

LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA CATEQUESIS BÍBLICO-NARRATIVA: ELEMENTOS TEÓRICOS Y PISTAS PEDAGÓGICAS

THE POLITICAL DIMENSION OF BIBLICAL-NARRATIVE CATECHESIS: THEORETICAL ELEMENTS AND PEDAGOGICAL GUIDELINES

José María Siciliani¹

Universidad de La Salle Bogotá, Colombia

Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia

Henry Araújo²

Comunidad Hermanos Maristas, Venezuela

RESUMEN

Este artículo se propone mostrar algunos elementos teóricos y pedagógicos de la formación política en la catequesis bíblico-narrativa. ¿Por qué la catequesis de iniciación cristiana debe asumir esta tarea? La hipótesis central de este trabajo es la afirmación según la cual la narrativa bíblica es expresión de una experiencia de fe en la que Dios se revela en la historia. Por tanto, el Dios bíblico no aparece desligado de los problemas políticos vividos por el pueblo de Israel o la primitiva comunidad cristiana. Ahora bien, concebida como pugna electoral o como compromiso con la construcción de la amistad social, la política se expresa también –aunque no solamente– en relatos. Por eso se destaca un aspecto central de la formación política en la catequesis bíblico-narrativa: el discernimiento de los relatos políticos actuales a la luz de los relatos bíblicos y de los relatos de santidad de la rica historia de la comunidad cristiana. Al poner en diálogo estos relatos con los relatos bíblicos, se desarrolla en las personas catequizadas una capacidad decisiva en la vida cristiana, a saber, la de leer críticamente los acontecimientos políticos actuales a la luz de la Palabra de Dios y de la tradición eclesial.

1 jsiciliani@unisalle.edu.co

2 hharaujo@fmsnor.org

PALABRAS CLAVE

catequesis narrativa, formación política, narrativa bíblica, política, discernimiento

ABSTRACT

This article intends to show some theoretical and pedagogical elements of political formation in biblical-narrative catechesis. Why should the catechesis of Christian initiation take on this task? The central hypothesis of this work is the affirmation according to which the biblical narrative is the expression of an experience of faith in which God reveals himself in history. Therefore, the biblical God does not appear detached from the political problems experienced by the People of Israel or the primitive Christian community. Now, conceived as an electoral struggle or as a commitment to the construction of social friendship, politics is also expressed -although not only- in stories. That is why a central aspect of political formation in biblical-narrative catechesis stands out: the discernment of current political stories in the light of biblical stories and stories of holiness from the rich history of the Christian community. By putting these stories in dialogue with the biblical stories, a decisive capacity in Christian life is developed in catechized persons, namely, that of critically reading current political events in the light of the Word of God and of ecclesial tradition.

KEYWORDS

narrative catechesis, political formation, biblical narrative, politics, discernment

“La política es una forma de dar culto al único Dios, desacralizando y a la vez consagrando el mundo a Él”.

(CELAM, 1979, #521)

INTRODUCCIÓN

Esta contribución se sitúa en el marco de un trabajo académico-pastoral realizado por la Arquidiócesis de Bogotá y la Universidad de la Salle, gracias al cual se viene investigando y poniendo en práctica una forma de hacer la catequesis de iniciación que hemos denominado “catequesis bíblico-narrativa”. En esencia, esta modalidad catequética se esfuerza por poner los relatos bíblicos en el centro del acto catequético, propone una metodología comunitaria y decididamente participativa que busca ante todo desarrollar la capacidad de escuchar y escudriñar los relatos evangélicos, y, por esa vía, contribuir a que las personas catequizadas vivan un profundo encuentro con Cristo.

Esta catequesis también promueve un “cruce de relatos”: los bíblicos con los relatos autobiográficos de las personas catequizadas, o con los relatos sociopolíticos que circulan en el contexto cultural en el que se realiza la catequesis, o también con los relatos ecológicos y, finalmente, con los relatos de santidad de la Iglesia. Esta decisión de entrecruzar los relatos bíblicos con esos cuatro relatos descansa en la convicción de que es necesario e ineludible actualizar la Palabra de Dios en el mundo de hoy (Pontificia Comisión Bíblica, 1994, pp. 111-117). La intención central de la catequesis bíblico-narrativa consiste, entonces, en pasar de una catequesis conceptual o nocional, a una catequesis integral, capaz de tocar a toda la persona: sus dimensiones humanas y las dimensiones socioculturales en las que se desarrolla. Entre estas últimas se encuentra la dimensión sociopolítica, objeto específico de este artículo. Al respecto, el *Directorio para la catequesis* expresa la potencialidad del lenguaje bíblico narrativo en estos términos:

El lenguaje narrativo [...] favorece el dinamismo vivencial de la fe ya que involucra a la persona en todas sus dimensiones: afectiva, cognitiva, volitiva. Por lo tanto, es bueno reconocer el valor de la narración en la catequesis porque acentúa la dimensión histórica de la fe y su significado existencial, construyendo un lazo estrecho entre la historia de Jesús, la fe de la Iglesia y la vida de quienes la cuentan y escuchan. (DC 2000, #208)

Ubicada en este marco preciso, esta contribución espera abordar tres puntos fundamentales: en primer lugar, la presencia de la política en la narrativa bíblica y sus consecuencias para la catequesis y la vida cristiana. Luego, planteará algunos fundamentos antropológico-teológicos en los cuales se apoya la catequesis bíblico-narrativa para entender la relación fe y política. Finalmente, se indicarán algunas pistas didácticas con las cuales se hace operativa esta opción por una catequesis de iniciación que no descuida la formación política en la catequesis.

1. LA PRESENCIA DE LA POLÍTICA EN LOS RELATOS BÍBLICOS

Cabe preguntarse: ¿en la Sagrada Escritura se presenta la fe del pueblo de Israel y de la primitiva comunidad cristiana como una experiencia alejada de las situaciones políticas concretas de los personajes bíblicos? A primera vista, la pregunta parece simple –incluso inoportuna o ingenua–. Pero no faltan personas que, tanto al interior del cristianismo como fuera de él, niegan los vínculos de la experiencia judeocristiana de Dios con la vida política. Según esa visión, la fe judeocristiana habría sido un asunto puramente espiritual, alejada del poder político y sus acuciantes problemas. El Papa Francisco recuerda que esa perspectiva, antigua y actual en la Iglesia, tiene un nombre: *gnosticismo*. Sus seguidores, escribe el Papa, “conciben una mente sin encarnación, incapaz de tocar la carne sufriente de Cristo en los otros, encorsetada en una enciclopedia de abstracciones” (Gaudete et exsultate, #37).

