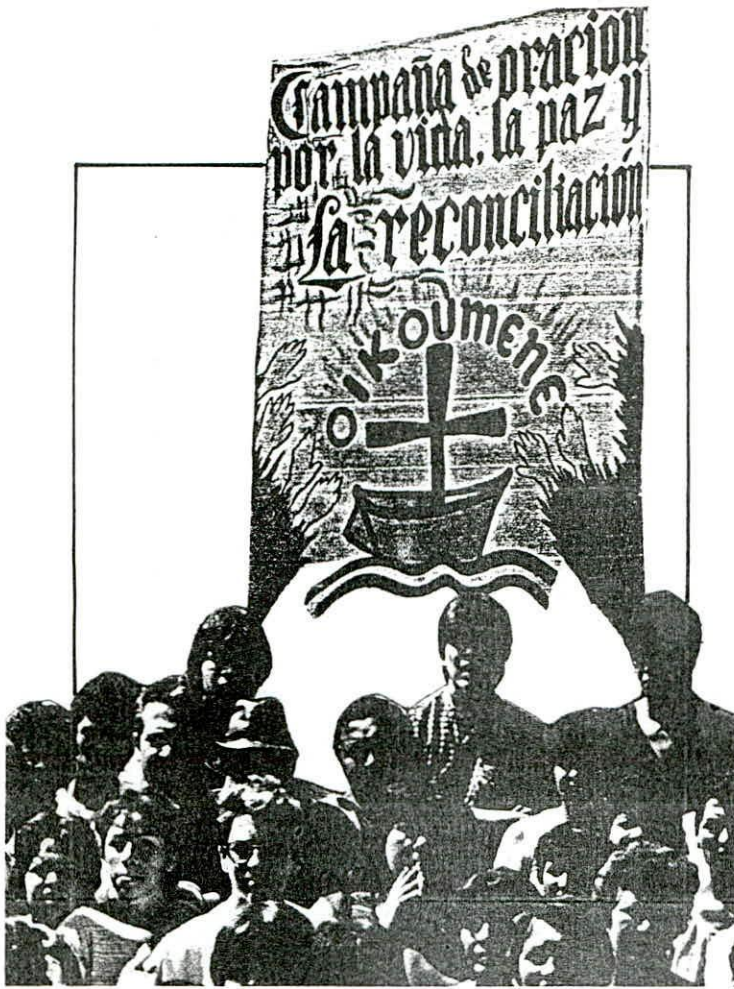
*Nuestra fe evangélica nos lleva a defender la libertad de conciencia, libertad que significa también libertad de pensamiento. Esta posición, verdaderamente ecuménica, es un llamado a tomar posición política, a actuar en política. Eugenio Araya es profesor de teología sistemática y rector de la CTE.*

Ultimamente se habla mucho de ecumenismo sin saber de qué se trata. Y se habla en favor y en contra. Se ha distorsionado la palabra y el concepto. Se quiere, muchas veces y en forma antojadiza, darle un cariz político. Y cuando decimos esto nos referimos a una intención de rebajar el concepto de ecumenismo, como se trata de rebajar el concepto de política.

No vamos a hacer, ni siquiera pasa por nuestra mente, una historia del ecumenismo, sencillamente describirlo, en la medida de lo posible, y mostrar qué significación tiene a partir de la Reforma.

Definiciones hay muchas, bastaría comenzar tomando el decreto conciliar "Unitatis redintegratio" (Segundo Concilio Vaticano) que lo define como el conjunto de "actividades e iniciativas que, de

acuerdo con las diversas necesidades de la Iglesia y las circunstancias del tiempo, buscan y promueven la unidad de los cristianos". Pero esa idea que aparece en el Concilio Vaticano II se encontraba desde mucho antes entre los evangélicos, en 1846 surge la "Unión Cristiana de Jóvenes", al año siguiente nace la "Alianza Evangélica Universal". En 1822 se había creado la Sociedad de Misiones de París que juntaba a los luteranos, reformados y bautistas de Francia, de Suiza y a los de habla francesa que en esa época vivían en Italia. Años antes en 1804 se había creado la Sociedad Bíblica formada por anglicanos, ingleses que eran de otras confe-



ción con la Iglesia Ortodoxa como después de la Reforma. Pero, para abreviar, debemos definir el Ecumenismo como un comportamiento amplio de aceptación mutua entre los hombres que confiesan a Jesús como el Señor. Con ella se traspasan las barreras sociales, nacionales y raciales. Se trata de buscar en la fe:

1. Mover la universalidad de la Iglesia de Cristo y la unidad esencial común a todas las iglesias cristianas.
2. Mejorar las relaciones entre las diferentes iglesias cristianas y acompañarlas en su labor común en el mundo.

Esto significa que ser ecuménico es simplemente poner en práctica la invitación de Cristo a la unidad y al amor entre sus seguidores.

#### EN LA REFORMA

El movimiento de Reforma de la Iglesia cristiana de Occidente, que a menudo se lo pinta como un esfuerzo por dividir y separar los cristianos es, por el contrario, un esfuerzo ecuménico de aceptación en la fe en la diversidad, pero unidos en lo esencial de la doctrina.

Cuando los luteranos se vieron obligados a defender la doctrina que sustentaban después de los folletos de J. Eck en donde los hacía aparecer como defensores de viejas herejías condenadas por la iglesia, Felipe Melancthon redactó la Confesión de Augsburgo.

Melancthon se había preocupado de destacar el deseo de concordia de los evangélicos. Bastaría decir que de los 28 artículos de la Confesión, 21 se referían al contenido positivo de la fe que los protestantes consideraban que era posible compartir con la Igle-

siones protestantes y protestantes del continente europeo.

Así que mucho antes de la existencia de la "Unitatis redintegratio" ya se estaban llevando a cabo entre los evangélicos esas "actividades e iniciativas" que buscaban y promovían la unidad de los cristianos.

Pero, antes de continuar, debemos preguntarnos, ¿qué se entiende por Ecumenismo? Porque la definición del decreto conciliar habla de las necesidades de la Iglesia (con mayúscula) como si se tratara de una determinada denominación.

La palabra es griega y en su época quería decir la tierra que era habitada por los hombres. Después los grie-

gos y más tarde los romanos limitaron la palabra al sentido de esa tierra habitada por la civilización dejando afuera a los pueblos que ellos llamaban "bárbaros".

Encontramos esta palabra en el NT dándosele el sentido de "la tierra entera". "Y la buena nueva del Reino será predicada en el mundo entero, para servir de testimonio a todas las naciones" (Mt. 24,14, la palabra empleada aquí es oikouménē). Los Padres de la Iglesia la utilizaron para hablar de la unidad de los cristianos, en oposición a quienes estaban fuera de la fe cristiana. Después, la Iglesia Católica la ha usado en diversas épocas para calificar sus concilios, tanto después de la separa-



sia Universal. Solamente 7 artículos trataban de los abusos que los evangélicos habían suprimido por ser contrarios a la Palabra de Dios. Aún más en esos artículos que estaban de acuerdo observan que es la doctrina tradicionalmente defendida por los Doctores y Padres de la Iglesia Antigua. Allí no hay ni una alusión al papado, al purgatorio ni a la ordenación sacerdotal.

La Confesión de Augsburgo que es uno de los libros confesionales más importantes de las Iglesias Evangélicas Luteranas reconocido por su valor ecuménico. Su ecumenismo fue reconocido por el propio Calvino y un sínodo de las Iglesias Reformadas de Francia.

En el artículo VII de la Confesión Augustana se lee lo siguiente: "Se enseña también que habrá de existir y permanecer para siempre una santa iglesia cristiana, que es la asamblea de todos los creyentes, entre los cuales se predica genuinamente el evangelio y se administran los sacramentos de acuerdo con el evangelio."

Para Martín Bucero, el reformador de Estrasburgo, "la Iglesia es la sociedad de todos aquellos que confiesan a Jesucristo en todas partes y por siempre".

Y esto no se reduce sólo a la Reforma luterana. Las confesiones de fe reformadas (calvinistas) y anglicanas afirman, de la misma forma "la fe en una Iglesia, Católica y Apostólica".

Para las iglesias hijas de la Reforma, la unidad de los cristianos existe a pesar del pecado y de la división de los cristianos. Es necesario trabajar por la restauración en su unidad y en su pureza,

de la Iglesia Católica verdadera, aquella de la que se habla en el Símbolo de los Apóstoles y en la Palabra de Dios.

Diferenciamos, entonces entre unidad y uniformidad. La unidad se puede dar, y se da, precisamente en la pluralidad, en la riqueza de las diferencias. Diferencias que jamás deben levantarse como trincheras, encerrándose en contra de los otros cristianos que no piensan lo mismo.

Solamente soy libre y enriquezco cuando me doy cuenta que no estoy atado, en forma incondicional, a posiciones que no son básicas en la fe y que puedo dialogar con el otro.

Si por el contrario, me acondiciono de tal manera que la única verdad es la que yo detento y no acepto el diálogo pues debo inponer mi monólogo, soy yo el que me separo de la comunión de los cristianos y me convierto en un elemento ajeno a él, aunque grite y asegure de ser yo el portador único de la verdad.

Sólo Cristo es la verdad, nuestro papel como cristianos es ser testimonio de esa verdad. Pero ¿cómo podemos ser su testigos si repudiamos su mensaje? "Si alguno dice: yo amo a Dios, y odia a su hermano, es mentiroso; pues quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve" (1 Juan 4,20).

### PLURALIDAD EN LA FE, PLURALIDAD EN EL PENSAMIENTO .

La fe cristiana nos enseña, principalmente, en el respeto que debemos tener por el otro por ser una criatura de Dios. El otro es hijo de Dios

como lo soy yo, es mi hermano aunque no comparta conmigo mis ideales y pensamientos. Pero mi fe me dice que tanto yo como él hemos sido salvado por la Cruz de Cristo. ¿Puedo entonces desestimar al otro porque es diferente a mí?

Si miramos el evangelio de Mateo, en el Sermón del Monte es aún más profunda. En el capítulo 5,21 y siguiente se dice: "Habéis oído que se dijo a los antiguos: No matarás; y quien mate comparecerá ante un tribunal Pero yo os digo: todo el que se enoje contra su hermano comparecerá ante el tribunal"

Y nosotros, llamándonos cristianos, nos enojamos con nuestros hermanos, los odiamos y públicamente los desprestigiamos.

El Señor dice: "el que diga a su hermano "estúpido" comparecerá ante el sanedrín; y el que le diga "renegado" comparecerá para la gehenna del fuego" (Mt. 5,22b) ¿Podemos nosotros, especialmente los que nos catalogamos de cristianos de tratar al otro hombre de "humanoide" o "semi humano", simplemente porque no está de acuerdo conmigo? Se podrá argumentar que ese trato es sólo para los que viven en la ecumene, en el sentido dado por los Padres de la Iglesia, y que es posible aplicárselo a los otros, a los que podemos considerar enemigo.

Pero nuevamente nos sale el Señor al encuentro y nos dice: "Habeis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen; así sereis hijos

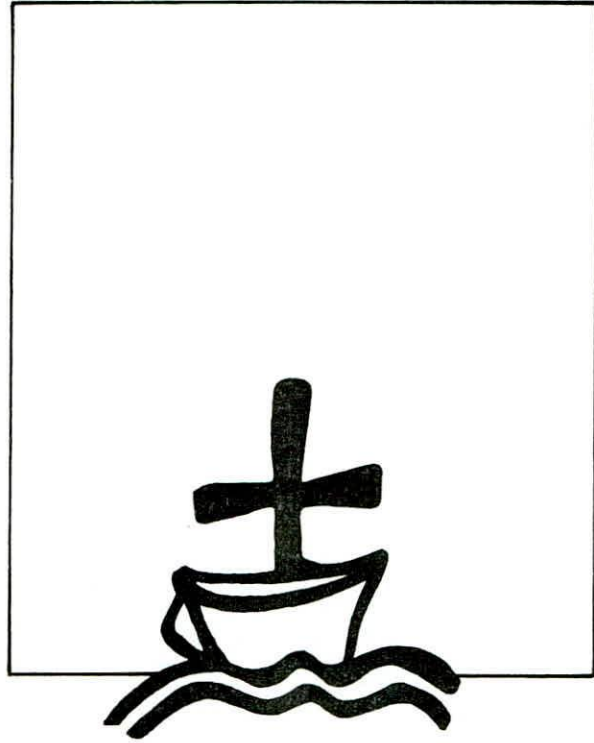


de vuestro Padre que está en los cielos, el cual hace salir el sol sobre los malos y los buenos, y manda la lluvia sobre los justos y los injustos" (Mt. 5,43-45).

Aquí se trata de un amor al prójimo que abarca a todos los hombres, incluyendo a los enemigos. Y es interesante anotar que ese amor a los enemigos no es interesado. Es decir, no tiene la intencionalidad de que por ese amor demostrado el enemigo se convierta en nuestro amigo. Es simplemente amar al enemigo, a ese que posiblemente mañana, siguiendo sus ideas, que obviamente no son las cristianas, me podría matar. Y yo tomando conciencia de ello, a pesar de ser absolutamente mi enemigo, debo amarlo, como me pide el Señor.

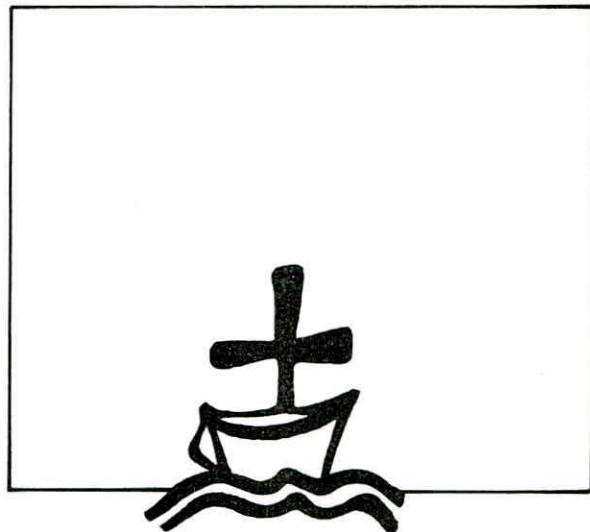
Eso es pluralismo real, eso es verdadero ecumene. Amor y aceptación al otro, no sólo al cristiano, sino a todos.

Los evangélicos hemos hecho nuestra bandera la libertad de conciencia. Es una regla de oro de que el hombre debe seguir lo que le dicta su conciencia. Tenemos que reconocer que muchas veces hemos traicionado esta premisa básica. El mismo Lutero, Padre de la Reforma es en ese sentido poco coherente. Comienza afirmando en su libro de 1523 "De la autoridad secular: Hasta qué punto se le debe obediencia" que no se puede forzar a una persona a creer. No se puede violentar las conciencias. Conforme a este principio el Príncipe Elector de Sajonia renunciará en 1527-1528 a forzar a sus súbditos a abrazar la misma fe que él. A los que quieren permanecer siendo católicos, se les permitirá salir del país. Una tole-



rancia que hoy encontramos casi inhumana, pero que a los ojos de un hombre del siglo XVI era un rasgo de generosidad. El problema viene más tarde cuando Lutero no se opone a la intervención de las autoridades civiles contra los anabautistas, que según Lutero perturbaban el

orden de la sociedad y atentaban contra los artículos de fe corrientemente admitidos. Indudablemente que es una incoherencia en el pensamiento del Reformador que no podemos sostener como correcta. Pero nuestra fe luterana no está en base a todas las opiniones de Lutero





sino a la Escritura, a la Confesión de Augsburgo y al Catecismo Menor y podemos, perfectamente estar en contra de las opiniones de Lutero en su libro "Contra las hordas asesinas ...".

