

APROXIMACIÓN A LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE PABLO

Jonathan A. Medrano

jonathanalberto7@yahoo.com

Docente del Departamento de Teología
Universidad Evangélica de El Salvador

Santos Gabriel Girón Herrera

gabriel.giron@uees.edu.sv

Coordinador del Departamento de Teología
Universidad Evangélica de El Salvador

Resumen

El presente artículo pretende analizar y establecer el contenido político teológico propuesto por Pablo de Tarso a partir del uso de algunos términos en sus textos. A la vez que estudia paralelamente algunas de las similitudes y diferencias de la teología política de Pablo con la política propia de Aristóteles. También, propone un acercamiento con algunos teóricos del siglo XX que estudian y determinan el contenido político formulado por Pablo, esto con el fin de ver su pertinencia para los desafíos políticos a los que se enfrenta en la actualidad el cristianismo contemporáneo salvadoreño. La metodología utilizada para este estudio se fundamenta en la revisión bibliográfica, en la exégesis

de los textos clave de la teología paulina, la contrastación entre lo propuesto por Pablo y la moderna teología política.

Palabras clave: Teología Política, Ekklesia, categoría política, Aristóteles, mesianismo, El Salvador.

Introducción

Es necesario iniciar este apartado definiendo qué debemos entender por «Teología Política», según Galindo (2011) la expresión acumula un largo uso y ha generado una extensa bibliografía en los ámbitos de la filosofía política y de la historia de los conceptos políticos (p. 172). Aunque, también,

debe mencionarse que el concepto remite a Carl Schmitt y a Peterson, quienes fueron los principales en hacer alusión directa a tal expresión. Así lo afirma Liceaga (2009):

Se inscribe naturalmente al nombre de Carl Schmitt. Emerge como título de su ensayo de 1922 sobre la significación de «soberanía». Según Schmitt, los principales conceptos modernos de la teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. La figura de Pablo de Tarso es una de las claves del desarrollo del cristianismo y, con este, de la cultura occidental.

Carl Schmitt va a plantear que esta secularización de los conceptos teológicos al plano político se debe a la crisis vivida en la república de Weimar. En concreto, sostuvo que conceptos políticos nucleares como los de soberanía, decisión y representación debían ser remitidos a precedentes conceptos teológicos (Galindo, 2011, p.173), se genera en este sentido un recorrido por los fundamentos teológicos que darán pie a los pilares de la teología política moderna.

Ahora bien, este recorrido Carl Schmitt lo hace en su intento de contraponer su teología política con las ideas políticas del soberano fundamentadas en la teología protestante de corte calvinista, respecto a este suceso Galindo (2011) menciona:

Si la teología adecuada para subrayar los componentes voluntaristas y de omnipotencia del soberano era la calvinista, máximamente prefigurada en el Leviatán hobbesiano, la idónea para teorizar sobre su rol representativo era la teología sacramental católica. Los ensayos de los años veinte Teología política y catolicismo y forma política dan cuenta respectivamente de dicha dualidad, por lo demás no fácilmente armonizable. (p.173)

Por consiguiente, la teología política de Schmitt es pro-estatalista. La producción de deber ser a partir de ser tiene como marco de referencia al Estado, forma política por excelencia (Galindo, 2011). A diferencia de la teología política moderna que busca establecer parámetros para fundamentar las ideas del Estado, de la soberanía de los gobernantes. La teología con carga política extraída de los textos del conocido apóstol con una gran variedad de nombres como: Pablo, San Pablo, Pablo de Tarso o Apóstol a los gentiles, cualquiera de los nombres con el que se le distinga apela no solo a su figura religiosa, sino también a su pensamiento *bíblico, teológico y político*. Montero (2015) lo afirma como sigue:

No estamos hablando de un profeta del Antiguo Testamento. Tampoco de uno de los doce apóstoles. Sin embargo, ¿qué es lo que hace a este personaje ser uno de los más influyentes autores dentro de los textos canónicos y, por si fuera poco, también uno de los más influyentes entre el saber secular? No hay duda de que hablar de Pablo significa hablar de las incógnitas más básicas y profundas de la naturaleza humana; significa el constante replanteamiento de cuestiones que van y vienen por el tiempo y el espacio sin que ningún tipo de estructura ni dogma pueda detenerlas (p. 4).