Así, para percibir el hondo calado de esta pregunta, cabe recordar, de manera muy general, que el talante emancipatorio de la modernidad (González-Carvajal, 2017, pp. 77-104), del que brotó el cuestionado fenómeno denominado “secularización” (Dalferth, 2017, pp. 35-38; Berger, 2016, pp. 219-243), quiso reducir la religión a un asunto privado que no tenía por qué inmiscuirse en los asuntos políticos o económicos de la vida social en la que están insertos los creyentes (González-Carvajal, 2003, pp. 75-84). La emancipación de la religión proclamada por la modernidad pretendía que el nuevo ciudadano se liberara de las supersticiones y de los mitos, para ser capaz de depositar su confianza en la ciencia, que haría de Dios una hipótesis inútil (Boné, 2000), un tapagujeros que ya no tenía sentido en un mundo cuyos enigmas eran explicados definitivamente por la razón científico-técnica (Hedley Brooke, 2016, p. 208). Ubicada en este horizonte, la pregunta por la presencia de la política en los relatos bíblicos no resulta simple y realmente pone en evidencia la actualidad de un agudo problema para la fe cristiana: la necesidad de repensar las relaciones entre fe y política.

Ahora bien, desde un punto de vista bíblico, se puede decir realmente que una mirada rigurosa, tranquila y desapasionada sobre la Sagrada Escritura no puede negar que los relatos bíblicos están profundamente relacionados con la política.³ Y hay algo muy importante por destacar: muchos de esos relatos no son secundarios en la catequesis. Ciertamente, no es el propósito de este artículo realizar un análisis exhaustivo de la presencia de la política en la narrativa bíblica, por eso se comentan únicamente, y muy esquemáticamente, algunos ejemplos ilustrativos que permitan ver con suficiente claridad cómo la experiencia de Dios del pueblo de Israel y la de la primitiva

3 Ofrecemos algunas referencias bibliográficas para las personas que quieran profundizar en este aspecto. Para el AT: González Lamadrid et al., 2000; Crossan, 2016; Ska, 2017, pp. 369-380; Carrière, 2001; Gingerich y Grimsrud, 2006. Para el NT: Un análisis de la relación entre imperio y reino: Hurley, 2010; Crossan, 2016; Villacañas, 2016; Valadier, 2016; Sugirtharajah, 2009; Carter, 2011; Horsley, 2003.

comunidad cristiana estuvieron vinculadas no solo a asuntos culturales o éticos de carácter personal, sino a la vida política de Israel y del Imperio romano. Los relatos seleccionados del Antiguo Testamento, a pesar de constituir solamente dos ejemplos ilustrativos, tienen también la ventaja de hacer parte de los textos fundadores de la religión de Israel⁴.

El primer relato es la salida de Egipto. Es evidente en la letra del texto que el éxodo del pueblo de Israel está marcado radicalmente por la lucha entre el Faraón, que se resiste a dejar marchar a los antiguos israelitas, y Yahvé, que quiere liberar de la esclavitud a su pueblo. La política de los faraones de Egipto –considerados como divinos– es confrontada por el amor compasivo del Dios de Israel, a cuyos oídos llega el clamor de su pueblo sometido a una dura servidumbre (Ex 2:23-24), a un “trabajo esclavo” (Fratelli tutti, #188).

El segundo relato seleccionado del Antiguo Testamento tiene que ver con la situación de José en Egipto (Gn 39). No se hace al azar la elección de este relato, porque junto al evidente contexto político en el que se desarrolla esta historia, con ella se puede resaltar el papel de la virtud en la vida política. En efecto, desde hace un tiempo, en la moral cristiana y en la ética civil, se viene recuperando la ética de la virtud, que complementa y reorienta a una ética del puro deber, volcada sobre la obediencia como rasgo central de la vida buena (MacIntyre, 2004; Camps, 1990; Aranguren, 1994). Al interior de esa recuperación de la noción de virtud, se ha ampliado la tipología clásica de las virtudes (teologales, cardinales y morales) y se han empezado a usar otras categorías. Así, Bernard Häring hablaba

4 El lector habrá notado que dejamos de lado los textos bíblicos no narrativos. Esa es una cuestión que queda pendiente para futuras investigaciones y de la que aquí no podemos ocuparnos. Sin embargo, y por tratarse de una cuestión abierta, cabe señalar que la catequesis bíblico-narrativa se apoya en algunas convicciones bíblico-teológicas. He aquí tres de ellas: a) Dios se revela en la historia (Dei verbum, #1); por tanto, Dios tiene historias (Parmentier, 2003); b) Por eso la Biblia está hecha principalmente de relatos; c) Y es al interior de una historia de salvación en la que tienen sentido la ley, la profecía, la plegaria, la queja y otros géneros literarios bíblicos (Beauchamp, 1992, pp. 235-280).

de “virtudes sociales” (1964)⁵ y calificaba a la justicia como virtud “humano social”, agregando que su rasgo central era la “tutela del bien común” (p. 349). Por su parte, Victoria Camps habla de “virtudes públicas” (1990), Juan Luis Lorda, de “virtudes sociales” (2010), Leonardo Boff de “virtudes para otro mundo posible” (2007; 2008; 2010). En la Doctrina Social de la Iglesia se plantea la promoción de la justicia como virtud y fuerza moral:

Una política para la persona y para la sociedad encuentra su *rumbo constante de camino* en la *defensa y promoción de la justicia*, entendida como «virtud» en la que todos deben ser educados, y como «fuerza» moral que sostiene el empeño por favorecer los derechos y deberes de todos y cada uno, sobre la base de la dignidad personal del ser humano. (Christifideles laici, #42)

El Concilio Vaticano II también situó la virtud teologal de la caridad en los ámbitos sociales y políticos, especialmente hacia aquellas personas que allí “sienten u obran de diverso modo que nosotros” (Gaudium et spes, #28). Y la encíclica *Centesimus annus* continuó hablando de la caridad social en términos de amistad, solidaridad y civilización del Amor (CA, #10). Recientemente el Papa Francisco ha retomado esa línea de desprivatización de la caridad al hablar del “amor político” (FT, #180-182).

Entonces, ¿cómo se muestra esta perspectiva de la virtud en la urdimbre política vivida por José en Egipto, con su jefe Putifar? ¿Cómo se puede percibir en el relato de Génesis 39 que algunas virtudes se hacen presentes en el comportamiento de José para sortear la difícil situación en que lo pone la esposa de Putifar con sus avances? Veamos. José sube muy rápido en la escala social porque, dice el narrador, Yahvé estaba con él (39:2). Este ascenso contrasta con lo que el narrador indica al relatar la venta de José por sus hermanos: allí usa dos veces

5 Bernard Häring incluía las siguientes virtudes sociales: el espíritu de familia, el amor a la patria, la gratitud, la generosidad, la cortesía, “virtudes que muestran cuán íntimamente está unida la justicia al amor por la sociedad” (p. 349).

el verbo “descender”, insinuando la nueva condición de esclavo de José (37:20.22.24), que antes gozaba del favor de su padre Jacob. Pero ahora, ante la nueva posición de privilegio, el narrador incluso no escatima elogios sobre la buena apariencia física de José (39:6).