Básicamente, nuestra fe evangélica nos lleva a defender la libertad de conciencia. La libertad de conciencia significa libertad de pensamiento. Y si aceptamos la pluralidad en la fe es lógico que aceptemos también la pluralidad en el pensamiento político.

Eso no quiere decir que po-

### EN LA PRACTICA ¿QUE SIGNIFICA ECUMENISMO?

Voltaire, ese pensador francés del siglo XVIII, deista y un poco cínico, tiene una frase famosa: "No estoy de acuerdo con tu pensamiento, pero daría mi vida por defenderlo". Con ello quería decir que a pesar de no ser ese su pensamiento, su sentido de libertad de pensamiento lo llevaba a defender la idea que sustentaba su amigo, o adversario (no se sabe

por Dios y rescatada por Cristo. Aunque él mismo no lo crea y le parezca ridícula nuestra actitud. Así se cumple el mandamiento de Jesús: "Este es mi mandamiento: que os améis los unos a los otros como yo os he amado. Nadie tiene mayor amor que éste: dar uno la propia vida por sus amigos" (Juan 15, 13-14).

Y ese "amigo" es el otro hombre, aunque sea mi "enemigo". Cristo dio su vida por nosotros a quienes llamó sus amigos a pesar que en la realidad éramos sus enemigos. El Apóstol Pablo nos lo dice muy claramente: "Porque si siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo..." (Rom. 5,10).

Y si nosotros queremos seguir el ejemplo de Cristo ¿qué debemos hacer con el otro hombre que está en desacuerdo conmigo? Al menos, respetarlo, a él y su opinión. Una actitud totalitaria no se conjuga con el Evangelio. Al único que podemos —y debemos— responder: Sí, sin condiciones, es a Dios; a los hombres nó. A los hombres va toda nuestro respeto, pero no puede haber incondicionalidad al tratarse de otro hombre. Sólo la Palabra de Dios es inequívoca, todos los demás se pueden equivocar. Ahora sería conveniente aclarar que Ecumenismo no es un mal llamado "tolerancia ilimitada". Un cristiano es un hombre que confiesa que Jesús es el único Señor. No acepta, ni puede aceptar otros dioses. El cristiano no puede conocer a otro Dios que no sea nuestro Dios. Por eso Martín Lutero dirá enfáticamente: "Ego nolo de alio deo scire quam in illo qui natus de virgine"



damos aceptar y hacer nuestro todo pensamiento político. Tenemos siempre un límite en ello y es la Escritura. No podremos adherir a un pensamiento o ideología política, sea ella de derecha o izquierda, si está contra el Evangelio. Pero jamás podremos rechazar y repudiar al hombre que sostiene una idea opuesta a la nuestra.

quien era la persona) con su propia vida.

En cierto sentido el ecumenismo es algo parecido.

No vamos a dar la vida por defender ideas con las que no estamos de acuerdo, pero sí que hay que respetar ese pensamiento y al hombre que lo sostiene hay que defenderlo con nuestra propia vida, porque es una criatura creada



(Pred. W.W. 23,733) (No quiero saber de otro dios sino de aquel que nació de una virgen).

Podrá aceptar que otro piense diferente de él, eso corresponde a la libertad de conciencia y lo respetará, pero no por eso va a renegar de su fe, porque la fe no es otra cosa que la referencia a sí mismo del Cristo redentor. Y así no puede poner al mismo nivel las creencias de otros dioses e ideologías y seguirlas en la misma forma en que sigue su fe.

No se trata del viejo y peligroso adagio de que "el error no tiene derecho". Se trata de saber qué es lo que se cree, o mejor dicho, en quién se cree y seguir a Cristo.

Total aceptación de todos los hombres, total respeto a sus ideas, pero total adhesión a Cristo y a nadie más. La fe es una relación personal entre Dios salvador y el hombre salvado. No hay un tercer elemento.

## FE Y POLITICA

También una posición ecuménica lleva, quiéralo o nó, a una posición política. Además, el cristiano está llamado por Dios a actuar en política.

No sólo es algo que Dios permite, sino que desea y considera que es algo bueno. Es la forma en que el hombre coopera con Dios en el plano de la Creación ("llenad la tierra y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos que se mueven sobre la tierra" Génesis 1,28b).

Es necesario aclarar que en toda la Biblia no hay una receta de Gobernar la sociedad. Pero Dios nos muestra la forma en que los cristianos deberían vivir si son consecuen-

tes con su fe. De esta forma podremos adoptar un sistema político que encontremos el más apropiado con las exigencias del Evangelio, que cumpla con el mandamiento del amor al prójimo. En esa pluralidad política podrá actuar el hombre sabiéndose que él es "luz del mundo y sal de la tierra" (Mateo 5, 13-16). Si no se sala la tierra en que se vive el hombre merece ser botado al suelo y ser pisoteado. El cristiano que rehusa ejercer sus derechos y obligaciones dentro de

de el ángulo cristiano— de respetar al otro hombre de expresar lo que él piensa y cree correcto, aunque no sea cristiano.

Es difícil en nuestro ambiente evangélico chileno hablar de fe y Política, porque equivocadamente se consideran cosas opuestas entre sí. Rechazan mezclarse con el mundo porque es malo, y la política es del mundo, olvidando que todo esto es Creación de Dios, y que Dios, según el relato del primer capítulo del Génesis, repite seis



la sociedad está, sencillamente, olvidando su vocación.

Y si el Ecumenismo es ese poder vivir civilizadamente entre los cristianos respetando las ideas de los otros cristianos y tratando de unirse a ellos en su labor misionera en el mundo, con todas sus consecuencias sociales que el Evangelio tiene, también es ese vivir civilizadamente—des-

veces "vio que era bueno" lo que había creado, y termina con una séptima afirmación al finalizar el capítulo diciendo "Y vio Dios todo lo que había hecho, y era **muy bueno**". Así que el enfoque tiene que variar un poco.

Los luteranos —y también los calvinistas aunque este tema no lo han desarrollado tanto



tomando de la tradición agustiniana, han elaborado "La Doctrina de los Dos Reinos". Esto, prácticamente viene desde Lutero.

Es, indudablemente, el tema más tratado entre los luteranos en su Teología Dogmática o Sistemática después del de la Justificación por la fe, que es el artículo base por la cual la Iglesia se mantiene o cae.

Se puede estudiar en dos capítulos de la Dogmática, en aquel que corresponde a la Creación, en donde el hombre vive en los dos niveles: el de la fe y el de la naturaleza. El otro capítulo es el de la Iglesia.

Es interesante cuando pensamos que con la Reforma se introducen algunos puntos básicos en las connotaciones eclesiológicas. Y en la primera de ellas se dice: "La Iglesia y el Estado no deben confundirse ni mezclarse".

El Estado por ser del orden de la Creación no debe estar sumido bajo el poder de la Iglesia, sino que adquiere su propio valor y se coloca frente a la Iglesia. Pero es necesario aclarar esta relación y no confundirla ni mezclarla.

Es también conveniente, si usamos la terminología que empleó Melancthon cuando habla de "los dos Regímenes", que se complementan con las Doctrina de los Dos Reinos quedando ésta dentro del margen escatológico que siempre es conveniente no olvidar.

El hombre vive permanentemente en dos realidades: el Bien y el Mal. El Reino de Dios y el Reino de Satán, este último personificado no tanto en un individuo como en estructuras malélicas que tratan de destruir al hombre

y lo separan de Dios. Me parece que nadie puede negar —al menos los cristianos— la existencia del pecado, tanto individual como colectivo, y las consecuencias que tiene para la vida en comunidad.

Muchos pentecostales chilenos tienen este concepto, aunque algo distorsionado. Porque en su concepto no se trata de una lucha entre el bien y el mal, entre el pecado y Dios que trata de liberar al hombre y en donde el mal es producto del hombre. Sino que es, para muchos, prácticamente una lucha de forma maniquea entre dos dioses, uno del mal y otro del bien. En donde se recurre permanentemente a medios mágicos para la expulsión de este demonio que entra en posesión del hombre. Y existe una aceptación del mal, del sufrimiento, como santificador, purificador. Un mal que es producto del hombre y no de Dios, un mal que Dios no mira de lejos como un simple espectador, sino un mal que alcanza a Dios mismo en la cruz de Cristo. Dios es víctima del mal.

Para los luteranos este enfoque no debe apartarse de la misma Justificación por la fe. La justificación por la fe es un acto que se realiza solamente por la Gracia de Cristo, por su misericordia, pero una vez que el hombre ha sido justificado por su fe en Cristo Jesús, es, entonces, empujado, por el amor de Cristo a hacer el bien, a realizar la justicia en la tierra. Y eso deberá realizarse en la sociedad en que vive.

Si esto se mirara de otra forma, la justificación por la fe sería un darle la razón a Marx y al viejo clásico anarquista que proclamaron

que la "religión es el opio del pueblo".

La fe sería un no-vivir, usando la terminología de Rudolf Bultmann, no un existir sino un simple subsistir.

De esta forma existiría una parte de la Creación en donde el cristiano no debería meterse porque pertenece al enemigo. Sin embargo, vemos que Dios, a través de Jesucristo, se metió en medio de este reino del mal para sacar de allí al hombre. El hombre estaba sumergido en una especie de huracán y Jesús entró en él, sabiendo que arriesgaba su vida. Salvó al hombre a costa propia. Fue mal comprendido. Parece que los planes de Dios son siempre mal interpretados. Se le acusó de revoltoso y fue asesinado como tal. Por eso fue crucificado y no lapidado. Y sin embargo, teniendo este ejemplo, muchos cristianos mantienen todavía esta dicotomía. Cristo luchó contra el mal para salvar al hombre, siendo vencido para transformar su derrota en victoria, la víctima que es victoriosa "Victor quia víctima". No podemos separar la doctrina de la Justificación, separándola violentamente de la Justicia. Al igual que la insólita separación de fe y obra, en donde debemos recordar que si la salvación es solamente por la Fe (Sola Fides) la fe nunca queda sola (Sola fides nunquam sola).

Esta es la gran invitación de Jesús de preocuparnos por nuestros hermanos; de vivir el Evangelio que está guardado en vasos de barro que somos nosotros, los cristianos justificados y que eso significa simplemente pecadores arrepentidos y llamados a cuidar de su hermano



y dar la vida por el que padece de la injusticia para terminar con ella hasta que todas las potestades estén colocadas bajos los pies de Cristo. (1 Cor. 15,25). No puede haber justicia sin justificación y tampoco podrá existir justificación si ella no se encarna en la justicia. Es lo mismo que el problema de la fe, la fe que queda egoistamente de los otros y no realiza buenas obras es un cadáver (Stgo. 2,17).

Nuestra fe cristiana en la sociedad no puede realizarse sin tomar en cuenta este sentido de verdadero Ecuemenismo, de diálogo abierto con todos los cristianos, nuestras denominaciones no son sino corrientes teológicas dentro de la única Iglesia de Cristo. Se necesita unidad. Agustín decía: en lo necesario unidad; en lo dudoso, libertad; y en todo caridad.

Necesitamos ejercer esa libertad empapada en amor cristiano. Y para aquellos que no son cristianos también debe ir nuestro amor. Nuestra evangelización no puede hacerse sin tomar en serio la dignidad del hombre, el respeto humano, los derechos de los hombres, aunque sean nuestros enemigos. Sinó ¿qué recompensa merecemos?, como dice el Señor (Mt. 5,46).

# Comunidad Teológica Evangélica de Chile.

La Comunidad Teológica Evangélica de Chile, es una institución Teológica que nació del esfuerzo de seis iglesias chilenas, con el objeto de servir al pueblo evangélico en su totalidad, sin preocuparse por las separaciones denominacionales, y está compuesta por seis IGLESIAS MIEMBROS

- ANGLICANA
- EVANGELICA LUTERANA
- METODISTA DE CHILE
- MISION IGLESIA PENTECOSTAL
- EVANGELICA PRESBITERIANA
- WESLEYANA NACIONAL

Es un lugar de encuentro para los miembros, de las iglesias evangélicas que deseen profundizar el mensaje de salvación y liberación de NUESTRO SEÑOR JESUCRISTO

fono: 716298

Domeyko 1938 / SANTIAGO



# LAS REALIDADES POLITICAS Y EL TESTIMONIO DE

UNA PERSPECTIVA LATINOAMERICANA.\*

\* Ponencia presentada al Seminario "Teología, Política y Paz", organizado por el Carter Center y Candler School of Theology de Universidad de Emory, Atlanta, Georgia, Estados Unidos, Abril, 21-24, 1988.

MANUEL ANTONIO GARRETON

## Observaciones preliminares

Esta ponencia busca plantear la problemática de la relación entre política y religión (y, por lo tanto, entre política y reflexión teológica) en América Latina, desde una perspectiva sociopolítica y no de la teología.

Algunas cuestiones previas que deben ser tenidas en cuenta.

1. La dificultad de hablar de América Latina como un conjunto y el sesgo "Cono Sur" de mi enfoque.

2. El carácter esquemático de mis reflexiones sobre la religión y la teología y el peso especial otorgado al catolicismo y la Iglesia Católica, dada la realidad latinoamericana.

3. El carácter problematizador y conjetural de mi exposición en desmedro de una posición más normativa.

La exposición tendrá dos partes. En la primera, nos referiremos a los rasgos centrales de la política latinoamericana. En la segunda, presentaremos los problemas principales de la relación entre religión y política a partir de los fenómenos descritos en la primera parte. En ambas partes usaremos la forma propositiva más que la argumentativa, lo que refuerza el carácter principalmente esquemático de nuestro trabajo.

## 1. La política latinoamericana

1. El modelo de desarrollo latinoamericano en la mayor parte de este siglo se ha caracterizado, por los siguientes rasgos:

En el plano económico, por su dimensión dependiente y heterónoma, por tasas de crecimiento acompañadas de procesos redistributivos, por la consolidación de una masa marginal ubicada en el sector informal, es decir, por la mantención y agudización de la desigualdad, por el peso y el papel del Estado en un proceso de industrialización y modernización incompletos. En el último tiempo, la dependencia económica ha sido redefinida y agudizada en términos del problema de la deuda



# LA RELIGION

externa, que ha comprometido seriamente las posibilidades de crecimiento futuro. En el plano social y cultural, los procesos de modernización dependientes e incompletos y elitarios han significado, junto a las desigualdades y marginalidades señaladas, la debilidad de actores clasistas autónomos y su dependencia del sistema político (estatal o partidario), la coexistencia de mundos civilizatorios premodernos, modernos y post modernos, la presencia de masas movilizadas desarticulada de los canales institucionales entre sociedad civil y Estado, la autonomía de los fenómenos ideológicos y expresivos respecto de las bases materiales y sociales, la combinación de las dimensiones clasistas, modernizadoras y nacionalistas en los movimientos sociales.