Y es que Pablo de Tarso es una figura principal para el Nuevo Testamento, ya sea por el número de cartas escritas por él o atribuidas a su puño y letra, no podemos negar la relevancia de muchas de sus categorías para el plano bíblico, teológico y cristiano. Se hace necesario plantearnos más que su figura, aquellas categorías de su teología que tienen mucha carga política, entendiendo esta, no como política partidista, sino como una propuesta alternativa al poder, al Imperio romano, centrada en los valores del Reino de Dios y en la comunión de los creyentes en Jesús.

Pasemos a considerar la dimensión política de ciertos textos paulinos, que nos abrirán la puerta a consideraciones bíblico-teológicas de suma importancia para la actualidad.

La dimensión política paulina

La primera labor que se nos impone es la de señalar que incluye la expresión «teología política»¹. Para tal efecto es necesario establecer que la teología política como marco referencial tiene una connotación hermenéutica, por tal razón, el acercamiento del estudio se hace a partir de la exégesis hecha a los términos *oikos*, *eklesia* y *polis*, usados por Pablo de Tarso en sus escritos, se encuentran elementos con una fuerte visión política transformadora ya presentes en el siglo I, en estos conceptos paulinos se advierte además, un nuevo modelo de vida política para las comunidades de creyentes del primer siglo.

Acerca del uso que se comienza a hacer del término «teología política» Dussel plantea lo siguiente:

La temática ha sido lanzada por la sugerencia de Carl Schmitt y su “teología política”, desde una reflexión sobre la obra de Th. Hobbes. Desde ya debemos precisar la cuestión Hobbes, en la Parte III de su famo-

1 La denominación de teología política es más o menos reciente. El asumir la dimensión política del quehacer teológico solo se explicita abiertamente en el Siglo XX, y aún así no todas las teologías que lo hacen se consideran o denominan teología política.

so Leviatán, a partir de las distinciones que hemos propuesto más arriba, efectúa estrictamente una “interpretación teológica”, es decir, una “teología política” que toma la Escritura no ya como filósofo sino como miembro de una comunidad de creyentes, ya que el texto hobbesiano es escrito para dicha comunidad cristiana histórica (Dussel, 2010, p.107).

También Dussel (2010) retoma la discusión por el elemento hermenéutico y la función que cumple en estos textos paulinos, dice: la hermenéutica es una práctica política (...), una lucha por la apropiación de significados, por la dación de sentidos que hacen a la condición humana como *homo politicus*. A la vez que interpretación de textos (y de acciones) es una forma de generación de discurso que se plasma como acto político, y en la medida en que ese discurso busca fundar su autoridad en el dato de lo divino, es teología política (p.110).

En tal sentido, cobra particular fuerza la estructuración política hecha por Pablo. Los criterios hermenéuticos desde donde leeremos algunos términos contenidos en las Cartas o Epístolas que escribió Pablo de Tarso con los que localizamos símbolos con fuerte carga política, y cuyo producto final es una praxis religioso-política que produjeron una radical *transformación del orden histórico* dado en el siglo I (Dussel, 2010).

Respecto a esta praxis religioso-política Elsa Tamez (1991) en su obra *Contra toda condena*, la justificación por la fe desde los excluidos, muestra el camino para situar estos escritos en el contexto económico político del Imperio romano es conocer la etapa de consolidación de la estructura de dominación esclavista y oligárquica de trágicas desigualdades que despertaba un clamor inmenso entre crecientes masas mayoritarias oprimidas, explotadas, reducidas a soportar sufrimientos inenarrables. En consecuencia, las Cartas paulinas son una respuesta a ese clamor por una justicia política y económica universal.

La teología política propuesta por Pablo, consiste en desarrollar las implicaciones públicas y sociales del mensaje cristiano. Se confirma así que la razón de ser de la política, en cuanto arte de hacer ciudad, es la de luchar porque las condiciones de vida de quienes conforman la comunidad cada día sean más dignas. (González & Estupiñán, 2015) Se trata, no de eludir o eliminar el problema planteado por la Ilustración y el marxismo; como lo hace una abstracta teología metafísica, así como la existencial, personalista y la teología trascendental, sino que se trata de responder críticamente a su desafío, asumiendo la tarea de desarrollar, también en teología, una nueva relación entre teoría y praxis.