Estos atributos físicos tienen un efecto sobre la codicia de la mujer de Putifar, que sin rodeos dice a José: “acuéstate conmigo” (39:7). La respuesta negativa de José subraya la confianza que Putifar ha depositado en él y que él no quiere traicionar. La virtud de la lealtad no lo deja ceder a la provocación de la mujer (39:8). Pero hay algo más: José habla de una sola prohibición que le ha impuesto su jefe: “Y aunque –Putifar– es más importante que yo en esta casa, no me ha vedado absolutamente nada más que a ti misma, pues eres su mujer” (39:9). En todo lo relativo al gobierno, José está en el mismo nivel que su jefe, quien le había confiado toda su casa y todo cuanto tenía (39:5). Pero hay un límite que José acepta y respeta. José sabe decir: ¡basta! ¡Hay un tope en el uso de mi poder! José no quiere usurpar el puesto de su jefe y por eso respeta a su mujer. No está en la vida política buscando primeros puestos, y mucho menos transgrediendo límites. Él sabe que estos asignan a cada actor de la vida política un sitio específico. Y solo el respeto del puesto del otro permite unas relaciones armoniosas entre la gente de poder, porque ese respeto frena la ambición de poder.

La mujer insiste, acosa a José, hasta encontrar una ocasión en que, estando sola en casa, José llega a trabajar (39:11). La mujer toma a José por la ropa e insiste en su deseo inmoderado, pero José le deja su vestido y huye desnudo (39:11-12). La mujer lo acusa falsamente y José es encarcelado “en el sitio donde estaban los detenidos del rey” (39:20), en un “hueco”, dirá exactamente el narrador en 40:15 y 41:14. La mujer, con suprema astucia y engaño, lo acusa ante su marido. Ella asocia la mentira a su codicia y así hace triunfar la injusticia, causando que encarcelen a José.

¿Qué hace entonces José? ¿Busca alguna forma de vengarse? José guarda silencio. Su vestido y el puesto de honor de la mujer de Putifar están en contra de cualquier credibilidad de su palabra. José

no acusa a la mujer de Putifar para defenderse. Sabiamente sabe que esa batalla la tendría perdida. Pero se puede leer su actitud silenciosa de otra manera: José no paga mal con mal. José prefiere no cultivar el rencor y espera confiado en Dios. El narrador muestra a renglón seguido que, justamente, “Yahvé asistió a José y lo cubrió con su misericordia”, por eso hizo que se “ganara el favor del director de la cárcel” (39:21).

Pareciera como si la presencia de Yahvé ratificara que la justicia y la confianza son la mejor respuesta ante la injusticia de la calumnia. José no vence el mal con el mal, no acepta usar sus mismos recursos y escoge otra vía, difícil, lenta, más discreta. José está seguro de su inocencia, de la verdad frente a la mentira de la mujer. Pero no busca imponerla a toda costa, y mucho menos en circunstancias en las que esa verdad no sería escuchada. En lugar de eso, José sigue haciendo que la bendición de Yahvé se extienda nuevamente sobre otros seres humanos –no israelitas– encarcelados (39:23). Finalmente, su virtud da frutos de justicia, y José obtiene una mujer y el poder (Gn 41).

Pasemos ahora a comentar brevemente la presencia de la política en algunos relatos evangélicos. Nótese que desde el mismo nacimiento de Jesús se sienten dramática y dolorosamente las implicaciones políticas de la presencia de un nuevo caudillo (Mt 2:6)⁶, en expresión del profeta Miqueas (Mi 5:1) citado por el evangelista Mateo. Herodes siente miedo y percibe una amenaza a su despiadado poder, y por eso, al verse burlado por los magos venidos de Oriente, toma la horrenda decisión de asesinar a todos los niños menores de dos años (Mt 2:1-18).

Hay otro relato evangélico cuya dimensión política es raramente percibida. Es evocado aquí porque él ayuda a percibir mejor las aristas de la noción de política asumida por la catequesis bíblico-narrativa. Se trata del relato de Marta y María, en cuya casa entra Jesús (Lc 10:38-42). Es bien curioso que el narrador diga que fue Marta

6 La palabra *Moshel* (מושל) empleada por el profeta Miqueas se puede traducir correctamente así: “uno que domina”. Estamos, pues, ante una cuestión profundamente política, porque lo que está en juego es justamente el poder de Herodes.

quien recibió a Jesús en su casa (Lc 10:38). No dice eso de María. Como si Lucas quisiera hacernos reflexionar sobre lo que significa realmente la hospitalidad. En efecto, María es presentada justo en el versículo siguiente, sentada a los pies del Señor y escuchando su palabra (Lc 10:39). Marta, “atareada en muchos quehaceres” (Mt 10:40), se queja ante Jesús; su respuesta tiene una carga política significativa. Jesús reconoce la capacidad de elegir de María, quien ha decidido no seguir el rol que le asignaba la sociedad de la época (ser de la casa y criar hijos) y ha asumido un puesto que estaba prohibido a las mujeres: el discipulado. Por eso escucha atentamente a los pies del Señor.

La recriminación de Marta es significativa: “Señor, ¿no te importa que mi hermana me deje sola en el trabajo? Dile, pues, que me ayude” (Lc 10:40). Marta está sorprendida de ver que Jesús, como hombre y como maestro, permita a su hermana María asumir una posición diferente a la adjudicada a las mujeres por los hombres de la época. Pero es realmente María quien ha recibido a Jesús; es ella quien ha comprendido la revolución sociopolítica que implica la enseñanza de Jesús, que subvierte los roles sociales y brinda a la mujer la oportunidad inédita de construir su vida, eligiendo ella misma su destino. Y ese cambio es algo mejor, en comparación con lo que importaba a los hombres de la época: que las mujeres quedaran confinadas al ajetreo de los servicios domésticos, sin posibilidad de escuchar la buena noticia traída por Jesús.

Concluamos estos ejemplos ilustrativos del NT con algunas observaciones sobre el relato de la Pasión. Se trata exactamente de la presencia decisiva del Imperio romano y su *pax romana* en la muerte de Jesús. ¿Estamos indicando acaso que Jesús murió por causa de sus ideas políticas? No pudiendo responder aquí a semejante pregunta, cabe señalar solamente un dato significativo: hablar del reino de Dios –tal como lo hizo Jesús–, y en el contexto palestino del siglo I, era algo extraño. De hecho, solo había un rey: el emperador romano. Desde esa óptica, se puede percibir la densidad de dos momentos del relato de la Pasión. El primero tiene que ver con la pregunta de Pilato

a Jesús: ¿Luego tú eres rey? (Jn 18:37). Al respecto conviene subrayar lo siguiente: por más que Jesús hubiera dicho a Pilato que su reino no era de este mundo, este consideró a Jesús como una amenaza para la estabilidad política de Roma. Así, se puede decir que ese factor político incidió en la muerte de Jesús en la cruz. El otro momento alude a la burla de los soldados que ponen a Jesús una corona de espinas y se mofan de él abofeteándole y diciéndole sarcásticamente: “Salve, Rey de los judíos” (Jn 19:2-3). ¿Qué permite reconocer el sarcasmo? La existencia de un solo rey, el emperador romano, el único a quien los soldados rendían realmente tributo y obediencia.