La ausencia de una homogeneidad de base material, social o cultural, le da al Estado un papel crucial tanto en la articulación de la unidad nacional, como espacio de un "sentido de nación" que no se encuentra en la sociedad civil, como en cuanto actor representante en el campo internacional. La heterogeneidad estructural refuerza el rol del Estado; la dependencia lo debilita. Este peso del Estado ("el Estado precede a la Nación") le da a la política una sobredimensión que no tiene en otros

modelos de desarrollo. Política y sociedad se interpenetran: no estamos ante una clara diferenciación entre sociedad civil (clases sociales), régimen político (partidos) y Estado, sino ante una fusión de todos estos elementos. Toda política tiene que combinar una dimensión movimientista, modernizadora o desarrollista y nacionalista o estatista. El componente más débil tiende a ser el régimen político y la política es más participación que representación. El populismo aparece como la forma o el estilo político más difundido en América Latina durante décadas, ya sea a nivel de Estado, de partido o de movimiento, precisamente porque funde el llamado al pueblo, con la intención industrializadora o modernizante, el manejo del Estado y el llamado a la unidad de la Nación contra la amenaza imperialista. Las formas políticas alternativas al populismo son el clasismo o basismo (generalmente de origen marxista), la lucha guerrillera,



# DOCUMENTOS<sup>do</sup> DOCUMENTOS DOCUMENTOS DOCUMENTOS DOCUMENTOS

el comunitarismo de origen cristiano. Todo lo anterior le da a la política un carácter fuertemente expresivo y pasional, integralista, y donde el caudillismo juega un papel de sustituto de la canalización institucional.

En el plano de la inserción internacional, junto a la dependencia económica, América Latina está desgarrada también por su doble pertenencia al mundo occidental y al Tercer Mundo, fenómeno especialmente bien descrito en las novelas. Esta dualidad la ha integrado de hecho a la lucha por la hegemonía mundial en forma subordinada a los intereses de los EE.UU., el que, salvo raras excepciones la ha visto no en su propia especificidad sino en su carácter de campo de conflicto contra su propio enemigo, la URSS. El caso centroamericano es el que mejor ilustra este aspecto.

2. Hay países que aún se debaten en la lucha antioligárquica y por la independencia nacional. En los países que hubo un cierto colapso del poder oligárquico y su modelo de desarrollo, a comienzos de siglo y con la crisis mundial del 29-31, se desarrolló un tipo de arreglo político que fue conocido como el "Estado de compromiso". Este, a través de diversos tipos de regímenes políticos, significó un acuerdo inestable entre sectores oligárquicos, burguesía modernizante, grandes capas medias y sectores populares organizados en forma subordinada, que promovió industrialización y ciertos grados de democratización social. Ello se hizo en desmedro de las masas campesinas y urbano-marginales. En la década del 60, este "Estado de compromiso" adquirió un carácter más reformista e integracionista, pero los márgenes estrechos del capitalismo dependiente y la inconsistencia de los actores sociopolíticos para un acuerdo consensual que ampliara o

alterara estos márgenes, llevó a su descomposición que adquirió tres formas de salida: la lucha guerrillera, la política clasista y la reacción conservadora. Las dos primeras tuvieron fracasos o cortas duraciones. La segunda logró imponerse por tiempos relativamente largos a través del único actor que tenía la fuerza para eliminar, a sangre y fuego, las políticas redistributivas, populistas y clasistas, e intentar una recomposición capitalista interna y una reinserción en el sistema capitalista mundial, buscando una nueva forma de articulación entre Estado y sociedad civil que tenía como utopía la erradicación de la política. Este fue el significado de los regímenes militares, especialmente en el Cono





# DOCUMENTOS

# DOCUMENTOS

# DOCUMENTOS

# DOCUMENTOS

# DOCUMENTOS

Sur, que intentaron ligar una ideología puramente militar e impuesta por los EE.UU., la Doctrina de Seguridad Nacional (que trasladaba al interior de los países la lucha contra la Unión Soviética), con un proyecto de contrarrevolución neocapitalista.

3. Si el tema de los 50 fue el desarrollo o la modernización, y el de los 60 fue el de la revolución o el socialismo, el tema contemporáneo en América Latina, puesto en el tapete por los diversos autoritarismos de las últimas dos décadas, es el de la "democracia". Pero este tema tiene un doble significado. Por un lado, el de la eliminación de los autoritarismos y la implantación de regímenes políticos democráticos estables, que sólo resuelven el problema de cómo se gobierna la sociedad y de las relaciones entre la gente y el Estado (el problema de la ciudadanía). Por otro, el de la democratización, que tiene como dimensiones básicas la integración social e igualación de condiciones de vida, lo que implica un nuevo modelo de desarrollo ("democratización fundamental"), y la participación en los diversos niveles de decisión que afectan la vida individual y colectiva. Ante el fracaso de los autoritarismos y la inviabilidad de las revoluciones, la democracia política aparece como la condición sine qua non de los procesos de democratización y éstos

como la condición de consolidación y estabilidad de aquélla. Ambos procesos, transición a regímenes democráticos, y consolidación a través de la democratización social, se dan en el contexto de crisis de los modelos de desarrollo, de agudización de la dependencia a través del fenómeno de la deuda externa; y exigen, a la vez, creación de mecanismos institucionales, acuerdos políticos entre fuerzas hasta hace poco antagónicas, y reforzamiento de la sociedad civil y movimientos sociales autónomos pero articulados con los dos elementos anteriores. La gran pregunta es si estamos de nuevo en una de las fases del ciclo autoritarismo-democracia, o si se está en capacidad de generar una nueva relación entre sociedad-sistema político y Estado, que abra una nueva época dejando atrás populismos y autoritarismos.



# LOS documentos DOCUMENTOS UMENTO DOCUMENT ENTOS documentos

4. En este contexto, el tema de la paz y de la inserción de América Latina en el plano internacional adquiere una nueva dimensión. Por un lado, la paz no puede dejar de definirse en términos de los fenómenos de democratización de cada sociedad y, por lo tanto aparece como proceso, donde el elemento crucial es la reducción cuantitativa y cualitativa del actor militar, es decir, las FF.AA. Por otro lado, no habrá paz en América Latina mientras ella no deje de ser considerada como parte del bloque de influencia de Estados Unidos y en cuanto este juzgue cada proceso interno en estos países como logado a sus intereses en la lucha por la hegemonía mundial. Esto significa cambiar la actual concepción de seguridad nacional por una de seguridad latinoamericana, considerada como zona de paz ajena a la política de bloques y jugando sus propios intereses que derivan de los procesos de democratización a que nos hemos referido.

## II. Las relaciones entre política y religión: algunas interrogantes.

1. Desde el punto de vista aquí desarrollado, los siguientes hechos concernientes a la cuestión de la religión en América Latina nos parecen relevantes.

En primer lugar, América Latina sigue siendo predominante católica, aun cuando en las últimas décadas las iglesias cristianas no católicas han vivido un gran proceso de crecimiento de base muy popular, vinculado, entre otras cosas, a la crisis de identidad de la Iglesia Católica.

En segundo lugar, desde la década del 60 se desarrollan varias tendencias en la Iglesia Católica de América Latina que tienen sus repercusiones en las otras iglesias cristianas.

Por un lado, la Iglesia asume posiciones claramente progresistas, incluyendo su jerarquía en diversos encuentros episcopales, cuya expresión máxima es la "opción preferencial por los pobres". Ello va acompañado, con excepciones según los países, de un creciente rol protagónico en defensa de los derechos humanos y de los procesos de democratización, especialmente en el caso de las dictaduras militares. En muchos casos, ella juega un rol activo en los procesos de pacificación. Es decir, la Iglesia aparece en su doble calidad de "espacio" de reconstitución de pensamiento y actores sociales oprimidos y reprimidos, pero también de "actor protagónico propio" con un papel de mediación activa en los conflictos socio-políticos e internacionales. (En varios países el tema de los derechos humanos fue introducido por las Iglesias). Por otro lado, este rol tiende a ser contrarrestado por una cierta involución proveniente del pontificado de Juan Pablo II, que pone reservas a las dinámicas desatadas por el Concilio Vaticano II y que puede caracteri-

# DOCUMENTO

# DOCUM

documentos **DOCUMENTEN**

zarse así: una eclesiología que le asigna a la Iglesia un rol portador de una verdad propia más que de aprendizaje de la humanidad, lo que lleva a reestructuraciones conservadoras en las nominaciones de la jerarquía y a privilegiar la dimensión pastoral abstracta como sólo predicadora de la fe; y una posición si bien relativamente progresista en la cuestión de los derechos humanos y el mundo del trabajo, de creciente conservantismo y recelo frente a los temas culturales y de modernización.

En tercer lugar, el desarrollo de un pensamiento cristiano renovado de fuerte contenido sociopolítico y progresista que, desde diversos ángulos, enfatiza la dimensión profética, el compromiso de la fe con la praxis, el tema de la liberación. Este pensamiento hace uso de diversas fuentes provenientes de las Ciencias Sociales y abre un campo nuevo a la reflexión teológica. Ello va acompañado por un fenómeno que aparece aún como más significativo: la presencia en la vida

social y política de contingentes masivos de cristianos que, desde su propia identidad, asumen una posición de compromiso con los procesos de cambio y con las ideas de socialistas y de izquierda. Esta presencia toma formas organizativas eclesiales o para eclesiales como las "comunidades de base", pero se expresa también en la animación de organizaciones populares, seculares y, a veces, en las tendencias a formar partidos propios. En este fenómeno es importante la participación tanto del clero (masculino y femenino) como de los laicos.

En cuarto lugar, hay una religiosidad popular masiva inseparable de la cultura latinoamericana, que ha dado origen a diversas interpretaciones contradictorias, y que tiene un papel y un significado ambiguos o complejos. Por un lado, tiende a ser un refugio en la comunidad, que exagera la prescindencia del mundo temporal con características mágicas y consecuencias alienantes. Por otro lado, marca una postura de vida ante el mundo que conlleva elementos profundos de soli-

daridad y fermentos de crítica y protesta social. Ambas dimensiones parecen estar fundidas y su separación parece más un esfuerzo propio de los teóricos o analistas.

En quinto lugar, por último, es evidente que la religión (y en este caso particular la religión cristiana) es un componente esencial de la cultura latinoamericana. Dadas las características reseñadas en la primera parte, de fusión de las diversas dimensiones del sistema social, la religión adquiere una dimensión inevitablemente política, más allá de la cuestión puramente cultural. Esta dimensión puede caracterizarse por una triple función política. En primer lugar, la de **inspiración** y **animación** de pensamiento y acción políticos.



# DOCUMENTO DOCUM documentos DOCUMENTEN

En segundo lugar, la de **legitimación** o **deslegitimación** de las posiciones y regímenes políticos que se dan en la sociedad **secular**. En tercer lugar, la de **mediación**, a través de los actores eclesiásticos, en los conflictos socio políticos en uno u otro sentido. Todo ello plantea la importancia de la presencia del cristianismo en cualquier proyecto histórico que quiera tener vigencia y legitimidad en América Latina; pero también plantea el problema de la necesaria y difícil secularización de la política.

2. Los problemas planteados, por los fenómenos religiosos y teológicos descritos, a la reflexión y acción políticas descrita en la primera parte pueden organizarse en tres niveles: el de las iglesias institucionales (especialmente la Católica), el de los cristianos de base (incluido el clero) incorporados a la política, y el del pensamiento y reflexión cristianos.

Respecto del primer punto, la presencia de la Iglesia jerárquico institucional en la vida política, aquí el problema principal, dadas las nuevas tendencias en la Iglesia

mundial, es el carácter de la mediación que ejerza en el conflicto sociopolítico, es decir, a favor de quién se sesgue esa mediación pues siempre será sesgada. En algunos países sigue sesgada a favor de las fuerzas conservadoras, aunque sea por la vía de la prescindencia. En otros, ha sido a favor de las fuerzas progresistas al menos en la cuestión antidictatorial. Si se examinan los procesos de democratización indicados en la primera parte, es posible esperar una mediación progresista en los momentos de transición a la democracia política y contradictoria en los de democratización global o social. Incluso, dadas ciertas características de las Iglesias cristianas puede haber en algunas una acción conservadora o renuente a la transición política misma. En cuan-

to a la democratización global, hay un plano en el que la Iglesia jugará un rol progresista y positivo: la **mantención del discurso** contra todas las opresiones y la "opción preferencial por los pobres" será un agujón permanente para avanzar más allá de la pura construcción de la democracia política, en la que que tenderán a entregar todas sus energías y prioridades. El riesgo aquí por parte de la Iglesia es la no comprensión de lo específicamente político, en lo que ello requiere de transacción, negociación, concertación y profesionalización. El sesgo conservador o regresivo en los procesos de democratización podría darse en el uso de su influencia en los temas que dicen relación con la modernización, donde la Iglesia podría limitar, de acuerdo a su doctrina e intereses, las transformaciones en el campo de la educación, la familia, las relaciones interpersonales y el papel de la mujer, por ejemplo.

# S documentos DOCUMENTOS UMENTO documentos TOS documentos

Respecto de la inserción de los cristianos en la política, su aporte a las ideologías clásicas de izquierda en crisis y a la animación de organizaciones populares y políticas no parece discutible. Hay aquí de nuevo planteado el problema de la dificultad de la acción política de los cristianos de hacer las mediaciones necesarias entre la dimensión profética o mesiánica y la acción política que posee una dimensión instrumental y una dimensión expresivo-simbólica. La tendencia de muchos es a despreciar la dimensión instrumental y reducir la política a lo expresivo-simbólico, con lo que la política pasa a ser la directa traducción del mensaje profético, es decir, una nueva forma de religión. Los efectos de esto tienden a ser: un cierto integrista o involución comunitarista que afirma el problema de la identidad o la pertenencia como el principal, pudiendo llevar

al extremo del "partido de los cristianos de izquierda"; un maximalismo de las opciones políticas y una radicalización ideológica distante de las mismas bases sociales a las que se apela; un refugio en un "basismo" que niega a la política su dimensión articuladora global, y rechaza el principio de la negociación y la transacción. A la inversa, el cristianismo popular de base no católica presenta el riesgo de la involución conservadora y de carácter autoritario.

Respecto del tercer punto, el del aporte del pensamiento y la reflexión teológica cristianos y de los problemas planteados a la política por ellos, cabe hacer las siguientes observaciones. En primer lugar, la crisis de las utopías seculares y el drama vida/muerte puesto en el tapete

por el autoritarismo militar, le da a la utopía cristiana un papel clave en la formulación de los proyectos históricos. Los cuatro problemas que me parecen cruciales aquí son: la ausencia en la formulación de esta utopía de un conocimiento específico de las mediaciones políticas y de los aspectos instrumentales de ella, reemplazando ello por teorías sociales globales más cercanas a lo socio-económico que a la dimensión política, la tendencia a fusionar política y religión y no a enfatizar la necesaria secularización de aquélla; la debilidad de la presencia de la utopía liberal y, en ese sentido, la desvalorización de la democracia política; por último, la relación con el marxismo, si bien resuelta a nivel práctico de lucha conjunta de cristianos y marxistas, sigue sin resolver en la medida que se trata a ambas utopías, la cristiana y la marxista, como cosmovisiones cerradas y no se asume que ellas han perdido ya su carácter sistémico y globalizante: son valores, principios y elementos que se han secularizado y perdido su integridad monolítica.