Así lo expresa Daniel Álvarez (2009):

Desde esta nueva óptica, la interpretación de las cartas paulinas resulta totalmente distinta a la que estamos acostumbrados a escuchar. Tanto el evangelio como la misión paulina se hallaban en clara oposición al César y al orden imperial romano, pero no a la ley judía. Su evangelio era eminentemente político. Pablo pretendió establecer comunidades (*ekklesiai*) que fueran alternativas válidas a las asambleas ciudadanas griegas. De este modo, el evangelio de Cristo y las comunidades cristianas desafiaban el poder y el sistema de gobierno, en cuyo vértice se encontraba el emperador salvador. Pablo se enfrentaba así al sistema de valores de la sociedad romana, a las relaciones de poder, a la ideología de paz y seguridad generada por la riqueza. En pocas palabras, tendríamos ante nosotros a un verdadero revolucionario anti-imperial y antisistema del siglo I d.C (p.16).

Ahora bien, para ahondar un poco más se requiere analizar los términos políticos de *ekklesia* (iglesia, asamblea, comunidad), *oikos* (casa, familia) y *polis* (ciudad, pueblo).

▪ La dimensión política paulina de la **Ἐκκλησία Ekklesia (Iglesia)**

Siglos antes de que se hiciese la traducción del Antiguo Testamento y de la época del Nuevo Testamento, *ekklesia* se definía de un modo unívoco como un acontecimiento político, que se repetía siguiendo determinadas reglas, en un marco bien delimitado; era aquella asamblea plenaria (enraizada funcionalmente en la constitución democrática) de los ciudadanos de pleno derecho, en la cual se tomaban las decisiones fundamentales jurídicas y políticas.

Cuando Pablo habla de la iglesia lo hace bajo la connotación de un nuevo sistema de orden social en el que gobierno, se establece bajo una nueva dirección, aunque regida por los mismos parámetros. En la *ekklesia* creada por Pablo, aparece con cierto peso el horizonte que orienta la identidad del creyente (1ª Cor. 6:23). Los creyentes son urgidos a asumir desde el presente su identidad de ciudadanos de un nuevo Estado, y la pertinencia a este es de pleno derecho, porque aspira a las más altas funciones, aquellas que Aristóteles restringe para los que tienen el poder y gobierno.

Según Aristóteles el rasgo eminentemente distintivo del verdadero ciudadano es el gozo de las funciones de juez y de magistrado. Poco más adelante, tras comprobar las debilidades de la definición, añade: «fuera de la democracia, no existe el derecho común y limitado de ser miembro de la asamblea pública y juez» a esta matización añade Aristóteles la necesidad de contemplar «la virtud del ciudadano». Sin embargo, esta virtud no es reconocida a todos ya que excluye de ellas a algunos, como lo señala el mismo Aristóteles: “Una constitución perfecta no admitir a nunca al artesano entre los ciudadanos. Si se quiere que el artesano sea también ciudadano, entonces la virtud del ciudadano, tal como la hemos definido, debe entenderse con relación no a todos los hombres de la ciudad, ni aún a todo lo que tienen solamente la cualidad de libres, si no tan sólo respecto de aquellos que no tienen que trabajar necesariamente para vivir. Trabajar para un individuo en las cosas indispensables de la vida es ser esclavo; trabajar para el público es ser obrero y mercenario (Aristóteles, 1993, p.84).

Sin embargo, la realidad sociológica de estos mismos resulta totalmente contraria al elitismo de Aristóteles. Así, Pablo presenta a sus destinatarios como una combinación de una realidad sociológica mixta y pobre (esclavos, artesanos, diversos, etc., con algunos más acomodados). Tal posicionamiento de inclusión en la *ekklesia* de Pablo revoluciona políticamente el orden social de la “*pax romana*”, porque dado su enfoque de iglesia la jerarquización romana se relativiza colocando a los creyentes en igualdad de condiciones pese a su estatus social civil, esta nivelación de condiciones se dejará ver con mayor claridad en el concepto del *oikos*, particularizando los roles de gobierno que se ejercen políticamente.

▪ **La Dimensión política paulina del Οικοῦ Oikos (Casa)**

Si el concepto político de la *ekklesia* es revolucionario y pragmático, el *oikos* (casa) escandalizaría el gobierno político de la cultura romana del primer siglo, «casa/familia». Para Pablo, la utilización del modelo de la casa es el vehículo visible, por el que una comunidad expresa sus lazos de cohesión y administración sobre la vida de los creyentes. En el *oikos* los lazos de parentesco quedan supeditados a la fe normativa de la comunidad y el ejercicio de roles está

en función de la igualdad del valor humano puesto que en ella se refleja la horizontalidad del plan salvífico de Dios².