2. UNA VISIÓN POLÍTICA AMPLIA Y EFECTIVA⁷

La promoción del compromiso sociopolítico en la catequesis bíblico-narrativa reposa en una visión amplia y efectiva de la política. En este sentido, esta visión reconoce el talante social del ser humano, que por su condición relacional se congrega en la *polis*, como espacio emblemático –no exclusivo– en el que cultiva ese rasgo fundamental. En términos cristianos se puede hablar de esa condición social del ser humano como “la dimensión comunitaria de la persona”. El Concilio Vaticano II lo expresó de forma elocuente:

La índole social del hombre demuestra que el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados. Porque el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social. La vida social no es, pues, para el hombre sobrecarga accidental. Por ello, a través del trato con los demás, de la reciprocidad de servicios, del diálogo con los hermanos, la vida social engrandece al hombre en todas sus cualidades y le capacita para responder a su vocación. De los vínculos sociales que

7 Nos inspiramos aquí en el Papa Francisco que en la encíclica *Fratelli tutti* habla del amor político como un “amor efectivo” (#183-185).

son necesarios para el cultivo del hombre, unos, como la familia y la comunidad política, responden más inmediatamente a su naturaleza profunda; otros, proceden más bien de su libre voluntad. (GS, #25)

La índole social del ser humano se manifiesta en su deseo de agruparse con otros semejantes, con quienes despliega sus cualidades relacionales. Incluso, antes de poder aportar algo, el ser humano es recibido en ciertas “estructuras de acogida”, según expresión del antropólogo Lluís Duch,⁸ que le permiten entrar en una tradición cultural sin la cual no tendría opción alguna de humanizarse. En efecto, según Duch, “para el ser humano no hay posibilidad extracultural” (2017, p. 109). Las estructuras de acogida, que hacen del ser humano un “ser acogido” (Duch, 1997, p. 15), son descritas así por este antropólogo:

Históricamente, las estructuras de acogida han sido los ámbitos privilegiados donde se ha efectuado la transmisión. Resulta algo evidente que a través de ellas se establecen las bases para la posible edificación del ser humano, cuya nota distintiva es que nunca alcanza a ejercer con maestría el “oficio de hombre” o el “oficio de mujer” con el concurso exclusivo, tal como acontece en los animales, de las pautas que le ofrece su mera instintividad. La socialización, la identificación, el empalabramiento, la anticipación simbólica, solo llegan a convertirse en algo verdaderamente importante en el tejido de la existencia humana por mediación de las estructuras de acogida, que son aquellos elementos relacionales que, en y desde el presente, permiten establecer una vinculación creativa con el pasado, a fin de imaginar y configurar el futuro. (Duch, 1997, p. 27)

Tenemos, pues, esta primera acepción de la política como dimensión inherente e insoslayable del ser humano. Ella corresponde a una antropología judeocristiana que afirma la inconveniencia de la soledad para la persona: “No es bueno que el hombre esté solo (Gn 2, 18).

8 El antropólogo Lluís Duch identificaba cuatro estructuras de acogida fundamentales que permiten al hombre humanizarse: 1. la codescendencia (el ámbito familiar); 2. la coresidencia (la escuela, la política...); 3. la cotrascendencia (conjunto de simbolismos compartidos, incluidos los religiosos); 4. la comediación (la totalidad de las transmisiones llevadas a cabo por el conjunto de los *mass media* (Duch, 2020, p. 111).

Aun más, su semejanza a un Dios que es en sí mismo comunión ha permitido afirmar a la tradición cristiana que, según el designio de Dios, el ser humano no “puede encontrarse plenamente a sí mismo sino por el sincero don de sí mismo” (GS, #24). El evangelio señala la inseparabilidad del amor a Dios del amor al prójimo (Mt 22:39). La tradición de la Iglesia ha corroborado esa visión. Los Padres de la Iglesia, en sus sermones y escritos, hicieron hincapié en la contradicción inaceptable entre el culto y la indiferencia ante el sufrimiento de los hermanos o ante la acumulación de riquezas, siempre en detrimento de los pobres, creando así una sociedad caótica e inícuca, provocadora de violencia y muerte⁹. La teología medieval, en la pluma de Santo Tomás de Aquino, afirmó la índole social del ser humano (Santo Tomás, 1998, p. 482, SCG, III, CXXVIII, 1; 1954, pp. 741-742)¹⁰. Y las encíclicas sociales de la Iglesia, desde la *Rerum novarum* hasta la *Fratelli tutti*, afirman sin titubeos la vocación social de la persona humana, que ha de traducirse, según esta última encíclica, en “fraternidad y amistad social”.

Este sentido amplio de la política (como aquello que nos incumbe y afecta a todos, como el interés efectivo por el bien común) ha sido asociado por el pensamiento social de la Iglesia a la importantísima noción de “caridad política”. Es bueno recordar que la expresión apareció por primera vez en el magisterio social de Pío XI. El Papa respondió a una acusación de Mussolini contra la Federación de Universitarios Católicos Italianos: esta habría excedido los límites de su misión apostólica y se estaría entrometiendo en asuntos políticos. Pío

9 Por ejemplo, de forma muy significativa para este artículo, san Ambrosio de Milán (340-397) veía que la historia de Nabor (1Re 21) se seguía repitiendo en su época. El obispo de Milán decía en uno de sus sermones: “La historia de Nabor sucedió hace mucho tiempo, pero se renueva todos los días. ¿Qué rico no ambiciona continuamente lo ajeno? ¿Qué rico no trama arrojar al pobre de su pedazo de terruño y anular las lindes del campo que el miserable recibió de sus antepasados? ¿Qué rico se contenta con lo que tiene? No ha sido Nabor el único pobre asesinado: cada día un Nabor cae por los suelos; cada día algún pobre es asesinado”. Ambrosio de Milán, *De officis ministrorum* I, (Citado por Vives, 1981, p. 210).

10 Para una visión renovada de la ética de Santo Tomás articulada en torno al amor a Dios y al prójimo, ver Wadell (2007).

XI defendió la federación y dijo en una alocución del 18 de diciembre de 1927: “El campo político abarca los intereses de la sociedad entera; y, en este sentido, es el campo de la más vasta caridad, de la caridad política, de la caridad de la sociedad” (Bertetto, 1960, p. 743).

La noción se encuentra también en diversos documentos magisteriales ulteriores. Por ejemplo, la constitución *Gaudium et spes* invita a los políticos a realizar su labor con “caridad y fortaleza política, al servicio de todos” (#75). El Papa Francisco señala que una persona puede hacer gestos individuales de caridad. Pero cuando “se une a otros para generar procesos sociales de fraternidad y de justicia para todos, entra en el campo de la más amplia caridad, la caridad política” (FT, #180). Seguidamente escribe el pontífice: “el amor, lleno de pequeños gestos de cuidado mutuo, es también civil y político, y se manifiesta en todas las acciones que procuran construir un mundo mejor” (FT, #181). Se trata, pues, de un amor por el bien común que lleva a buscar de forma efectiva las condiciones de vida digna para todos, especialmente para los más pobres.

Conviene hacer una observación importante ligada a esta acepción amplia de la política como interés efectivo por el bien común: así entendida, la política estaría más relacionada con la democracia participativa, que supera de lejos a la democracia representativa. Esta última ha quedado reducida en muchos países a un irresponsable ejercicio del sufragio, por la compra de votos y la multiforme corrupción politiquera. La democracia participativa, por el contrario, no se limita al voto y ofrece a los ciudadanos –incluidos los creyentes– un espectro amplio de posibilidades: la veeduría ciudadana, la participación en los debates sobre las prioridades que deben ser tenidas en cuenta a la hora de pensar y ejecutar el presupuesto nacional, la presencia en los espacios políticos en los que se toman las decisiones de política económica, industrial, laboral, tributaria, que afectan a la mayoría de la población. También, hay que reconocerlo, está la posibilidad de colaborar con servicios sociales que reclaman una urgente solidaridad. Pero, hoy por hoy, vale la pena pensar en una formación ético-social que fortalezca la democracia participativa.