# S documentos DOCUMENTOS AUMENTO documentos TOS documentos

En segundo lugar, hay temas aportados por el pensamiento cristiano que han sido trasladados al plano político sin las necesarias traducciones y mediaciones, tarea que queda por hacer. En otros, podemos mencionar: a) el tema de la "liberación", que aparece más como principio utópico que como la realización de utopías parciales e históricas que reconocen fases y etapas que no pueden soslayarse. b) El tema de la violencia y la no violencia activa, que aparece demasiado abstracto ("condenamos la violencia venga de donde venga", lo que permite el opuesto de "la violencia liberadora" como principio que se esgrime contra la "violencia institucionalizada") y no se prepara a la gente ante las situaciones de violencia que aparecen como datos insoslayables y no como mera estrategia de los actores. c) El tema de la "opción preferencial por los pobres" o del "papel prota-

gónico del pueblo oprimido", que tiene un profundo contenido democratizador, pero que aparece abstracto en relación tanto a los actores sociales que lo encarnan como a la necesaria intermediación y representación de los actores políticos, los que aparecen como subvalorados frente a la noción genérica de "pobres" o "pueblo". d) El tema de la paz y la reconciliación, que proviene del modelo cristiano de reconciliación con Dios (falta o culpa, arrepentimiento, separación), pero que en circunstancias de naciones desgarradas aparece como la expresión de buenos deseos. Por cuanto, a nivel social no es posible "el amor" para reconciliar opresor y oprimido, sino que son necesarias las mediaciones institucionales (democracia) que generen un campo de conflicto, lucha y cooperación reconocido como legítimo.

3. Religión y política estarán necesariamente presentes y en tensión en los procesos de democratización y modernización que encara América Latina. El cristianismo aporta un principio permanente de superación de las opresiones. Pero la política tiene su especificidad y requiere cierta secularización. Ello es sin duda problemático. Quizás si esta tensión pueda expresarse en el siguiente dilema: el cristianismo lucha contra la injusticia para acabar con ella y es una profecía. La política lucha contra la injusticia para que ésta no acabe con nosotros y es, por lo tanto, una apuesta.



# LA TEOLOGIA, LA POLITICA Y LA PAZ

\* Ponencia presentada al Seminario "Teología, Política y Paz", organizado por el Carter Center y Candler School of Theology de Universidad de Emory. Atlanta, Georgia, Estados Unidos. Abril, 21-24, 1988.

JOSE MIGUEZ BONINO

"El diálogo entre teología y política ... Perspectiva desde la teología latinoamericana de liberación".

Más que una conferencia formal —para publicación posterior— esto será una especie de esbozo para una discusión sobre teología y política desde el punto de vista latinoamericano.

- Primeramente unas pocas observaciones acerca de una perspectiva latinoamericana.
- Entonces una breve discusión teológica.
- Y, finalmente algunas consecuencias políticas.

**I. Desde la perspectiva latinoamericana (Teología de la Liberación).**

La teología de la liberación comienza desde un principio básico, que es al mismo tiempo una respuesta a una realidad percibida, y el punto de partida para el análisis de la situación.

**1. Compromiso:** La fe es la relación absoluta con una realidad trascendente. La fe cristiana es esta relación absoluta hacia Dios, manifestada y activa en Jesucristo. Pero la fe sólo puede ser vivida en condiciones históricas concretas que conforman el entendimiento y expresión de esta respuesta. Las condiciones resultantes de la tradición recibieron interpretaciones, experiencias y relaciones y localización sociales. Cuando la fe se refleja en si misma (una forma primaria de teología) hace explícita para si misma la "racionalidad" implícita de su respuesta. Inicialmente esta respuesta y su "racionalidad" son un acto sintético (más que analítico). El Nuevo Testamento usa la categoría de



# DOCUMENTOS DOCUMENTOS

# DOCUMENTOS DOCUMENTOS

“discernimiento”. Posteriormente se desarrolla críticamente el “logos” de este discernimiento con el fin de portarla como obediencia inteligente y comunicarla simbólica y discursivamente.

## 2. Oportunidad para el pobre:

En la teología latinoamericana de la liberación, este discernimiento es lo que se llama “la oportunidad para el pobre”. Es la conformación concreta de un acto de fe. En palabras de Gustavo Gutiérrez: “la línea de fondo es esta: la razón para la solidaridad con el pobre —en vida y muerte— está enraizada en nuestra fe en Dios, en el Dios de la vida. Para el creyente, es una opción teocéntrica, basada en Dios” (*El Dios de la Vida*, p. 87) O en palabras de Karl Barth: “Dios siempre toma su posición incondicional y apasionadamente, por este lado y de este lado solamente: en contra del poderoso y a favor del menesteroso” (*Church Dogmatics*, E.T. II, 1 p. 386).

Esta opción teocéntrica, sin embargo está relacionada a una situación. No es una mera “deducción” desde premisas teológicas y bíblicas

sino un “discernimiento” a la luz de esas premisas de la presencia de Dios y de su llamado hoy en América Latina. Como tal está relacionado a los hechos observables que se interpretan como “signos” de ese discernimiento.

La vasta mayoría de nuestra gente es pobre (pobre en el sentido material, social, cultural e incluso antropológico del término), las grandes y crecientes masas de gente marginada, oprimida y explotada se van tornando cada vez más visibles en nuestro subcontinente (y también en el mundo entero). Cualquier otra cosa que la fe en Dios pueda representar en América Latina habrá de estar relacionada con esta realidad, ya que es ésta la que define

los horizontes humanos para nuestra respuesta a Dios. Políticamente esto implica lo que Xavier Gorostiaga ha llamado “la lógica de las mayorías”, lo que no significa solamente que el punto de vista de las mayorías deba ser tomado en consideración, sino que las decisiones políticas, sociales y económicas deben tomarse a la condición de las mayorías como el criterio decisivo (a fin de cuentas, nada nuevo para él que haya leído los criterios proféticos para juzgar al gobierno correcto).

El otro hecho es la “lucha del pobre”. Ellos no son sólo visibles, sino que han librado una lucha continua y multiforme para cambiar su condición. Esta lucha ha tenido momentos fuertes y débiles. Ha tenido pequeñas victorias y serias derrotas pero está presente en muchas formas y grados de organización y lucidez a través del subcontinente. De esta manera podemos hablar de un nuevo sujeto histórico colectivo de cambio social. La oportuni-



# NTO documentos

# S documentos

dad para el pobre significa por lo tanto, en el nivel político (también en otros aspectos —pero éste es el el que estamos tratando) un compromiso con el cambio estructural social requerido por “la lógica de las grandes mayorías” y una solidaridad con las luchas de este “sujeto social” para producir tal cambio.

3: ¿Qué hay acerca de la paz? Hacer ésta la verdadera pregunta fundamental no significa que las otras preguntas desaparezcan o que puedan ser descuidadas. Representa que esas otras importantes, candentes y urgentes preguntas deben ser relacionadas a la fundamental. Enunciemos meramente algunos puntos a este respecto: —Quizás para América Latina el problema central en las relaciones internacionales gira

en torno a las relaciones económicas internacionales que pueden sintetizarse en la deuda externa. Nuestros países son “puestos en línea” en lo relativo a la política internacional mediante sanciones y premios. Mientras subsista el presente desequilibrio en los términos de intercambio, no podemos verdaderamente hablar de nuestras naciones como sujetos responsables de relaciones Internacionales. Un NOEI (Nuevo orden económico internacional) se convierte así en el símbolo de la posibilidad de una genuina cooperación internacional. —La violación del derecho internacional es otro caso claro para apreciar las relaciones internacionales. El abierto desafío a los pronunciamientos de la Corte Internacional de La Haya y de las recomendaciones de la Asamblea de las Naciones Unidas, el rechazo por las grandes potencias a firmar convenciones internacionales (ejemplo: sobre las torturas por mencionar sólo un caso) y el uso del poder de veto en el Consejo de Seguridad son algunas evidencias de que la ley y el orden internacional son inútiles para las relaciones internacionales cuando los intereses de las grandes potencias están en

discusión o están afectados los derechos de los países pequeños:

Los problemas de la paz nos hieren de muchas maneras. Por una parte con las consecuencias de la carrera armamentista. Este punto merece una larga explicación. No es sólo que se distraiga recursos requeridos para el desarrollo económico y social. No es incluso el hecho que la carrera armamentista presione sobre los países del Tercer Mundo a comprar armas —frecuentemente mediante préstamos destinados a este objetivo y el vender a los países subdesarrollados armas obsoletas, descartadas por la permanente modernización del sistema militar. La principal consecuencia de esta política internacional de dos bloques con su apoyo a la doctrina de “seguridad”, introduce a América Latina en un “sistema de seguridad en el cual se tornan en protagonistas y socios privilegiados los militares, con las bien conocidas consecuencias en la vida política y económica de los países;



# DOCUMENTOS

## DOCUMENTOS

—Finalmente, simplemente por mencionar unos pocos ejemplos, los Estados Unidos han desarrollado las teorías de las guerras de “baja intensidad” y “localizadas”. El único problema es que los países del Tercer Mundo proveen los campos de batalla y los cuerpos para tales ejercicios políticos y militares. Y, tal vez aún más serio, estos conflictos desubican artificialmente los verdaderos problemas de las sociedades involucradas.

Los ejemplos podrían ser multiplicados. El interés en traer estos a nuestra reflexión no es para descartarlos, sino para relacionarlos a las preguntas básicas que definen nuestro compromiso. Vista desde la perspectiva internacional, desde los problemas de la paz mundial, la realidad de la lucha del pobre significa la lucha por un nuevo orden económico internacional, por un nuevo balance de poder y por un mínimo de autodeterminación. Sin eso, los países del Tercer Mundo continuarán siendo foco potencial y campo de batalla victimizado por conflictos internacionales y guerras.

### II. Teología y política:

Podemos ahora ver nuestra pregunta desde otro punto de partida. Desde nuestro compromiso de fe hemos sido llevados a la pregunta de la política como una operación de una opción teocéntrica en vistas a la situación del pobre. Partamos ahora de las particularidades de la vida política en nuestra parte del mundo. Y a una mirada superficial de la historia política de América Latina mostrará el importante rol que ha jugado la religión (y las iglesias - particular, pero no únicamente la iglesia católica) en nuestra vida política. La mayor parte del tiempo, para asegurar la legitimación de las estructuras de poder existentes, pero también como protesta, como un llamado al cambio, e incluso como inspiración a la revuelta. Se podría lamentar o deplorar este hecho pero es difícil negarlo. Tal rol, lejos de declinar se ha tornado más y más visible

y explícito en las crisis políticas recientes y en las luchas que acontecen en la región (yo me atrevería a decir que este fenómeno no parece estar ausente en otras —supuestamente secularizadas sociedades). Por lo tanto no es posible una fe y práctica religiosa neutral, no comprometida y aséptica. Al menos en nuestro caso, la única pregunta es cómo, desde qué perspectiva, en cuál dirección y sobre qué bases estará la religión presente en la vida política.

Estas son preguntas que requieren una reflexión teológica, y es así como somos llevados de la vida política a preguntas de fe y de teología.

**1. La función simbólica:** Deberíamos tal vez observar esta pregunta con un poco más de cuidado. ¿Cómo ha estado presente la religión en la vida política? ¿Cómo debería estar presente? En consideración a la discusión podríamos indicar tres formas de presencia: (a) como parte de la sociedad política en el más estricto sentido: ese es el caso de la Iglesia Católica en la sociedad colonial (la fase de la “cristian-

# DOCUMENTOS docume

dad") y en muchos países antes de su emancipación como iglesia del Estado; (b) en una capacidad "directiva" proveyendo criterios morales para la legislación en temas sobre familia, educación, ley penal, etc.; (c) como uno de los principales factores en la creación e internacionalización de ideología (usando la palabra en una forma neutral como el conjunto de representaciones sociales de la realidad dominante sea en una sociedad o en un grupo social). Estas tres formas de presencia están íntimamente interrelacionados pero se puede decir que mientras la primera ha perdido mucho de su peso la tercera ha sido, y continúa siendo, una influencia dominante.

Si distinguimos en política dos dimensiones a saber, simbólico-expresiva e instrumental, se vería que es en el primer nivel donde la fe juega su rol más significativo. Esto es así porque mientras las dos primeras formas a las cuales nos referimos, ella es vinculada a través del poder (la iglesia como incluida en la sociedad política) o a través de la ética y

la legislación, en la tercera trabaja, por así decirlo directamente, ya que los símbolos religiosos tienen una connotación implícita en ellos o, como puede ser el caso, son portadores de una ideología política que han incorporado. Tanto desde un punto de vista histórico como sistemático, una reflexión acerca de teología y política no será relevante si no explora la relación entre la función simbólica de la religión y la teología y la dimensión simbólico-expresiva de la política.

En este respecto nosotros podemos hacer una doble crítica de mucha de la ética teológica de la política. Por una parte no se ha observado críticamente el rol de la religión en la creación e internacionalización de ideología

tanto en términos de su alienación como de concientizador potencial. Por otra parte se ha concentrado unilateralmente en deducir de premisas teológicas una serie de principios generales y acciones intermedios que por estar sólo indirectamente relacionados con el acto de fe no aporta el poder del compromiso. Tal vez este procedimiento puede ser defendido diciendo que protege en contra del riesgo del fanatismo. He de volver a este tema con posterioridad pero aún ahora se puede notar que mientras no se asuma la crítica de la ideología, el riesgo del fanatismo no se elimina sino que se enmascara. Y por otra parte, el abordar la política en una forma puramente racional - instrumental, no se logra dirigirse adecuadamente a la realidad política. Tal vez, como prueba en contra a esta observación, llamamos la atención al poder del movimiento Evangelio Social a comienzos de este siglo y el impacto reciente de la teología política europea: teologías que no sólo pueden ser debatidas y desarrolladas programáticamente sino también predicadas, oradas y cantadas.



# DOCUMENTEN

## DOCUMENTOS

### 2. El motivo cristológico: desde el sufrimiento del pobre.

En América Latina operan dos poderosos símbolos entre los cristianos comprometidos con la liberación de los pobres. Uno de ellos es el cristológico, Cristo Jesús es el nombre y el símbolo de la identificación de Dios con el sufrimiento del pobre, marginado, explotado y oprimido. Esta identificación tiene una larga historia en América Latina. Ya en los tiempos de la conquista, Fray Bartolomé de las Casas pudo escribir en el siglo XVI: "Yo dejo en las Indias a Jesucristo mi Señor golpeado y herido, crucificado no una sino un millón de veces (*Historia de las Indias O. E II p. 356*). Y los artistas mestizos de la escuela de Lima, tallarían sus Cristos crucificados "ensangrentados y heridos" con rostro de indio. La conciencia de esta identificación ha sido posteriormente desarrollada tanto bíblica como teológicamente en la doctrina de Dios y propiamente en la Cristología. El pobre aparece como el lugar privilegiado donde Dios se hace presente e invita a todos a seguirlo. Esa relación Dios - Cristo - pobre no es una deducción: es un inme-

diato. "La base de esta identificación no es judicial ni moral. Es teológica. En el misterio cristiano Dios y el pobre están íntimamente unidos que hay una especie de parentesco. Esta clase de relación de sangre entre Cristo - Dios y el pobre está enraizada precisamente en el misterio de la encarnación de la palabra en forma de pobreza (C. Boff, *Opción por los pobres* p. 132).