Así pues, el *oikos*, entendido como concepto que engloba los de casa, propiedades y familia (nuclear), es un ente constituido para la producción y reproducción de descendientes, así como de los soportes materiales e inmatrimiales que garanticen el sustento de esta regeneración. El *oikos* es, por tanto, una entidad económica, que supone la base la economía griega. En este sentido, es la unidad principal de producción y consumo (Mirón, 2004, p.64).

Diferente a la concepción griega de *oikos*, la casa, en la mentalidad de Pablo refleja los lazos de hermandad entre esclavos y amos, entre hombre y mujer, entre ricos y pobres, etc. Sobre toda esta estratificación se puede ejercer un gobierno comunitario que no distinga clases sociales, en el que el esclavo ejerce liderazgo comunitario sobre su amo, en el que hombres y mujeres ejercen dones de servicio en beneficio de la comunidad y

en donde riqueza y pobreza no son brechas de separación.

Aunque la concepción es utópica en si misma y problemática al mismo tiempo, la armonización del ejercicio público del *oikos* y de la *ekklesía*, se ajustan bajo la premisa filosófica de la *poli* paulina en el precepto pueblo de Dios, si las *oikos* forman la *ekklesía*, la *ekklesía* forma la *poli*.

▪ La dimensión política paulina de la Polis (Pueblo-Ciudad)

A medida se entra en profundidad en la categorización política propuesta por Pablo, está va contraponiéndose y encontrándose con los modelos sociales de la época, según lo señala y describe Dussel:

(...) La civilización romana se apoyaba estratégicamente sobre la eficacia inexpugnable en su época de las legiones –organización militar inigualable por su eficacia estratégica en su momento-. Las guerras de dominación de las colonias eran vitales para proveer de

2 El empleo de la palabra oikonomía va también en la dirección de organización, plan, orden salvífico. Esta significación histórico-salvífica pudo surgir por razón de la amplitud del término griego (cf. supra 1), que puede designar lo mismo organizaciones y órdenes de las autoridades.

esclavos al Imperio, botín de todas las acciones militares expansivas (...) La Ley romana (producto del genio legislativo de este Imperio sui generis) se encargaba de justificar la vigencia de la estructura de dominación con funciones (oficios) y derechos claramente definidos. Los diferentes estatus estaban entonces garantizados. De esta manera se legitimaba el ejercicio del poder de los honestiores (una minoría) sobre los humiliores (la inmensa mayoría). (Dussel, 2010, p.14)

Para lo expuesto por Enrique Dussel, es evidente que la clase social aristócrata y militar conformaban la *poli* del imperio, siendo esta una minoría. La mayoría eran objetos al servicio de los intereses del Imperio y por tal razón no son sujetos de derecho, anulán-

doles así su pertenencia de ciudadanos y con ello todas sus implicaciones.

Para Pablo tal como lo plantea Dussel (2010) la *poli* estaba conformada por las comunidades de creyentes sin acepción de personas por eso que, en su *Carta a los romanos*, es un momento culminante *crítico* del pensamiento semita, judío, en el Imperio romano. Es nada menos que una narrativa racional simbólica lanzada contra el Imperio en *su esencia misma*: hace agitar el fundamento sobre el que se edifica la *legitimación del Estado romano* en su totalidad. Pero, al mismo tiempo, era una crítica también de otros grupos de la tradición judía de los que la nueva comunidad «mesiánica»³ se iba lentamente *demarcando* (p.15) como lo señala el mismo Dussel.

3 Siempre que usemos la palabra «mesiánico» o «mesianismo» (que proceden de “mesías”, que semánticamente tiene como raíz el aceite en hebreo, con el que se consagra al ungido; en hebreo: meshíakh, משיח; en griego: khristós, χριστός), nos referimos a los que cumplen una de dos funciones posibles: como rey (el “mesianismo davídico”) o como profeta (el “mesianismo profético”). Por ello, en Antioquía se denominó a la comunidad de los seguidores de Jeshúa ben Josef: khristianói (mesiánicos). Christos es la forma latina del griego Christos, que a su vez es en los LXX y en el NT el equivalente griego del arameo m’siha. Por su parte esta palabra corresponde al hebreo masiah y designa a alguien que ha sido solemnemente ungido para desempeñar un cargo. La forma helenizada de m’siha es messías, que, como en el caso de Iesoüs, se hace declinable añadiendo una sigma final. Por lo demás, el término messías aparece en el NT griego solamente dos veces y sólo en Jn (1, 41; 4, 25); las dos veces es traducida por Christos por el mismo evangelista y se refieren a Jesús de Nazaret. Los LXX no usan ese extranjerismo, sino que emplean constantemente (con excepción de los pasajes que se citan) el término griego correspondiente, como hace el NT griego. (Dussel, 2010, p.15) La fórmula *Iesoüs Christós* nos lleva a plantearnos la cuestión de si la unión del nombre de Jesús con el título mesiánico fue obra de su comunidad, que expresaba así su fe escatológica, o bien, si, de algún modo, es Jesús mismo el último responsable de ella. Queda así planteado el *problema de la conciencia mesiánica de Jesús*. Dado que aquí no podemos tratar esta cuestión con la debida amplitud, valgan, al menos, estas breves reflexiones para fijar el número imprescindible de afirmaciones, que un asunto de tan capital importancia reclama.