De las consideraciones precedentes vale la pena inferir una realidad fundamental para la catequesis y los procesos de iniciación cristiana: a los discípulos de Jesús les es imposible desligarse de la vida política. Ciertamente, no todos están llamados a ejercer algún cargo en la política pública, pero todos han de colaborar en el bien común, promoviendo todas aquellas iniciativas políticas que mejor lo favorezcan, gracias a un arduo e incesante proceso de discernimiento. Este requiere de cada creyente, por un lado, una profunda conversión a los valores del Evangelio, hasta tener los mismos sentimientos de Cristo (Flp 2:5) y, por otro lado, un esfuerzo muy importante para conocer críticamente los dinamismos sociales y políticos del mundo, de su país, de su ciudad y de su barrio.

3. LA PEDAGOGÍA DE LA CATEQUESIS BÍBLICO-NARRATIVA PARA LA FORMACIÓN POLÍTICA

Antes de mostrar la forma en que se organiza una sesión de catequesis bíblico-narrativa, es preciso indicar dos presupuestos fundamentales. En primer lugar, que la visión política de cualquier grupo social, local o nacional suele expresarse preferentemente a través de relatos (Gallardo, 2014, pp. 113-137). Una de las consecuencias más significativas de este uso de la narrativa en el ámbito político es el surgimiento de un conflicto de relatos, porque cada grupo social tiende a legitimar narrativamente su visión de las cosas, orientado principalmente por sus intereses.

Esta conflictividad inherente a la vida política (González-Carvajal, 1998, pp. 206-209; 323-345) se puede constatar incluso al interior del mismo Evangelio con respecto a la resurrección de Jesús. El evangelista Mateo cuenta lo que hicieron los sumos sacerdotes al oír el relato de los soldados sobre los acontecimientos sucedidos en la tumba de Jesús:

Estos, reunidos con los ancianos, celebraron un consejo y dieron una buena suma de dinero a los soldados, advirtiéndoles: digan que sus

discípulos vinieron de noche y lo robaron mientras ustedes dormían... ellos tomaron el dinero y procedieron según las instrucciones recibidas. *Así es como se corrió entre los judíos esa versión, que circula hasta el día de hoy.* (Mt 28:12-15)

Esta pugna de intereses en el seno de toda sociedad hace que la formación política consista –por lo menos parcialmente– en desarrollar la capacidad crítica para distinguir entre la pluralidad de los relatos aquellos que más se ajustan a la realidad y que promueven la solidaridad y la convivencia en medio de instituciones justas (Ricoeur, 1990, pp. 199-236). Ciertamente, el concepto de formación política al interior de la catequesis bíblico-narrativa debe trabajar otros aspectos de la complejidad que entraña la “vida pública” (GS, #73-76). Pero, dada la importancia que este enfoque catequético concede a la narración, tanto bíblica como personal y colectiva, el cultivo y desarrollo de la capacidad crítica ante los diversos relatos políticos constituye uno de los puntos centrales del concepto de formación política.

Su objetivo es contribuir al crecimiento y fortalecimiento de la solidaridad (Munévar, 2019, pp. 86-92) y de la fraternidad social, mediante la construcción de una “narrativa común” (FT, #173). En el horizonte del pensamiento social del Papa Francisco, se trataría de una lucha contra la “pérdida de la conciencia histórica” (FT, #13-14) y la promoción de una narrativa que nos ayude a “pensar y gestar un mundo abierto” (FT, #87-128); un relato que construya fraternidad, que fomente el interés hacia el dolor y la miseria de los más vulnerables, de los descartables; un relato que ponga a sus personajes (ciudadanos/as) en una lógica de bien común; un relato que promueva la cultura del encuentro y vaya en contra de la lógica del descarte y de la búsqueda del éxito, que debe ser sustituido por la búsqueda de la fraternidad social (FT, #193-197).

Ahora bien, en ese esfuerzo de discernimiento crítico de la pluralidad de relatos políticos está en juego una relación entre verdad y caridad muy importante que, según el Papa Francisco, evita que la caridad política quede confinada a lo privado: “por eso la apertura a la verdad

protege a la caridad de una falsa fe que se queda sin su horizonte humano universal” (FT, #184)¹¹. Así, el discernimiento consistirá en un examen diligente de los relatos políticos que circulan, de los intereses que los mueven y de su capacidad para promover el bien común, particularmente la efectiva satisfacción de las necesidades de los más empobrecidos. Ese discernimiento tendrá que desenmascarar las narraciones tendenciosas que ocultan interesadamente aspectos de la verdad social y política en beneficio de unos pocos. En este orden de ideas, el objetivo central de la formación política, según lo indica también el Papa Francisco, es lograr cambiar la visión individualista que considera a la sociedad como una “mera suma de intereses que coexisten”. Porque quienes defienden tal postura “hablan de respeto a las libertades, pero sin la raíz de *una narrativa común* (FT, #163).

En segundo lugar, para percibir la dimensión política presente en los relatos de la Sagrada Escritura, el catequista requerirá de una mirada histórico-crítica que le permita situarlos en sus contextos sociohistóricos de emergencia (De Pury, 2003). Por tanto, la catequesis bíblico-narrativa acoge aquí un principio epistemológico importante: su recurso a la exégesis narrativa no es suficiente. En efecto, esta exégesis centra su interés en el arte narrativo del narrador bíblico y no en el análisis del contexto real del autor del relato. Por eso, el análisis del marco narrativo, que implica el estudio del tiempo y del espacio de la historia contada, tendrá que complementarse con el estudio del marco social. Daniel Marguerat e Yvan Bourquin describen dicho análisis con mucha precisión:

El análisis del marco social ocupa un lugar particular. Pues al examinar el *tiempo contado* y el *lugar contado* nos atenemos a los datos del relato (nivel sincrónico). Otra cosa sucede con el marco social: aun cuando los elementos rebuscados en el relato se reconsideren uno a uno, la aportación de la crítica histórica es indispensable. El marco social de la

11 Toda la encíclica del Papa Benedicto XVI *Caritas in veritate* estudia profundamente esta relación estrecha entre amor y verdad.

historia contada no se podría estudiar al margen de un conocimiento del marco social de la historia a secas. El análisis del marco social recurre a una cultura histórica nacida principalmente de los campos siguientes: antropología cultural, historia social, historia de las instituciones, derecho político, derecho económico. (Marguerat y Bourquin, 2000, p. 135)

Pasemos, finalmente, a la presentación de los momentos importantes de una sesión de catequesis bíblico-narrativa:

- 0) Preparación previa de las personas catequistas¹².
- 1) Acogida y ubicación de los participantes en círculo.
- 2) Saludo del (la) animador(a) e invitación a entrar en un clima de recogimiento e intercambio fraternal en torno a la Palabra de Dios.
- 3) Lectura del “anuncio”, es decir, de un versículo del relato bíblico que será escudriñado en la sesión¹³.
- 4) Lectura en voz alta del relato escogido.
- 5) Examen cuidadoso del relato escogido para la sesión, mediante el intercambio de los participantes, favorecido por las preguntas generadoras formuladas por el (la) animador(a)¹⁴.