Dios está presente como impotente, abandonado en el sufrimiento del pobre. Una teología y una ética cristiana de la política comienza en este punto: no en la pregunta del poderoso que pregunta: "¿Cómo puedo ayudar al pobre?" sino asumiendo la importancia del pobre y respondiendo las preguntas que

surgen de su sufrimiento. En términos políticos este símbolo expresa al menos tres cosas: (a) es desde la experiencia del sufrimiento que puede ser percibido el vacío en la realidad existente. En términos teológicos, la cruz es "el juzgamiento del mundo", tal como es -fuera de esta experiencia, el mundo puede ser "justificado". El sufrimiento del pobre es el "principio crítico" que hace imposible para la ética cristiana el reconciliarse con el status quo; (b) hay "un privilegio epistemológico del pobre" no en el sentido de cierta particular virtud sino por su perspectiva hecha alcanzable por su ubicación al "margen" de la realidad. Es desde esta perspectiva que una teología y una ética política deberán analizar la realidad y articular categorías fundamentales como paz, justicia, libertad, democracia u observar el funcionamiento de las instituciones. Esto no significa,

DOCUMENTOS

DOCUMENTOS

# TOS documentos

## DOCUMENTOS

sin embargo, que no puede ser tomado como informaciones autónomas sino en relación al sufrimiento del pobre, (c) ya que Dios mismo en Cristo ha elegido ejercer su poder (*dynamis*) en la impotencia del crucificado, una teología y una ética política verán al crucificado del mundo como el sujeto político, el lugar desde donde es construido el poder. Nuevamente ello no significa descuido o ceguera a las estructuras de poder existentes o de los diferentes actores de la arena política. Pero significa relativizar a esos actores introduciendo al pobre sufriente como sujeto central en relación al cual deben ser tomados en cuenta los otros sujetos.

**3. Resurrección: el principio utópico:** El otro símbolo presente en la conciencia cristiana de América Latina es el escatológico —la resurrección “Estamos amenazados con la resurrección” escribe la guatemalteca Julia Esquivel. “Ya hemos resucitado”, “somos pueblo en marcha” cantan las comunidades brasileñas de base. La resurrección no cancela la cruz. No la explica o justi-

fica. Pero genera dentro del sufrimiento la promesa de vida y por lo tanto el poder y la práctica de la esperanza. La afirmación de la resurrección no es meramente la afirmación de un hecho. En el Nuevo Testamento, como dice Pierre Bonnard “se dice una “serie de cosas”: se dice “todos resucitarán”, “Cristo ha resucitado para nuestra justificación”, “hemos resucitado con él”, “las potencias y dominaciones han sido derrotadas”, el resucitado es él que murió”, “el Señor está presente” En palabras de Bonnard los textos son “portadores del tiempo presente” —no meramente como una “consecuencia” de la resurrección, una “deducción” de ella o “una aplicación de la verdad de la resurrección sino la presencia del resucitado, la vida emergiendo de la muerte, como el poder de la liberación negando lo negativo. Este es el símbolo que es cantado, celebrado y promulgado en la lucha política por el pobre.

La promesa de vida no tiene límites. “Esta esperanza no tiene límite alguno; va más allá de todo límite humano posible y sin embargo es una esperanza vivida dentro de la práctica histórica de la liberación” Estas palabras de Pablo Richard (R. Vidales y L. Rivera Pagán eds. *La esperanza en el presente de América Latina* D.E.I. p.229) inevitablemente hacen surgir la espinosa pregunta sobre utopía y pensamiento utópico (como Garretón ha dicho es, a la vez, la fuerza y la debilidad de la política cristiana en América Latina). Este tópico ha sido ampliamente debatido entre nosotros. Sin embargo no puede ser discutido ampliamente en esta presentación: unos pocos comentarios pueden servir para iniciar la discusión.

En primer lugar, la mayoría de los teólogos latinoamericanos han subrayado la distinción entre esperanza escatológica y pensamiento utópico. El Reino de Dios no puede ser deducido de ella. Las utopías son creaciones humanas, el ejercicio de la razón creativa desde la extrapolación y la negación de la realidad existente. La esperanza escatológica, sin embargo tie-



ne también una relación positiva con esta función utópica humana. Teológicamente el sostener una esperanza trascendente desafía a la razón humana a proyectarse fuera de los límites de la realidad existente y sosteniendo el testimonio del poder de la vida que trasciende incluso la muerte, niega la representación fatalista de una historia cerrada. En Latinoamérica, donde la religión ha sido el principal instrumento para introducir a la gente pobre dentro de una visión fatalista del mundo y de sus propias vidas, este poder de esperanza es en verdad "buena nueva" Históricamente, la esperanza escatológica ha podido incorporar utopías humanas como portadoras de esperanza trascendente —desde los tempranos sueños israelitas de una sociedad tribal igualitaria hasta el bosquejo del Nuevo Testamento de "la comunidad de la nueva era" Estas utopías marcadas por sus tiempos sin embargo han creado un lenguaje simbólico poderoso y expresivo —shalom, justicia, liberación, el derecho del pobre, libertad, que interpretan y dan continuidad a las luchas del presente. Si bien es cierto que esta incorporación puede correr (y ha ocurrido así) el peligro de sacralizar las utopías humanas también es cierto (y tal vez más importante) que abre esta utopía a su propia autotranscendencia. Esto ha ocurrido en América Latina con la "utopía socialista" en el pensamiento y la práctica de grupos cristianos de base y su positiva y crítica relación con partidos políticos socialistas. Los Derechos Humanos son un ejemplo más modesto.

## DOCUMENTOS documentos

# DOCUMENTEN

En segundo lugar la utopía como factor político tiene al menos tres significativos efectos que pueden ser vistos en nuestra propia experiencia: (1) unifica a la gente congregándola en torno a esos símbolos que portan y enfocan las memorias de luchas pasadas y las proyectan en futuros logros. Para la población pobre que puede ser fácilmente masificada y privada de su autoconocimiento y conciencia es un tema de importancia fundamental (2) Relaciona las pequeñas luchas inmediatas reivindicativas con las más grandes demandas de justicia, libertad y democracia: situaciones en donde sólo éxitos menores, incompletos y a veces efímeros son posibles, la ausencia de un horizonte utópico en contra el cual tales cosas pueden ser vistas, resulta en la atomización de las luchas populares e incluso en divisiones internas y conflictos. (3) La utopía tiene el poder de anticipar un futuro que ya es latente en el presente pero no puede ser visto por el mero ejercicio de la

razón instrumental. Confiere así a la razón instrumental con las herramientas imaginativas para designar el nuevo escenario en relación a los problemas existentes. La relación de la visión utópica de "la tierra para todos" (con fuertes connotaciones religiosas tanto bíblicas como en la tradición indígena) ha inspirado movimientos campesinos que a su vez ha conducido a planes de reforma agraria.

Debemos, para completar estos comentarios acerca de la utopía, referirnos brevemente a las acusaciones corrientes de la falta de realismo y de fanatismo. Tal vez bastaría citar la respuesta de Rubén Alves al periodista Thomas G. Sanders: "(nuestro supuesto "utopismo") no es la creencia en la posibilidad de una sociedad perfecta sino en la no necesidad de este orden imperfecto

# TO documentos

# document DOCUMENTOS

(*Cristianity and Crisis* 33/15 Sept. 17, 1973 p. 175). Pero demos un paso adelante para interrogar al no-utopismo del llamado "realismo". Porque tenemos la fuerte sospecha que detrás de los reclamos de realismo, racionalidad y pragmatismo hay en el hecho una sacralización del orden existente que acarrea una "utopía negativa". Los realistas frecuentemente construyen su caso políticamente, sobre bases pragmáticas que presuponen la habilidad de una razón instrumental para descubrir los límites de lo posible en una situación dada. En las palabras de Richardson "Ese nuevo (!) conocimiento por el cual el hombre ejerce control técnico no sólo sobre la naturaleza sino también sobre todas las instituciones específicas que conforman la sociedad" (*Toward an American Theology* p. 16) El lenguaje devela una fe

"religiosa" en el intelecto socio técnico. Richardson mismo habla de su "inevitabilidad", Hayek, de la "humildad necesaria" antes de operaciones de este orden. Lo que enfrentamos aquí en el análisis final es la teología neo-liberal (o neo-conservadora) de la "mano invisible" y del equilibrio perfecto que por sí mismo invisiblemente (se podría decir "providencialmente") se logra una libre competencia de todos los intereses individuales. Si uno se atreve a establecer que esto en el hecho no ocurre, se nos ofrece una teodicea: esto no ocurre debido a fuerzas demoníacas (encarnadas, por ej. en el Estado) que transgreden la ley de la libre competencia "interferiendo" en las operaciones del mercado. Por lo tanto un orden transcendental (el orden de la perfecta libre competencia) subraya y apoya el orden empírico existente en el "mundo libre" que sólo puede cambiar en la dirección de su propio transcendente horizonte. La herejía de todo pensamiento utópico es el desafiar esta razón sociotécnica que es la única que puede aproximarnos a la "utopía" del balance perfec-

to. Consecuentemente el utopismo introduciría desorden y caos. En el plano teológico el realismo apoya esa idea negativamente por una especie de "equilibrio del pecado" en el cual la naturaleza pecaminosa de cada individuo o grupo de individuos contraloría la naturaleza pecaminosa de cada individuo o grupo de individuos controlaría la naturaleza pecaminosa de otros individuos o grupos. El optimismo acerca de la razón técnica (que se vería menos descompuesta) y el pesimismo del pecado universal unen las manos para proscribir todo uso de la razón creativa y el pensar en la posibilidad de un cambio cualitativo.



### III. Las mediaciones de la utopía:

El rechazo de la sacralización de la razón instrumental es una presuposición necesaria para reintroducirla de nuevo en su lugar propio como reconocimiento de la autonomía relativa del campo político (como cualquier otro campo en la vida humana). Un utopismo puramente voluntarista ha probado llevar a dos igualmente desastrosas consecuencias: la irrelevancia de principios absolutos que no hacen contacto con la realidad social y que permanece como el refugio de pequeños grupos idealistas (que no son inútiles en el nivel expresivo). O de fanáticos intentos por introducir la utopía (por la fuerza o por autosacrificio) con un terrible costo humano (aunque frecuentemente con menos costo humano que el esfuerzo por mantener a la fuerza las condiciones del orden presente). Hay una necesidad inescapable de procedimientos en los intentos políticos por hacer operativos los grandes símbolos utópicos en la vida de las sociedades existentes con el propósito de justicia, paz y libertad. Dejaré aquí la discusión teórica de este asunto, (Llamo la atención a la disertación doctoral de Clodoris Boff *Teología y política* que discute el tema sobre la objetividad científica en este libro, fundamentalmente comparto su tesis respecto del rol de los procedimientos del pensamiento y práctica política). Sólo desearía agregar unos pocos comentarios, teniendo en cuenta particularmente la experiencia latinoamericana.

1. No hay procedimientos neutrales: Al punto en que se encuentra la discusión acerca de la objetividad en las ciencias sociales, sería superfluo puntualizar al respecto, a no ser por el hecho que, como Myrdal lo ha remarcado al respecto, economistas, científicos políticos y sociólogos, frecuentemente comienzan por remarcar en el prefacio de sus libros de que no hay pura objetividad y entonces comienzan a desarrollar sus argumentos como si de hecho estos representarían "pura racionalidad". Esto ocurre en nuestro tema al menos en dos direcciones.

Primeramente, ignorando el carácter fundamentalmente conflictivo de la realidad social; una conflictividad que se debe a las condiciones objetivas de las estructuras económicas y sociales de nuestro mundo. Esto nos lleva a abordarlo en términos funcionales, lo que implica asumir que los conflictos en la sociedad pueden ser "administrados" dentro de las presuposiciones del sistema por medio de ajustes y compromisos.

No es difícil descubrir la matriz social desde donde se origina este punto de vista — la perspectiva de esos sectores de la sociedad que experimentan la realidad social como fundamentalmente "favorable" y "amistosa" y, por lo tanto, casi inconscientemente para estar seguro, piensan en el cambio en términos de que nada se altere radicalmente. La "irrealidad" de esta presunción resuena en nuestra situación.

La segunda posibilidad está en el inventario de los actores sociales en la mayoría de los análisis políticos internacio-

# DOC

## DOCUMENTOS

### DOCUMENTEN

#### documentos

nales. Mientras que, por ejemplo en el análisis de las condiciones sociales del tercer mundo, normalmente hay gran cantidad de información relevante, los escenarios normalmente limitan las consideraciones acerca del pueblo (en realidad, la gran mayoría) al problema de los porcentajes de marginalidad que amenazan la gobernabilidad de un país en particular. En otras palabras "el pueblo como sujeto de la historia" y como generador de poder político a duras penas entra en la perspectiva de esos analistas. No hay razón para descartar el importante trabajo hecho por estos científicos políticos. Con frecuencia es perceptivo y valioso. Pero no podemos aceptarlo de buenas a primeras como interpretaciones "objetivas" de la realidad. Los procedimientos son en sí parte de la realidad social que es experimentada en una forma particular y condiciona la perspectiva en la forma en que son articulados.



# UMENTOS TOS DOCUMENTO DOCUMENTOS

2. **La extensión y la intención en política:** Cuando hablamos de la relativa "autonomía" de la política, nos referimos fundamentalmente a todas las instituciones, mecanismos, procedimientos, relaciones, etc. que corresponden a lo que se llama "sociedad política" a diferencia de la sociedad civil. Pero no podemos olvidar que todo esto tiene lugar dentro de una formación social particular y en un tiempo determinado. Cuando Aristóteles definió la "política" como "el estudio de las formas de comunidad política que sea la mejor de todas las formas para que el pueblo sea capaz de procurar la forma de vida más ideal", él relaciona la "intención" de la política como un conocimiento específico ("la mejor de todas las formas") a la extensión (para el pueblo... para procurar la forma de vida más ideal). Mientras una discusión teológica sobre política debería respetar la autonomía de la política, su mayor preocupación ha de ser el

recordar a la sociedad política que ella existe para el destino de la vida de la "polis". Esto significa, muy concretamente, que la política en su estricto sentido no debe ser entendida excepto en relación a la realidad sociológica, cultural y económica. Aunque hay espacio para el análisis y teoría política específicos; aún más, hay necesidad de ello, el principal interés de la teología y de la política ha de ser integrativo, y ha de advertir en contra de todo reduccionismo para la defensa de la totalidad de la vida de los seres humanos y sus comunidades.

3. **La política latinoamericana en el umbral del siglo XXI:** Sería absoluta necesidad el tratar de desarrollar en términos específicos todos los que significan la política latinoamericana en el momento actual. Pero no puedo resistir la tentación de puntualizar lo que veo como nuestro problema principal y las condiciones en las cuales lo afrontamos. Luego del fracaso de las democracias liberales en solucionar los problemas que confrontaron los países latinoamericanos a fines de la 1era Guerra Mundial, y del agotamiento de los regímenes populistas de los años 40 y 50, la mayoría de los países latinoamericanos cayeron, directa o indirectamente bajo regímenes militares o controlados por los militares, orientados por la doctrina de seguridad nacional articulada en este país. En la década presente, se ha hecho tan evidente la inviabilidad de estos regímenes que con la bendición y a veces con la incitación de E.E.U.U. la mayoría de ellos ha tratado de evolucionar a cierta forma de "democracia" o de dar espacio a la formación de gobiernos "democráticos". Dos co-

# DOCUMENTOS DOCUMENTO

# documentos DOCUMENTO

sas deben decirse sobre este movimiento. Por una parte, testifica la fuerza de las luchas del pueblo: su protesta constante, el extraordinario coraje, persistencia y riqueza de recursos de su resistencia es un hecho político de la mayor importancia. El segundo asunto es que estos regímenes no se han simplemente ido ni han sido derrotados (con la posible excepción de Nicaragua). Ellos han tenido que dejar cierto espacio pero intentan mantener una función protagónica en las "controladas", "limitadas" y "restringidas" democracias emergentes. Con este fin, hablamos usualmente de una transición a la democracia que está condicionada por una serie de factores: (a) la situación económica marcada por las condiciones internacionales definidas en los acuerdos de Bretton Woods;

(b) las condiciones sociales resultantes de las restricciones económicas; (c) el sistema de seguridad internacional organizado por las relaciones de dos bloques que ubica a América Latina en el área de seguridad de E.E. U.U.; (d) la militarización de la sociedad que permea toda la vida de ella y que no desaparece simplemente con un gobierno civil; (e) la continua presencia de una fuerza militar que es cualitativamente diferente en fuerza e ideología a los ejércitos latinoamericanos tradicionales. Estas son las condiciones en las que el pueblo latinoamericano debe enfrentar la búsqueda política por paz, justicia y libertad. Una ética y teología de la política han de explorar en ella diversos asuntos.