12 Aquí catequista es “quien ha hecho primero la tarea” de escudriñar el relato de la sesión; quien ha visto qué herramientas del análisis narrativo permiten ir al centro del “anuncio”; quien ha preparado otros materiales que ayudarán al grupo a ahondar la meditación de la sesión, etc.

13 En la catequesis bíblico-narrativa no se estudian temas. El nombre de cada sesión corresponde a una frase del relato escudriñado y meditado por las personas catequizadas. A esa frase del Evangelio se le ha dado el nombre de “anuncio”.

14 Llamamos “preguntas generadoras” a aquellas que incitan a pensar, a buscar las causas, a relacionar, a comparar, a inferir. No se descartan en ningún momento las preguntas de carácter informativo, sobre todo cuando las personas catequizadas pasan –como suele suceder– muy rápido sobre el relato y no observan detalles importantes del arte narrativo bíblico. Entonces, la persona que anima la catequesis puede ayudar al grupo preguntando cosas sencillas como estas: ¿dónde sucede el relato? ¿Qué nos dice tal versículo sobre la postura de tal personaje? ¿Quién hace alguna pregunta en el versículo x del relato?, etc. Esas preguntas hay que dosificarlas cuidadosamente para que la sesión no se vuelva una especie de interrogatorio, similar al que se realiza con los niños cuando están aprendiendo de memoria las tablas de multiplicar.

- 6) Articulación del relato bíblico con otros relatos.
- 7) Momento de contemplación, de acción de gracias, de silencio, de compromiso.
- 8) Para seguir caminando¹⁵.

Los límites de este artículo no permiten exponer detalladamente cada uno de los momentos de esta catequesis narrativa; en cualquier caso, habida cuenta del tema central de este texto, las líneas siguientes se focalizarán sobre el quinto y el sexto.

En una sesión de catequesis se podría trabajar el relato de la muerte de Juan el Bautista, en la versión de Mateo 14:3-12. Para el presente artículo, se invita al lector a imaginar que la sesión en cuestión, descrita en las líneas siguientes, se está desarrollando en torno a este relato evangélico.

Y puesto que los(as) catequistas han decidido destacar en esta sesión la dimensión política del relato bíblico de Mt 14:3-12 y su aporte a la formación política de las personas catequizadas, el “anuncio” escogido podría ser el siguiente:

Y aunque quería matarle, temía a la gente, porque le tenían por profeta (Mt 14:5)¹⁶.

15 Este octavo momento realmente no tiene lugar en la sesión de catequesis. Se trata de propuestas diversas que permitan a las personas catequizadas seguir profundizando en casa la experiencia vivida en la sesión grupal. Los cuadernillos elaborados en la Arquidiócesis de Bogotá ofrecen una rica variedad de posibilidades y aún se pueden imaginar otras más: canciones, fragmentos de una película, textos bíblicos suplementarios, podcasts, videos, infografías, textos de los Padres de la Iglesia, del Magisterio eclesial, de los santos, de los teólogos. También se incluyen pequeños ejercicios de escritura narrativa orientados por preguntas que llevan a las personas catequizadas a ahondar el anuncio meditado en la sesión grupal. Para la sesión propuesta en este artículo sobre el relato de la muerte de Juan Bautista en Mt 14:3-12, por ejemplo, se podría hacer un resumen sencillo pero profundo de un artículo científico sobre los relatos de asesinato en el libro de los Jueces y de Samuel, e invitar a las personas a profundizar estos textos a partir del resumen y de algunas preguntas orientadoras. (Wénin, 2014, pp. 211-231).

16 Se puede escoger otra frase del relato, incluso armar una con partes de diferentes versículos. El criterio de selección del anuncio es la tensión que aparece en esta frase entre poder político y profecía. De hecho, este anuncio muestra el problema en que se involucran los profetas que osan cuestionar a un poder político arbitrario y carente de ética.

El trabajo previo de preparación de los catequistas consistirá, entre otros aspectos, en un esmerado análisis histórico-crítico de la figura del Tetrarca Herodes. Este estudio preliminar ayudará a las personas que animan el grupo de catequesis a percibir otras razones que impulsaban a Herodes a asesinar a Juan el Bautista, más allá de la acusación de ilicitud de su relación con la esposa de su hermano (Sáez de Maturana, 200, pp. 29-98). Téngase muy presente que esta información adquirida previamente por los (las) catequistas nunca es compartida en la sesión en forma de una clase, sino con dosificadas y breves intervenciones, casi siempre de tipo interrogativo, que incitan a las personas participantes a reflexionar o a cuestionar prejuicios tanto teológicos como sociales y políticos. La tarea de los (las) catequistas en este crucial momento de la sesión consiste principalmente en ayudar a fijar atentamente la mirada sobre el relato bíblico, sobre cada uno de sus detalles. No obstante, puesto que en esta ocasión se insiste en el análisis del marco y sus tres aspectos (el tiempo y el espacio de la historia contada y el marco social), el narrador podrá ingeniarse y proponer otras estrategias didácticas que permitan relacionar mejor el relato escogido con la información que el estudio del contexto sociopolítico y de la historia de la dinastía herodiana ofrecen a la comprensión del mismo.

El séptimo momento, que seguramente haya que trabajar en otra sesión, consistirá en la lectura de cuatro fragmentos narrativos de las vidas de cuatro santos de la Iglesia, envueltos en situaciones de confrontación con altos dirigentes políticos de su tiempo. El primero será un extracto de la vida de san Juan Crisóstomo (347-404), patriarca de Constantinopla, desterrado por el emperador Teodosio a causa de sus denuncias. El segundo será un pasaje de la vida de Tomás Moro (1478-1535), acusado de alta traición y ejecutado por no aceptar la famosa “acta de supremacía” que declaraba al rey Enrique VIII jefe supremo de la nueva iglesia anglicana surgida en Inglaterra. El tercero será un pasaje de la vida de santa Laura Montoya (la Madre Laura) (1874-1949), que narra la forma en que esta santa asumió el escándalo de los blancos al verla comprometida como evangelizadora

de los indígenas. Finalmente, se leerá un fragmento de la vida de san Óscar Romero (1917-1980), asesinado por el ejército salvadoreño al dar la orden de desobediencia civil a los soldados en una homilía.

¿Cómo se promueve, entonces, el cruce entre el relato bíblico escogido –la muerte de Juan Bautista– y estos relatos de santidad de la historia de la Iglesia? Los animadores no pueden interpretar esos relatos remplazando a las personas catequizadas, evitándoles que realicen esta tarea comunitariamente; ellos deben promover el trabajo comunitario de lectura de la narrativa bíblica y plantear preguntas que permitan cultivar una capacidad fundamental en las personas catequizadas: entender a la luz del Evangelio lo que ha sucedido a esos santos y lo que sucede en la vida política actual (Segovia y Aranguren, 2016, pp. 95-131)¹⁷. De ahí la importancia crucial de preparar cuidadosamente algunas preguntas capaces de suscitar el análisis minucioso y reposado de los relatos y su entrecruzamiento. He aquí algunos ejemplos de esas preguntas:

- ¿Qué indicadores de tiempo identificamos en cada uno de estos relatos? ¿Qué rasgos caracterizan, entonces, al tiempo de cada uno de estos relatos?
- ¿Qué indicadores de espacio identificamos en cada uno de estos relatos? ¿Tienen estos espacios algún carácter simbólico, más allá de su valor geográfico?
- ¿Qué rasgos significativos del marco social destacaríamos en cada uno de los cinco relatos?
- ¿Podríamos destacar algunos de los rasgos más significativos de cada uno de los personajes asesinados en estos relatos?
- ¿Qué rasgos distintivos caracterizan a los dirigentes políticos que intervienen en estos relatos?

17 En el capítulo correspondiente a las páginas citadas, los autores hablan con mucha profundidad de esta tarea denominándola así: “La imprescindible lectura creyente de la realidad”.

- ¿Qué rasgos comunes y diferentes encontramos en los personajes políticos que intervienen en los cinco relatos?
- ¿Qué podemos comentar si miramos a los personajes políticos que intervienen en estos relatos a la luz de la parábola de la puerta, de Juan 1:1-10?
- Con base en estas observaciones importantes, ¿qué semejanzas encontramos entre el relato de la muerte de Juan el Bautista y los relatos hagiográficos que hemos analizado?
- ¿Qué podemos señalar, apoyados en los relatos, sobre las razones que impulsaron a los dirigentes políticos a quitar de en medio a los personajes bíblicos o a los (las) santos(as) de la Iglesia?
- ¿Qué sabemos de la expresión política denominada “razón de Estado”¹⁸?
- ¿Estos relatos nos ayudan a revisar o reformular esta categoría política tan importante en nuestro país y en nuestro continente?
- El Evangelio y estos relatos de algunos santos y santas de la Iglesia, ¿qué nos inspiran a cambiar en la frase: “razón de Estado”? En lugar de las palabras “de Estado”, ¿qué otras palabras podríamos poner para reorientar las razones por las cuales los políticos deberían actuar?
- ¿Hay actualmente alguna realidad política del país que podamos “iluminar” con esta meditación? ¿Cuál? ¿Por qué? ¿Qué relatos circulan en los medios sobre esa realidad? ¿Cómo podríamos informarnos con mayor precisión y profundidad de dicha situación? ¿Qué decir entonces de esos relatos que circulan? ¿Cuál sería la narración que proponemos para esas realidades desde la mirada que despierta en nosotros el Evangelio?

18 Al catequista le sería muy útil la lectura de *Por razones de Estado* (Chomsky, 1975).

CONCLUSIONES

La catequesis bíblico-narrativa intenta responder a una renovada teología de la vida cristiana que impida a los cristianos “abdicar de su participación en la ‘política’ (ChL, #42). ¿Cuál es la piedra angular de esta teología? Es la experiencia espiritual bíblica de un Dios que se deja encontrar en la historia. Aun más, de un Dios que se hace historia, de un Dios que tiene historias, y por eso entra en los relatos de quienes se dejaron encontrar por Él. Esta experiencia religiosa, radicalmente histórica, llega a su culmen en la Encarnación del Verbo. De ahí se desprende una consecuencia radical para la fe cristiana: es en lo humano donde los cristianos encuentran a Dios, porque con Jesús de Nazaret la vida humana es el lugar de la revelación del Padre: “Quien me ha visto a mí ha visto al Padre... Y la palabra que escucháis no es mía, sino del Padre que me ha enviado” (Jn 14:9. 24). A partir de la Encarnación, en todo lo humano los cristianos atisban la insondable presencia del Misterio del Dios amor.

Por eso la política no está ausente de la experiencia bíblica. Por eso tampoco lo puede estar de la vida cristiana ni de la catequesis. Se trata de una verdadera vocación (González-Carvajal, 2015, pp. 215-217) que ofrece muchas posibilidades, porque la política no se reduce al juego de poder electoral, sino que implica también, y quizás con mayor urgencia, la reconstrucción del tejido social en la *polis*, la gestación de la fraternidad y la amistad social (Vitoria, 2021; Mardones, 1993, p. 160).

Ahora bien, los relatos bíblicos existen porque hay en ellos un nudo: el invencible amor de Dios que busca compartir, darse y salvar, y la testarudez humana que se cierra, con dura cerviz, a la acción de la gracia (Ricoeur, 2021, pp. 253-254). Esta constatación de la teología narrativa constituye una razón fundamental para motivar a los cristianos a involucrarse también en el ámbito político, en los cargos públicos, en los espacios de decisión. ¡Poco importa que la política esté llena de corrupción y de triquiñuelas! La Encarnación

del Verbo no se hizo en medio de ángeles, sino de hombres y mujeres pecadores: “Este acoge a los pecadores y come con ellos” (Lc 15:2).

La importancia que concede la catequesis bíblico-narrativa al relato no es solo teológica, sino también antropológica y social. En efecto, para construir la identidad personal y social, debemos contarnos historias, construir historias, personales y colectivas. También la retórica política lo sabe: por eso se expresa en relatos que intentan legitimar las diversas tendencias partidistas o sectoriales. De ahí que, desde este enfoque catequético narrativo, el examen de los relatos políticos actuales constituya un filón privilegiado –no el único– en el que las personas que se inician a la vida cristiana adquieran la competencia narrativa suscitada por el Evangelio y el encuentro con Cristo.

Lo esencial de la catequesis bíblico-narrativa es la puesta en diálogo de los relatos bíblicos con los relatos de los catequizandos, en este caso de los relatos políticos que circulan en su contexto social. Se trata de una delicada y exigente tarea. Ella debe ser realizada en comunidad, y con la confianza en que la Palabra de Dios es “viva y eficaz, capaz de instruirnos... poderosa para discernir los pensamientos y las intenciones del corazón” (Heb 4:12). La atención cuidadosa al arte narrativo de la Biblia asegura la escucha atenta de esa Palabra. Pero queda la tarea de los (las) catequistas, que han de escuchar otros relatos y proponerlos sabiamente en la catequesis para que la actualización de la Palabra tenga oportunidades reales de producir sus frutos en las circunstancias concretas del mundo actual. Para que los discípulos de Cristo no puedan ser tildados de “cofradía de ausentes” (Ghéhenno, citado por González-Carvajal, 2015, p. 215) o de grupo sectario incapaz de diálogo y de encuentro con la alteridad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Beauchamp, P. (1992). *Le récit, la lettre et le corps*. L es Éd. du Cerf.
- Benedicto XVI. (2009). *Carta encíclica Caritas in veritate. Sobre el desarrollo humano en la caridad y en la verdad*. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html
- Berger, P. (2016). *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*. Sígueme.
- Bertetto, D. (Ed.). (1960). *Discorsi di Pio XI, t. 1*. Società Editrice Internazionale.
- Boff, L. (2007). *Virtudes para otro mundo posible III. Comer y beber juntos, y vivir en paz*. Sal Terrae.
- Boff, L. (2008). *Virtudes para otro mundo posible I. Hospitalidad: derecho y deber de todos*. Sal Terrae.
- Boff, L. (2010). *Virtudes para otro mundo posible II. Convivencia, respeto y tolerancia*. Sal Terrae.
- Boné, É. (2000). *¿Es Dios una hipótesis inútil? Evolución y bioética, ciencia y fe*. Sal Terrae.
- Camps, V. (1990). *Virtudes públicas*. Espasa.
- Carrière, J. M. (2001). *Théorie du politique dans le Deutéronome*. Peter Lang.
- Carter, W. (2011). *El imperio romano y el Nuevo Testamento*. Verbo Divino.
- Chomsky, N. (1975). *Por razones de Estado*. Ariel.
- Concilio Vaticano II. (1969). *Documentos conciliares*. Paulinas.
- Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1979). *Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. CELAM.