(a) **La transición a la democracia**. La expresión es usada corrientemente en el cono sur de Sud América (Uruguay, Bolivia, Argentina, Brasil, Chile) que se han movido y se mueven de gobiernos

militares a civiles. El Dr. Garretón, sin embargo, ha hecho una válida distinción entre democracia política y democratización de la sociedad como "proceso global de cambio social procurando una idea de sociedad democrática" (**Reconstruir la política** p. 28). La convicción creciente en América Latina es que la "transición política" como un cambio de régimen —democracia política— es una presuposición fundamental (al menos en la mayoría de los casos) para el proceso de democratización. Pero esto también implica, como Garretón puntualiza, "que en los países latinoamericanos la democratización es al mismo tiempo el principio ético y la condición del desarrollo de la democracia política" (p. 29).



# NTO

## S docum

Democracia política, como espacio de libertad, es necesario para el desarrollo del "pobre" como sujeto político. Pero, al mismo tiempo, no es sólo un fin temporal sino el clima necesario para el tipo de socialismo en el que las mayorías populares sean sujetos activos y participantes, no sólo beneficiarios.

(b) **La democratización como un proceso.** El concepto de "transición" indica que estamos tratando con las etapas de un proceso. El cuadro tradicional de "revolución" indica la idea del derrocamiento rápido y abrupto de las estructuras existentes, un arrebatamiento del poder (a veces asociado con lucha armada). Ya que tal imagen tiene cierta validez, y que la posibilidad de tales eventos en lugares específicos no puede ser descartado, debemos calificarlo. Por una parte, un estudio más cuidadoso de la historia de las revoluciones muestra que ellas

representan largos procesos y que retrospectivamente, se pueden ver diferentes momentos y puntos de inflexión que han hecho los cambios posibles. El pensamiento político no debería fascinarse con el "momento revolucionario" de tal manera que se haga incapaz de entender las fases del proceso. Por otra parte, las presentes condiciones definidas por la naturaleza global de la mayoría de los aspectos de cambio requiere también una reflexión sobre "las formas de revolución" que son viables en nuestro tiempo.

(c) **El rol del Estado:** Algunas recientes discusiones acerca de la paz y del orden internacional han retomado el asunto de cierta forma de sistema "supranacional" y en consecuencia ha desafiado la idea del estado soberano. Mientras las preguntas que se hacen son significativas, hechos políticos en América Latina y la realidad de las relaciones internacionales nos llaman a pensar más cuidadosamente sobre tales teorías. Por una parte tenemos una historia y situaciones políticas en las cuales el Estado ha jugado, juega y es de esperar que continuará jugando un rol muy importante. Por otra parte en sociedades muy asimétricas un estado que hasta cierto punto es capaz de redistribuir espacio, poder y recursos se torna muy importante para el proceso de democratización. Esta es una razón más para la defensa del régimen democrático que, aún dentro de las limitaciones que tal sociedad asimétrica impone, puede garantizar una cantidad de libertad. Finalmente en un mundo donde la transnacio-

nalización de la economía determina una división mundial del trabajo creando un número de "naciones proletarias" y un sistema de seguridad política que determina un mundo de "satélites", el Estado pasa a ser necesario (aunque insuficiente) protección que puede ir en aumento, en la medida que puede ser responsable ante el pueblo. Podríamos ilustrar este rol del Estado en recientes eventos en América Central a nivel político, y en Brasil y Argentina en los aspectos económicos.

4. Las referencias que acabamos de hacer pueden aplicarse fundamentalmente al cono sur de América Latina. La situación centroamericana, por el contrario, muestra con particular urgencia y agudez la relación entre el cambio social, las relaciones internacionales y la paz. Nicaragua se ha convertido en caso clave para una serie de asuntos. En primer lugar evidencia que en ciertas circunstancias particulares una amplia alianza de fuerzas populares es posible con un proyecto de pluralismo político, economía socialista y con amplia participación de los cristianos. Segundo, indica que el concepto de seguridad de E.E.U.U. (extendido a la seguridad hemisférica) considerará tales cambios como hostiles y en detrimento de sus intereses y usará todos los medios disponibles para revertirlos. Tercero, esto muestra que tal intento no tomará en consideración el derecho internacional, instituciones o regulaciones legales o incluso constitucionales. Cuarto, ha desnudado la falta de poder del sistema internacional (N.U., OEA, etc.) para



prevenir o contener tales actos de agresión como así también la fragilidad de las iniciativas (el grupo Contadora, la iniciativa Arias). Pero de todas, la principal lección es que el proceso de cambios sociales relacionada con las condiciones sociales y las fuerzas políticas en una nación del Tercer Mundo dada es distorsionado inmediatamente y re-localizado en términos internacionales sacándolo de su control local. Tales situaciones —que sin duda se repiten en muchos lugares— representan indudablemente la mayor amenaza a la guerra mundial. Como frecuentemente se ha notado la así llamada tercera guerra mundial, si ocurre, será probablemente una escalada de alguna guerra "local" del Tercer Mundo. Para los países latinoamericanos la que fuera tenue conciencia de esta trágica posibilidad se ha convertido en realidad tangible a la cual debemos responder.

Tal respuesta debe integrar numerosos niveles de reflexión y acción: (a) al nivel simbólico expresivo, un énfasis en la integración bíblica de paz y justicia como inseparables en concepción y expresión y mutuamente interrelacionadas en la acción; (b) un estudio más cuidadoso de parte de sociólogos y científicos políticos acerca del problema de la paz mundial en su relación con las economías y políticas nacionales con el fin de proporcionar información y herramientas a políticas que afirmarán las coaliciones internacionales latinoamericanas por la paz (semejantes al tratado de Tlatelolco, México 1967; la participación latinoamericana en el Grupo de los siete

## documentos DOCUMENTOS

# MENTOS

por la Paz, apoyo a los tratados de desarme, etc.); (c) apoyo a los intentos por la integración latinoamericana para obtener mayor autonomía a nivel internacional (así ilustrados por la discusión reciente en la Comisión de Derechos Humanos de la NU o por el plan Arias para la paz en América Central); los peligros de la manipulación de tales intentos y de las frustraciones de su ejecución no llevarían a indiferencia sino a una planificación y realización mayores y más experimentadas; (d) existe la necesidad de una constante comunicación y alianza entre los movimientos populares de liberación del Tercer Mundo y los movimientos anti-guerra

y anti-nucleares en Europa y E.E.U.U. Tal relación no es meramente una alianza táctica sino una respuesta correspondiente a la inherente lógica del entendimiento ético-teológico de la relación entre paz y justicia— una respuesta que discierne la demanda de una situación mundial en la que ambos conceptos se globalizan y se hacen inseparables en diagnóstico y tratamiento.





# NOTAS BIBLIOGRAFICAS



## ANTIGUO TESTAMENTO

1. Gilberto Gorgulho, Zacarias, "A vinda do Messias Pobre", Petrópolis (Vozes Imprensa Metodista-Editora Sinodal), 1985 (134 pp.); Milton Schwantes, Ageu, Petrópolis (Vozes Imprensa Metodista-Editora Sinodal), 1986 (73 pp.)

Junto con Rute por Carlos Mesters, son los primeros tomos que dentro de la serie 'Comentario Bíblico' aparecieron dentro del campo veterotestamentario. En preparación están 'Sabedoria' por Domingo Zamanga e 'Isaías' por J. Severino Croatto. Para una reseña (crítica) de toda la serie, incluyendo los fascículos neotestamentarios de Comblin, remito al lector a los artículos de J.E. Martins Terra, Revista de Cultura Bíblica vol. XII (1988) 20-112. Es por primera vez que en América Latina está siendo publicada una serie de comentarios bíblicos cuyos autores son de América Latina y es por primera vez que se hace a nivel continental. La Aurora (Buenos Aires), adquirió los derechos para la traducción en castellano.

El fenómeno de una serie de comentarios bíblicos para el nivel del laico interesado no es nuevo. Tanto en Europa, como en EE.UU. abunda este tipo de material.

Tampoco es nuevo el hecho de que sea una empresa ecuménica, tanto de autores como de las editoriales que participan (Vozes es católica, Editora Sinodal es luterana; Schwantes es luterano y Gorgulho católico).

Lo que sí es nuevo es el tipo de exégesis que en los fascículos se ofrece al lector. Los destinatarios directos son los agentes pastorales, coordinadores de círculos y grupos bíblicos, líderes de comunidades cristianas y de base.

Los autores, además de tener una larga trayectoria exégetica, han compartido la caminata del pueblo pobre que quiere leer y *comprender* la Biblia. Esta experiencia de re-lectura bíblica en las comunidades de creyentes se refleja en las obras mencionadas. Además de un interés (sociológico) por el contexto político e histórico en que se generaron aquellas palabras proféticas que ahora llamamos 'Hageo/Ageo' y 'Zacarías', hay mucho énfasis en el papel del 'pueblo'. No es por casualidad que en libro de Gorgulho el subtítulo sea 'La Venida del Mesías Pobre'. Sobre todo Gorgulho acompaña esta lectura sociológica de los textos bíblicos, tan típica de la nueva exégesis brasileña, de una lectura estructural,



combinación de métodos muy prometedora y que, especialmente en la lectura de las visiones, podría haberse profundizado un poco más.

Creo que en ambos fascículos, la bibliografía que al final se da, podría ajustarse mucho al nivel de los destinatarios. No pueden faltar tampoco mapas. No hay que sobreestimar el conocimiento que de la historia de Israel y los imperios vecinos tienen los 'agentes pastorales', ni subestimar la difícil tarea de escribir un comentario 'popular' a los libros bíblicos.

Ojalá que esta nueva serie pueda abrir un camino más ancho para la exégesis latinoamericana que en ciertos círculos se critica tanto.

Felicitemos a las tres editoras y los autores por haberse atrevido a iniciar esta nueva caminata y esperamos que, a través de La Aurora, el material llegue pronto a Chile en su versión castellana. Hay una gran demanda y necesidad.

### 2. Hennig Graf Reventlow, "Problems of Old Testament Theology in the Twentieth Century", Philadelphia (Fortress), 1985 (194 pp). Traducción de: Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert.

El autor, destacado profesor de Antiguo Testamento en la universidad de Bochum (Alemania Occidental), revisa en este primer volumen de lo que será una obra en 2 tomos, la historia de la teología del Antiguo Testamento a partir de su nacimiento (fines del siglo 18 con el famoso discurso de Gabler) hasta principios de nuestra década.

Es una obra valiosísima que en un solo volumen reseña y comenta prácticamente toda la bibliografía aparecida sobre este tema en el lapso de casi dos siglos. En este primer volumen, el autor no pretende ir mucho más allá de la tarea de recolectar y revisar lo que se ha publicado al respecto. Gran parte del libro gira en torno a la famosa y hasta ahora no superada Teología del Antiguo Testamento de Gerhard von Rad, en el libro las pgs. 59-124. Como es sabido, von Rad fue el primero en exponer sistemáticamente los problemas relacionados con el tema 'historia de la salvación' (Heilsgeschichte). Fue el primero también en contraponer la 'historicidad del kerygma' y la his-

toricidad que vale para la historiografía actual. Recordemos su famosa frase: "Es importante persuadirse desde un principio de que este Israel, del cual nos hablan tanto las *historias* del Antiguo Testamento, es el objeto de una fe, de una "historia creída" (pg. 164 en la versión castellana). Y esta: "Mientras la crítica literaria va en busca de un mínimo asegurado por la historia, la teología tiende hacia un máximo kerygmático".

Es por eso que Reventlow dedica casi 100 páginas a un problema que, particularmente en el medio eclesiástico sigue incomprendible: la historia 'real' y la historia 'creída'.

Los temas tratados en este apartado (sección 3 del libro) son: 1. La posición de Gerhard von Rad; 2. Historia 'actual' (actual history) o historia 'creída' (believed history); 3. Historia y Revelación; 4. El problema de la historia de la salvación (the problem of salvation history) y 5; ¿Es el Antiguo Testamento un libro de historia? (Is the Old Testament a History book?).

Vale la pena leer esta sección y así renovar y refrescar nuestro conocimiento sobre un tema que especialmente en la teología católica, en particular la teología de la liberación, no deja de ser problemático y sujeto a mucha crítica, a mi modo de ver, bastante justificada.

Después de un capítulo sobre los esfuerzos para encontrar algún 'centro' en la teología del Antiguo Testamento ('los límites de la pluriformidad'), el autor termina con un quinto capítulo en el cual dirige su atención hacia algunos temas que en las últimas décadas han sido tratados con mayor frecuencia: creación, mito y sabiduría.

Valiosísima la bibliografía sobre creación y mitos (pgs. 134-138 y 154-164 respectivamente) y lástima que en ninguna parte figure la considerable producción latinoamericana al respecto. Me refiero a los comentarios de Mesters y Croatto a Gen 1-3, los numerables artículos del último sobre mitos, conciencia mítica y liberación y la conocida obra Mito y Hermenéutica del 1973. A pesar de esta limitación es un libro de un valor inestimable. Esperamos que el segundo tomo contribuya más en profundidad a elaborar de nuevo una disciplina que actualmente está en crisis.



**3.NK. Gottwald, "The Hebrew Bible, A Socio-Literary Introduction", Philadelphia (Fortress), 1985 (702 pp.).**

Con excepción de la obra de B. Anderson, *The Living World of the Old Testament*, es la única introducción al Antiguo Testamento que aparece previsto de mapas. Es un hecho sintomático.

Para poder discernir realmente la diferencia entre ésta y otras introducciones a la Biblia (Fohrer, Eissfeldt, Feine-Behm-Kümmel, Robert-Feullet, B. Anderson, G.W. Anderson, Driver, Childs, Vriezen, Smend etc.) es necesario profundizar un poco sobre su estructura.

Dejando de lado las buenas excepciones (espec. Childs y B. Anderson), el interés predominante en las introducciones clásicas se dirige hacia el aspecto arqueológico de los textos, es decir el proceso histórico-literario que llevó a que los textos consiguieran su forma final-actual. Aunque todos los métodos de la crítica literaria están siendo usados en la ejecución de la tarea de iluminar la génesis de los textos bíblicos y seguir su proceso de crecimiento hasta alcanzar su forma canónica, hay muy poco interés en la estructura de su forma final y *ninguno* en su trasfondo sociológico. El orden de los capítulos se da por la antigüedad de los textos o cuerpos literarios (textos sapienciales, leyes, etc.), o por su pertenencia a los grandes bloques literarios así como los encontramos en el canon palestinese (torá, profetas, escritos). Muchas veces como apéndice figuran después temas como 'canon', 'versiones', literatura deuterocanónica, Qumran etc.

Como era de esperar, el gran interés de Gottwald está en los factores sociológicos (modos de producción, política nacional e internacional, geografía, clases sociales, ejecución del poder —todo aquello que constituye la red de interrelaciones sociales determinante para un estado en algún momento de su historia y cuya codificación simbólica es la teología—) que se esconden detrás de la génesis de los textos y, también, de su redacción final.