- Consejo Episcopal Latinoamericano. (1988). *Puebla. III Conferencia general del Episcopado Latinoamericano. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. Ediciones CELAM.
- Crossan, J. D. (2016). *Cómo leer la Biblia y seguir siendo cristiano. Luchando con la violencia divina desde el Génesis hasta el Apocalipsis*. PPC.
- Dalferth, I. U. (2017). *Trascendencia y mundo secular*. Sígueme.
- De Pury, A. (2003). Salomon et la reine de Saba. L'analyse narrative peut-elle se dispenser de poser la question du contexte historique? En D. Marguerat, *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (pp. 213-238). Labor et Fides.
- Duch, L. (1997). *La educación y la crisis de la modernidad*. Paidós.
- Duch, L. (2017). *El exilio de Dios*. Fragmenta Editorial.
- Duch, L. (2020). *Salida del laberinto*. Fragmenta Editorial.
- Francisco. (2018). *Exhortación apostólica Gaudete et exsultate. Sobre el llamado a la santidad en el mundo actual*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html
- Francisco. (2020). *Carta encíclica Fratelli tutti. Sobre la fraternidad y la amistad social*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html
- Gallardo Paúls, B. (2017). *Usos políticos del lenguaje. Un discurso paradójico*. Anthropos.
- Gingerich, R. y Grimsrud, T. (Eds.) (2006). *Transforming de Powers: Peace, Justice, and the Domination System*. Fortress Press.
- González Lamadrid, A., Campos S., J., Pastor J., V., Navarro Puerto, M. y Sánchez Caro, J. M. (Eds.). (2000). *Historia, narrativa, apocalíptica*. Verbo Divino.

- González-Carvajal, L. (2003). *Cristianismo y secularización. Cómo vivir la fe en una sociedad secularizada*. Sal Terrae.
- González-Carvajal, L. (2015). *El camino hacia una vida lograda*. PPC.
- González-Carvajal, L. (2017). *Luces y sombras de la cultura actual. Una guía para moverse por la modernidad tardía*. Sal Terrae.
- Häring, B. (1964). *La ley de Cristo*. Herder.
- Hedley Brooke, J. (2016). *Ciencia y religión. Perspectivas históricas*. Sal Terrae-Universidad de Comillas.
- Horsley, R. A. (2003). *Jesús y el Imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*. Verbo Divino.
- Hurley, R. (2010). Empire et royaume mis en intrigue en Ac 4, 32-5,11. En A. Pasquier, D. Marguerat, y A. Wénin (Eds.), *L'intrigue dans le récit biblique* (pp. 397-420). Uitgeverij Peeters.
- Juan Pablo II. (1988). *Exhortación apostólica postsinodal Christifideles laici. Sobre la vocación de los laicos en la Iglesia y en el mundo*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici.html
- Juan Pablo II. (1991). *Carta encíclica Centesimus annus*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html
- Lorda, J. L. (2010). *Humanismo II. Las tareas del espíritu*. RIALP.
- Luciani, D. y Wénin, A. (Eds.) (2012). *Le pouvoir: enquêtes dans l'un et l'autre Testament*. Le Cerf.
- Mardones, J. M. (1993). *Fe y política*. Sal Terrae.
- Marguerat, D. y Bourquin, Y. (2000). *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*. Sal Terrae.
- Mies, Françoise (ed.). *Bible et droit. L'esprit des lois*. Presses Universitaires de Namur.
- Munévar Vargas, Sandro Leonardo (2019). *Hacia un mundo solidario. Pedagogía de la solidaridad*. Editorial Académica Española.

- Pablo VI. (1965). *Constitución dogmática Dei verbum sobre la Divina Revelación*. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html
- Parmentier, E. (2003). Dieu a des histoires. La dimension théologique de la narrativité. En D. Maguerat, *La Bible en récits. L'exégèse biblique à l'heure du lecteur* (pp. 112-119). Labor et Fides.
- Pasquier, A., Marguerat, D. y Wénin, A. (Eds.) (2010). *L'intrigue dans le récit biblique*. Uitgeverij Peeters.
- Pontificia Comisión Bíblica. (1994). *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. PPC.
- Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización. (2020). *Directorio para la catequesis*. CELAM-Librería Editrice Vaticana.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Seuil.
- Ricoeur, P. (2021). *La religion pour penser. Écrits et conférences 5*. Seuil.
- Sáez de Maturana, F. J. (2020). *Juan Bautista. Una aproximación al profeta del desierto*. PPC.
- Santo Tomás de Aquino (1954). De regimine principum. En *Opuscula philosophica*. Marietti.
- Santo Tomás de Aquino (1998). *Suma contra los gentiles*. Porrúa.
- Segovia Bernabé, J. L. y Aranguren Gonzalo, L. A. (2016). *No te olvides de los pobres. Notas para apuntalar el giro social de la Iglesia*. Sal Terrae.
- Ska, J.-L. (2017). *Compendio de Antiguo Testamento. Introducción, temas y lecturas*. Verbo Divino.
- Sugirtharajah, R. S. (2009). *La Biblia y el Imperio. Exploraciones poscoloniales*. Akal.
- Valadier, P. (2016). *Sabiduría bíblica, sabiduría política*. Trotta.

- Villacañas, J. L. (2016). *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*. Trotta.
- Vitoria Cormenzana, F. J. (2021). *Soñar despiertos la fraternidad universal. En un tiempo de incertidumbre*. PPC y CJ.
- Vives, J. (1981). ¿Es la propiedad un robo? Las ideas sobre la propiedad privada en el cristianismo primitivo. En J. A. Díaz et al., *Fe y justicia* (pp. 173-213). Sígueme.
- Wadell, P. J. (2007). *La primacía del amor. Una introducción a la ética de Tomás de Aquino*. Pelicano.
- Wénin, A. (2014). La dimension axiologique de la narration biblique de meurtres. Les exemples d'Ehud (Jg 3,16-22) et de Jaob (2Sam 3,27-30; 20, 8-10). *Revue Théologique de Louvain*, 45(2), 211-231. <https://doi.org/10.2143/RTL.45.2.3025870>

Fecha de envío: 10 de mayo de 2022

Fecha de aceptación: 18 de mayo de 2022