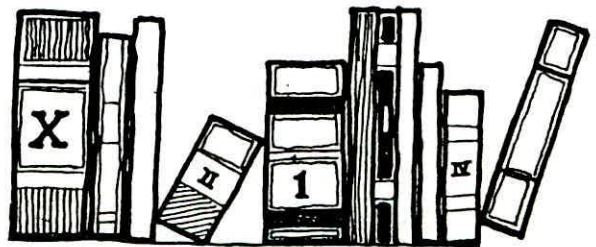
Ya no es el pentateuco que sea punto de partida, sino son las distintas épocas las que son constitutivas de la secuencia de temas que tratar: 1. La Confederación Intertribal: Los comienzos revolucionarios de Israel; 2. La Monarquía: El Estableci-

miento contrarrevolucionario de Israel; 3. La Epoca Colonial. En cada uno de estos períodos surge parte de la literatura que, después, constituirá el 'tenaj', literatura, siempre, de alguna manera, testigo de las condiciones sociales, económicas y políticas vigentes en él.

Después de esta Introducción socio-literaria será necesario revisar los objetivos mismos de la *disciplina*. ¿Es realmente posible escribir una introducción al Antiguo Testamento cuya meta inmediata es familiarizar al lector del siglo 20 con el *mundo* de los textos bíblicos, sin que tenga una descripción geográfica, histórica y socio-política de aquel mundo? ¿Conocer los textos bíblicos y ... comprendernos a nosotros mismos frente a ellos es posible a través de un estudio de su arqueología literaria?

Es curioso ver que en una obra que toca casi la totalidad de los métodos exegéticos (desde la crítica literaria hasta el estructuralismo y la 'crítica retórica') falta una parte dedicada a la hermenéutica bíblica y la Biblia como 'acontecimiento y hecho hermenéutico'. Parece que en América Latina (Severino Croatto) se ha tomado más en serio a Ricoeur y se ha hecho un esfuerzo por aplicarlo a la lectura de los textos bíblicos (hay una buena excepción en EE.UU. Lynn M. Poland, *Literary Criticism and biblical Hermeneutics: A Critique a Formalist Approaches* (AAR Academy Series 48), Chico (Scholars Press) 1985. Espec. cp. 4. *Rethinking Biblical Hermeneutics*).

Creo que Gottwald, otra vez, marcó un hito en la exégesis veterotestamentaria. Esperemos que tenga acogida también en los círculos de aquellos biblistas que creen los elementos sociológicos en y detrás de los textos bíblicos no deberían interesarle al exégeta.





4. NK. Gottwald, "Sozialgeschichtliche Präzision in der biblischen Verankerung der Befreiungstheologie", en: L/W Schottroff (Hg.), "Wer ist unser Gott?" Beiträge zu einer Befreiungstheologie im Kontext der "ersten" Welt, München (Kaiser) 1986 88-107 (trad: 'Precisión socio-histórica en la fundamentación bíblica de la Teología de la Liberación').

Menciono solamente la pregunta que el autor (nos) hace en este ensayo y su conclusión. La pregunta: ¿Son las teologías de la liberación intelectualmente adecuadas en su reflexión sobre las experiencias populares de liberación tan extraordinariamente creativas?

La hipótesis del artículo es: 'que la teología de la liberación como teología académica ha creado un 'comienzo intelectual', cuyas posibilidades aún deben desarrollarse autónoma y adecuadamente'.

Conclusión: 'la *teología de la liberación latinoamericana* (itálicos de Gottwald) acude en primera línea a ciertos temas ejemplares como el éxodo, la crítica profética frente a la sociedad y la confrontación de Jesús con las autoridades. Solamente de vez en cuando hay referencias a la exégesis bíblica y prácticamente no hay esfuerzo de penetrar en las estructuras sociales reflejadas en la Biblia. Esta actitud muy poco detallada hacia la Biblia en la teología de la liberación latinoamericana se debe a dos factores: en primer lugar la teología de la liberación exige una actitud muy reverente hacia la Biblia en las comunidades eclesiales de base, y, en segundo lugar, los biblistas latinoamericanos sólo han participado superficialmente en la teología de la liberación.

Mientras la 'teología negra' va en la misma línea, la teología feminista es una excepción y avanzó mucho más. La obra de Elisabeth Schüssler-Fiorenza 'In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins, New York (Orbis) 1983 es la más representativa y mejor de dicha corriente.

En cambio la mayor parte de las investigaciones de los teólogos de la liberación sobre opresión en la Biblia tiene un tono moralizante o son muy superficiales en sus análisis de las circunstancias y causas de los mecanismos represivos.

Creo que ciertamente hay razón para la pri-

mera crítica (los teólogos de la liberación se ocupan demasiado poco de la Biblia). Así como en *toda* la teología sistemática, también en la teología de la liberación hay obras de destacados teólogos que se refieren a temas bíblicos como si no existiera una ciencia bíblica de que aprender de vez en cuando.

En cuanto al segundo punto: dentro del proyecto de investigación del área bíblica de la C.T.E. hemos recolectado el último medio año más de 500 artículos y monografías de biblistas latinoamericanos que sí están comprometidos con lo que podemos llamar una exégesis liberadora y que sí preguntan por las circunstancias y causas de los sistemas represivos que se nos representan en la Biblia. Sería bueno que Gottwald supiera cuánto impacto ha tenido su obra ('Las Tribus de Yahweh...') en este continente.

La última parte del artículo consta de una aproximación a un nuevo modelo para desarrollar una teología (!) del Antiguo Testamento, basada en Deuterocanónicos. Es ahí donde cumple la promesa hecha en N.K. Gottwald (ed.), Bible and Liberation. Political and Social Hermeneutics, New York (Orbis) 1983 1-10 y espec. su artículo 'La tarea teológica después de Las Tribus de Yahweh', pgs. 190-200.

5. J. Severino Croatto, "Crear y Amar en Libertad". Estudio de Génesis 2:4-3:24 (el hombre en el mundo vol. II), Buenos Aires (La Aurora) 1986 (229 pp.) .

Sin duda alguna obra cumbre de la exégesis veterotestamentaria latinoamericana. Es el segundo tomo de lo que será una serie de comentarios sobre Gen 1-11.

Los episodios comentados son Gen. 2:4 (no Gen 2:4b, respetando la 'toledot' — fórmula que efectivamente siempre introduce una nueva sección literaria)— 2:25, la historia del 'paraíso', y Gen. 3:1-24, la historia de la 'caída'.

Aún aparte del contenido es el *método* lo que llama profundamente la atención. Mientras otros comentarios a veces *se agotan* en las cuestiones introductorias, esta obra les dedica solamente 10 páginas, terminando con un apartado sobre las 'unidades de sentido en Gn. 2-3' (pg. 28s.). Al





*final* (pgs. 223ss), en el décimo capítulo vuelve sobre el tema: "Génesis 2-3 en su contexto literario y teológico".

Falta espacio aquí para hacer justicia a una obra de tanta riqueza y novedad respecto de un tema que creíamos 'sabido'. Hay una reseña de Riccardi en: *Cuadernos de Teología* vol. VIII nº 4. (1986) 336ss que no logra captar la especificidad de la obra. Destaco un par de cosas.

Sin exagerar mucho, podemos decir que lo que predomina en la exégesis latinoamericana no-tradicional es un interés sociológico. Este interés sociológico, sin embargo, muchas veces nos reserva espacio para preguntas de carácter hermenéutico, redaccional o estructural. No toma el texto como tejido y no interpretar el texto en su intertextualidad e intratextualidad. No pasa por la semiótica.

Por otro lado, hay lecturas estructurales o semióticas (no tantas en América Latina) que se olvidan y se quieren olvidar completamente del trasfondo histórico y sociopolítico del cual los textos (también las relecturas *en* la Biblia) son producto y reflejo. El lector se queda con las siglas y códigos propios de toda lectura estructural y, algunas veces, con una aproximación sicologizante a los textos.

Casi nunca, ni mucho menos en el caso de los primeros capítulos del Génesis, uno se encuentra con una feliz simbiosis entre ambos acercamientos.

Creo que Croatto nos ha mostrado, una vez más, cuán enriquecedora podrá ser una lectura de textos bíblicos interesada en descubrir las *prácticas* a las que los textos se refieren ... si pasa por la semiótica. Es sorprendente descubrir cuánto lugar *éste* método da a que sea posible una re-lectura *latinoamericana* de aquellos capítulos del Génesis que dimos por agotados. 'El paraíso' es otra cosa que pensábamos y 'la caída' tienen mucho más que ver con dictaduras e ideologías de la seguridad nacional de lo que jamás nos imaginábamos (véase *passim* y espec. pg. 204 ss: 'Nuestra relectura actual de Gn 2-3').

Da gusto ver cómo se incorpora en la exégesis lo que la etnología, antropología y filosofía modernas nos enseñan sobre 'mito' y 'símbolo' (véase también el primer tomo sobre Gen. 1:1ss), cosa que no ocurre en los comentarios de von Rad (ATD),

Westermann (BK) y Cassuto.

Termino con dos observaciones. En un reciente artículo, de Moor ('East of Eden', ZAW 100 (1988) 105-111) ha llamado la atención por una tradición de 'Edén', conocida en la literatura ugarítica. Parece que Cassuto no se equivocó tanto cuando quiso derivar la palabra Edén del ugarítico y no del acádico.

En su monografía 'Kain en Abel', (1967) también K.A. Deurloo ha dado buenos argumentos para no desvincular estructural ni teológicamente Gen. 2:4-3:24 de Gen. 4:1ss (el hombre que toma del fruto es el que asesinará a su hermano).

En la pg. 169 hay una referencia a esta posibilidad ("de hecho hay indicios de estructuración en esa (i. e 2:4-4-16) gran unidad", pg. 169 n. 22). Esperamos que en el siguiente tomo el autor se refiera más ampliamente a esta, también posible y elocuente, estructura.

Creo que la obra de Croatto, no sólo marca un hito en la exégesis latinoamericana, sino también en la que gira en torno a los textos de la 'prehistoria' de Israel.

Esperemos que la editorial La Aurora haga todo lo posible para que este comentario llegue a la mayor cantidad de bibliotecas de facultades de teología y no sólo en este continente o España.

Hans de Wit





## NUEVO TESTAMENTO

Martin Dibelius. "La Historia de las formas evangélicas". Ed. por EDICEP, Valencia, España 1984. 315 págs.

Finalmente tenemos en castellano la edición de una de las obras clásicas de Martín Dibelius, el maestro de Heideberg. Apareció en Tubinga, originalmente en el año 1919, como "Die Formgeschichte des Evangeliums" y causó gran revuelo debido a la propuesta que hizo respecto a la manera como enfrentar la investigación de los textos evangélicos. Tal vez por eso se ha dificultado su traducción a otras lenguas.

En esta obra Dibelius nos ofrece el fruto de sus investigaciones en torno al origen y formación de los textos de los evangelios. El título de su obra dio origen a toda una escuela de pensamiento llamada precisamente "La Crítica de las Formas". Su propuesta consiste en que los textos evangélicos no pueden ser considerados como obras históricas puras acerca de Jesús de Nazaret. Hasta aquí nada nuevo todavía porque antes que él otros investigadores en el siglo XIX ya habían adelantado esta hipótesis. La tesis de Dibelius continúa diciendo que los textos evangélicos se han formado en base a una colección de tradiciones fragmentarias provenientes de la predicación de los primeros cristianos y que, luego, adquirió forma escrita fragmentaria. Estos fragmentos habrían circulado por las comunidades cristianas entre los años 50-100. La tarea de los evangelistas (Marcos, Mateo, Lucas y también Juan) habría consistido en recopilar toda este material y darle un ordenamiento de acuerdo a sus propias inclinaciones o intereses teológicos y el de sus comunidades.

Dibelius llega a estas conclusiones después de analizar todos los textos y ordenarlos de acuerdo a un criterio literario. Tenemos, así, paradigmas, narraciones, leyendas, analogías, etc. Ordenamiento del material en el

lugar que ahora se encuentra, obedecería a la tarea del evangelista y la clave para profundizar en su significado debe hallarse en la posibilidad de determinar la situación vital, es decir, la ubicación en la vida de la comunidad en la cual nacieron estos textos.

Se trata de una obra clásica y fundamental, para todos aquellos que quieran descubrir las experiencias vitales de las comunidades cristianas primitivas que le dieron origen.

Joseph A. Fitzmyer. "El Evangelio según San Lucas". Ed. Cristiandad, Vol. III, Madrid 1987.

Han llegado hasta nosotros los primeros dos volúmenes de esta obra, editada originalmente en cuatro tomos y en inglés en el año 1981. El primer volumen comprende la Introducción General a la obra del evangelista Lucas: estado de la investigación actual, autor, fecha, destinatario, composición, lenguaje, estilo literario, texto y esquema del evangelio. Finalmente el autor presenta un esbozo de los aspectos principales de la teología de Lucas. El segundo volumen es un trabajo de traducción del texto bíblico y comentario desde cap 1a. a 8.21.

Debe tenerse en cuenta que se trata de un comentario católico que, de alguna manera busca ser el paralelo de los excelentes trabajos exegético-críticos sobre Lucas de los protestantes Haenchen y Conzelman. Buscando tomar distancia de sus colegas protestantes, pero sin renunciar a la crítica bíblica, se define en su trabajo por dos características principales. Primero, distingue entre "redacción" y "composición". "Redacción" son las modificaciones lucanas al material pre-existente. La "composición" se refiere a las formulaciones propias del evangelista (págs. 15.16). La segunda característica de su trabajo se refiere al método exegético. Para emprender la exégesis busca determinar el entorno geográfico, histórico y social en el cual surgen los textos y la teología propia implícita en la situación y en el texto.

Sin alcanzar el nivel de criticidad de Haenchen ni proponer una lectura más allá



de Conzelman, el autor busca introducir al pueblo creyente, católico especialmente, en una lectura actualizada de la obra del evangelista Lucas.

**Joachim Gnilka.** "El Evangelio según San Marcos". Vol. I (Mc. 1 a 8.26), Vol. II (8.27 a 16.20). Ed. Sígueme, Salamanca 1986.

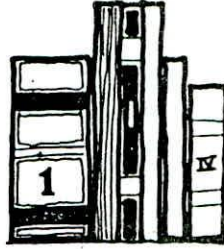
Poco se había escrito sobre Marcos hasta que se impuso la tesis de su antigüedad con respecto a Mateo y Lucas en la investigación sinóptica. Hoy es uno de los evangelios más comentados y sobre el cual se han hecho muchos trabajos de investigación crítica. No obstante, poco se ha investigado el evangelio de Marcos en la teología latinoamericana, por razones que no es el caso discutir ahora.

J. Gnilka es un biblista católico alemán, profesor de Nuevo Testamento en Münster primero y luego en Múnich. En este excelente trabajo exegético-crítico el autor propone lo siguiente.

Primero, informar de los avances en la investigación sobre Marcos y para ello menciona una abundante bibliografía que justifica la importancia de Marcos en la investigación moderna. En segundo lugar el autor propone una comprensión del texto bíblico basado en una investigación sobre el origen del texto, las referencias del texto, a quienes se dirige y la intención teológica del mensaje del texto. En tercer lugar, Gnilka aporta elementos respecto a las influencias del texto en la historia de la investigación bíblica. Diríamos nosotros, las lecturas que se han hecho del texto en las distintas situaciones.

El autor maneja con destreza los elementos de la crítica bíblica y pone su énfasis en la crítica de la redacción, buscando determinar en esa redacción el interés teológico del evangelista. Se trata de un trabajo denso, con mucha bibliografía y abundante información, indispensable para aquellos que estén interesados en la teología de Marcos. No obstante, como insinuábamos al comienzo, echamos de menos una lectura latinoamericana de Marcos, que puede

hacerse, sin duda, empleando todo el aporte técnico de autores como Gnilka.



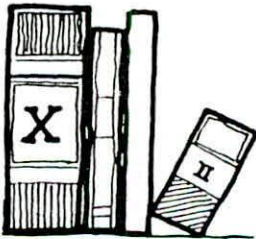
**José Ignacio González Faus.** "Clamor del Reino". Estudio sobre los milagros de Jesús. Ed. Sígueme, Salamanca 1982. 214 págs.

Un buen trabajo, actualizado, sobre el tema de los relatos de milagros y su teología en los evangelios. La obra se divide en tres partes. En la primera parte el autor ofrece los datos previos al tema. La presentación del problema de los milagros frente a la mentalidad moderna, la desvalorización o la manipulación de los milagros en la apologética cristiana. Ofrece, además, en esta primera parte, una clasificación del material según están contenidos en los evangelios. En segundo lugar, el autor desarrolla un estudio exegético-teológico de algunas perícopas, buscando en la redacción de los textos la teología particular de cada evangelista y el "progreso" de la teología en el paso de un evangelista a otro. Incluye un capítulo sobre milagros en textos no cristianos. Finalmente, en la tercera parte, se nos ofrecen las conclusiones del trabajo. Primero, una evaluación de los aportes de la crítica histórica al tema de los milagros y, segundo, los milagros como el reflejo del "mensaje de los hechos de Jesús". El autor trata de apartarse de extremos en cuanto a rechazar los textos de relatos de milagros, desde una perspectiva liberal, o bien el otro extremo, su uso indiscriminado y acrítico para manipular la mentalidad popular de los creyentes. Su propósito, dice el autor, es ofrecer "una palabra orientadora para la Iglesia y también una palabra interpeladora para el hombre moderno" (pág. 171). Para el autor los relatos de milagros en el texto evangélico nos hablan de la praxis de Jesús y son señales del Reino.



José Comblin. "Filipenses", Comentario Bíblico Ecu­mé­ni­co. Nuevo Testamento. Ed. La Aurora. Buenos Aires, 1988. 76 págs.

Este trabajo forma parte de la Colección "Comentario Bíblico Ecu­mé­ni­co" que, como su nombre lo indica, es un proyecto ecuménico y latinoamericano que se propone comentar toda la Biblia. Participan en esta obra un equipo de connotado4 biblistas católicos y protestantes que han decidido unir sus esfuerzos en esta tarea. Sin desconocer el valioso aporte de los ya tradicionales comentarios bíblicos que nos llegan traducidos al castellano, desde Europa o los Estados Unidos; nos parece que es muy importante este aporte latinoamericano porque aquellos comentarios reflejan naturalmente la experiencia y la perspectiva de las Iglesias del hemisferio norte. Los avances experimentados en el campo de la hermenéutica nos indican que es muy importante el lugar (la situación vital) desde la cual se escribe o se hace la teología, porque ésto determina de alguna manera lo que se dice, como se dice, y, por lo mismo, el sentido del mensaje que trasmite. Conviene leer este trabajo de Comblin, biblista católico de origen belga, pero que ha pasado la mayor parte de su vida en latinoamérica y se siente profundamente ligado a la suerte de la Iglesia de los pobres de este continente.



Giorgio Girardet. "A los Cautivos Libertad", La misión de Jesús según San Lucas. Ed. La Aurora. Buenos Aires, 1982. 188 págs.

Este trabajo pertenece a la Colección "Jesús Nazaret", de la cual ya conocemos un par de obras editadas por Ed. La Aurora. El propósito de esta colección es aportar a la discusión sobre una Cristología Latinoamericana que tanta falta nos hace. En esta ocasión recibimos con agrado un nuevo aporte a esta elaboración cristológica con el trabajo de Girardet sobre la Cristología del evangelista San Lucas. El título original de la obra en italiano es menos inocente que el que tiene en castellano ("Lettura política de il evangelio di San Luca"). Este título ya nos recuerda otra obra de un tema y título semejante, "Lectura Materialista del Evangelio de Marcos" de Francisco Belo, aparecida en París en 1974 y al año siguiente en español. Sin seguir el método de Belo, Girardet nos ofrece un excelente trabajo de lectura de la teología de Lucas desde la perspectiva de los pobres. Pudimos contar un total de 33 textos en el evangelio de Lucas que son comentados en forma sencilla y profunda. El autor escribió originalmente estas notas para dos publicaciones italianas "Nuovi Tempi" y "Com. Nuovi Tempi", entre los años 72-75 con la urgencia —como él mismo lo señala— de llegar lo más pronto posible al mundo obrero que, como sabemos, ha sido abandonado paulatinamente las Iglesias en Europa. Puede ser que la lectura de este trabajo y el trasfondo de la situación social-eclesial en Europa sobre la cual surge esta preocupación, nos sirve de aliento y experiencia. Si ocurre que el pueblo pobre y oprimido abandona la Iglesia porque su prédica no le dice mucho, procuremos hacer con ellos una nueva lectura del evangelio que les diga que Dios no les ha abandonado.

Dagoberto Ramírez F .



## HISTORIA DE LA IGLESIA

También queremos llamar la atención a algunas publicaciones que, más o menos recientemente, aparecieron en el campo de la historia de la iglesia.

Aunque, tradicionalmente y en el plan de estudios de la Comunidad Teológica, pareciera que 'historia' es el área y el ramo más objetivo, un total de datos, hitos, períodos y fechas históricos (y, por ende, verídicos), aprendimos que "la objetividad pura no existe, lo que existe es una objetividad situada" (Enrique D. Dussel, "Desintegración de la Cristiandad colonial y Liberación", Ed. Sígueme, Salamanca, 1978, p. 99).

Aprendimos con Dussel que no existe una 'historia oficial, ni una interpretación oficial; cada historia y cada historiador necesariamente debe optar por algunos criterios, criterios accesibles, controlables y discutibles'. Aprendimos que en la historia de la iglesia se trata de 'iglesia', de la iglesia no necesariamente en el sentido doctrinal-sistemático, sino de la iglesia como la expresión de alguna manera institucionalizada del cristianismo (la marcha de la fe cristiana por el mundo y los siglos) y, a la vez, de las 'cristiandades'.

Muchas historias 'universales' no son tales (Dussel, p. 30): son historias de la iglesia europea exclusivamente, o más específicamente, son historias de la cristiandad bizantina, latina (mediterránea o hispánica).

"La cristiandad no es el cristianismo; casi todas las lenguas modernas conservan la diferencia entre uno y otro término (...). El cristianismo es la religión cristiana" (Dussel, p. 47), cristiandad es una cultura, así la cristiandad latina: latinidad, la cristiandad hispánica: hispanidad.

\*Estamos acostumbrado pasar por la historia de la iglesia de una manera deductiva, de lo general ('universal') llegando a lo específico. La publicación de una serie de publicaciones valiosísimas justamente en relación con la historia de la iglesia en América Latina nos

invita a reconsiderar nuestro orden de prioridades, siempre concientes del hecho que, como no hay una sola interpretación ni una sola historia, tampoco existe un solo orden en que describimos y escribimos, en que tratamos de entender nuestra historia.

**Irma Palma (editora), "En Tierra Extraña", Itinerario del pueblo pentecostal en Chile, Ed. Amarinda, Santiago de Chile, 1988.**

Para empezar con lo más reciente y cercano: en este libro se juntó mucho material de una historia todavía por escribir, la historia del pentecostalismo chileno. A través de entrevistas con doce líderes de las iglesias pentecostales más importantes del país, se nos ofrece un resumen gráfico de lo que podríamos llamar la tradición oral pentecostal, una historia narrativa; "un primer intento" (en los términos de la presentación del libro) "a la reconstrucción histórica del movimiento (pentecostal) y a la comprensión del significado de la experiencia pentecostal en el contexto de la cultura popular".

**Maximiliano Salinas C., "La Historia del Pueblo de Dios en Chile", La Evolución del Cristianismo desde la perspectiva de los Pobres, CEHILA, Ed. Rehue (Colección: Cultura y Religión), Santiago de Chile, 1987, 295 pp.**

Hay varios elementos que hacen de este libro un aporte muy interesante a la discusión que hemos mencionado anteriormente. Por ejemplo la introducción antropológico-histórica de Rolf Foerster sobre los indígenas chilenos, 'la gente de la tierra', antes de que se elabore el tema principal que es un análisis de la Cristiandad (hispánica-chilena) en tres épocas (I: el origen de la Cristiandad en el Chile colonial de los siglos 16 y 17; II: desarrollo y auge de la Cristiandad chilena en los siglos 18 y 19; III: su descomposición desde 1880 hasta nuestros días) y el desarrollo 'en su interior del cristianismo de los pobres'.

Al final del libro, y al final de la tercera época se incluye en el análisis de la crisis de la Cristiandad un aporte de Juan Sepúlveda, profesor del ramo 'pentecostalismo' de la CTE, sobre la historia de las iglesias protestantes en Chile.



Indicando la constitución del 'campo evangélico' él distingue entre la llegada del así llamado protestantismo histórico y la irrupción del pentecostalismo criollo. Distinción que es personalizada por el pastor norteamericano metodista Willis C. Hoover, líder discutido (y destacado por los líderes entrevistados en el libro de Irma Palma) del 'avivamiento pentecostal' de los años 10 de este siglo. El perfil de las identidades actuales protestantes en Chile, tomando como uno de los puntos de referencia las declaraciones públicas de la Confraternidad Cristiana de Iglesias, invita a seguir dialogando y analizando el lugar de los 'evangélicos' en el pueblo de Dios en Chile.

Es imprescindible anotar el hecho de que esta publicación es una primera de CEHILA en y sobre Chile.

Eso nos ofrece la oportunidad elogiar el proyecto continental y monumental de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA).

CEHILA inició sus trabajos en 1973, como proyecto de escribir la Historia general de la iglesia en América Latina, en diez volúmenes, y a partir de 1975 con un proyecto sobre la Historia de la filosofía y teología en América. No es éste el lugar para entrar en más detalles de los avances (sumamente considerables) del proyecto, solamente queremos dejar constancia (para una próxima profundización) de algunos de los tomos en relación con el trabajo de CEHILA-Protestante. Como un primer trabajo apareció: "Para una historia de la evangelización en América Latina" (José Míguez Bonino editor, Barcelona, 1977), y de 1981 es: "Materiales para una historia de la teología en América Latina" (San José) con trabajos de Rubem Alves, Jean-Pierre Bastián y Carmelo Alvarez. Mientras en la obra magna del historiador alemán (con experiencia misionera en Brasil) Hans-Juergen Prien hay mucha atención al protestantismo en América Latina ("La Historia del Cristianismo en América Latina, Ed. Sígueme, Salamanca, 1985, traducción del alemán), un primer intento más completo para escribir una historia del protestantismo latinoamericano es realizado por Jean-Pierre Bastián, historiador suizo que ya por muchos años trabaja en México.

Jean-Pierre Bastián, "Breve historia del Protestantismo en América Latina", Ed Cupsa, México, 1986, 192 pp.

Lo que hace tan importante e interesante este trabajo es, entre muchas cosas, el resumen de la literatura existente sobre el tema, el empleo del término 'protestantismos latinoamericanos', la periodización del desarrollo de esos protestantismos y las interrogaciones finales.

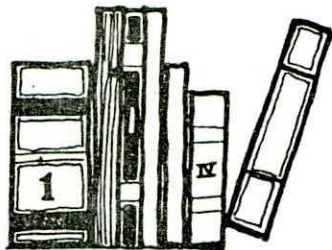
Pensando en la distinción que hace Juan Sepúlveda, también acá se enfatiza lo plural y complejo ('atomizado actualmente en centenares de grupos distintos') que es el protestantismo latinoamericano: diverso en su organización y doctrina. Basándose en una definición de periodización en que una época es delimitado por un momento de ruptura, Bastián distingue entre tres épocas (I: La Colonia 1492-1808; II: El desarrollo del Capitalismo 1808-1959; III: Crisis de transición 1959-1983), para ubicar los protestantismos dentro de esas tres épocas en períodos ('los momentos donde se resuelven problemas históricos determinados fundamentales para el desarrollo de una época histórica').

Así los protestantismos quedan insertos en épocas determinantes para la historia de América Latina en general (por ejemplo: el segundo período de la tercera época trata los protestantismos y los movimientos revolucionarios de masa, 1973-1983).

Inquietan sobre todo las interrogaciones que hace el autor al final, con preguntas muy agudas y actuales para también nuestra realidad protestante chilena: ¿por qué la cosmovisión religiosa protestante sigue marginada y externa a la cultura latinoamericana? ¿Por qué no ha impulsado un movimiento de Reforma en América Latina Europea del siglo 16? En todo caso, cabe destacar y compartir la conclusión de Bastián: los protestantismos latinoamericanos (relativamente homogéneos bajo la dirección misionera hasta los años 50, y polarizados en dos sectores antagónicos después) tiene que optar por someterse a los intereses dominantes o quedar fieles a su origen de clase y al llamado evangélico del amor a los pobres.

Un proyecto que quiere integrar la historia de la iglesia en América Latina en la historia de la iglesia europea (latina-hispánica por un lado, y la protestante-novoinglesa por el

otro) es la impresionante "Historia ilustrada del Cristianismo" de Justo L. González. Aparecieron ya ocho tomos (ocho 'eras', desde la era de los mártires a la era de los dogmas y dudas), recién se publicó el tomo 9 (Independencia Norteamericana hasta Primera Guerra Mundial), y falta publicar el último: "La era inconclusa".



Justo L. González, "La era de los nuevos horizontes", de: "Y hasta lo último de la tierra: una Historia Ilustrada del Cristianismo", tomo 9, Ed. Caribe, San José, 1987, 228 pp.

La obra de Justo González es en primer lugar una obra ilustrada (con dibujos, retratos y reproducciones, con líneas cronológicas y resúmenes puntuales). Es una historia narrada (que es otra cosa que narrativa), y seleccionada de una manera bien motivadora.

Una buena muestra de cómo se podría contar historia seleccionando historia, y al final de cuentas toda historia es selección, es selección de datos y documentos por ejemplo. Es selección de (inter)relaciones históricas. Así se cuenta (y escribe) historia subjetivamente.

Otro ejemplo de esta manera de contar historia es, pero de una forma mucho más resumida, es el trabajo de Pablo Deiros.

Pablo Deiros, "Historia del Cristianismo", con énfasis sobre los evangélicos en América Latina, Casa Bautista de Publicaciones, Buenos Aires, 1980, 289 pp.

El libro pretende ser un texto 'multinivel diseñado para orientar el estudio propio', un texto preparado para ser usado especialmente en programas de extensión.

En este sentido el libro todavía desafía al trabajo de extensión de la CTE, pues carece de buenos textos de estudio y materiales de profundización precisamente en historia.

Aunque el texto demuestra claramente que resumiendo demasiado y abarcando 'todo' es perder mucho del valor crítico, y cae de repente en un confesionalismo sin fundamento (se habla mucho de rivalidades), el ejemplo está: ¿cómo llegamos a estudiar la historia de la Iglesia?

Empecemos con nosotros mismos.

Tjeerd de Boer