(...) Pablo es el genio creador de la formulación, para la novel comunidad «mesiánica», de un diagnóstico y de una estrategia política que seguirá dicha comunidad dentro de la «situación» coyuntural del Imperio y ante diversos grupos judíos, que dará a la expansiva comunidad «mesiánica» resultados arrolladores, fruto de una decisión política, de un juicio práctico singular (...) Supone, políticamente, continuar la tradición crítica de los semitas, de los judíos, y, sin embargo, consistió en abrir un camino no transitado. (Dussel, 2010, p.16)

Esta formulación que hace Pablo y la dificultad del concepto de «pueblo» merece ser tomado seriamente, y es que según Dussel (2010) todo el problema categorial en filosofía política del concepto de *pueblo* en la significación mesiánica paulina: es el acto colectivo principal en la creación de la novedad en la historia. La praxis de los que se lanzan en la lucha por lo *nuevo* es vista, por «la sabiduría del mundo», de la Ley, como «locura». Una filosofía política *crítica*, entonces, se comprende que sea paradójica e incomprensible para el sistema que se deja atrás (p.23)

▪ La dimensión política paulina del Mesías

Siempre que se habla de Jesús, se trata de él como Cristo igual a mesías. Esto lleva consigo que en todo el NT el mesianismo ya no está bajo el signo de la expectación, sino bajo el del cumplimiento. En todas partes se habla acontecimiento de Cristo en perfecto. La propuesta mesiánica de enfrentar el poder reconociendo una autoridad distinta, agravaba para la comunidad mesiánica su posición al margen del imperio, porque en tal caso se deslegitima toda autoridad incluyendo al «Cristo del imperio» y colocándolo de cara con el crucificado. Pero si el Mesías crucificado ha sido condenado según la «ley y autoridad del imperio», esto coloca a Pablo ante dificultades casi insalvables para legitimar su evangelio en continuidad con la historia salvífica de Israel. (Docplayer, 2019)

Badiou, (Citado por Zamora, 2010) señala que el proyecto de Pablo es mostrar que una lógica universal de la salvación no puede acomodarse a ninguna ley, ni a la que liga el pensamiento al cosmos, ni a la que regula los efectos de una elección excepcional. [...] Es necesario partir del acontecimiento como tal, el cual es acósmico e ilegal, no integrándose en ninguna totalidad, y no siendo signo de nada (p.81).

En tal caso, el que la poli de creyentes no de reconocimiento legal a la figura del imperio (emperador), adjudica inmediatamente en la persona de Jesús una función que, si bien es escatológica, anuncia intrínsecamente la figura regia de Jesús del resucitado. Tal aseveración, como lo señala Badiou; es acósmico e ilegal a los lentes e intereses pragmáticos del Estado imperial.

Más grave y subversivo políticamente es, que la poli de creyentes pertenece a la universalidad abstracta o la singularidad particularizante⁴, Pablo representa una singularidad universal que rompe con la hegemonía de los dos discursos precedentes (Zamora, 2010), por un lado, un judaísmo totalmente etnocéntrico y por el otro una fuerza dominante que sojuzgaba cualquier intento de insurrección, y esto tiene particular peso como lo señala Žižek (Citado por Zamora, 2010):

La universalidad radical «abarca todo su contenido particular» precisamente en cuanto está vinculada a través de una especie de cordón umbilical con el Resto: su lógica es que precisamente aquellos excluidos que no tienen un lugar apropiado dentro del orden global son quienes encarnan directamente la verdadera universalidad, aquellos que representan el Todo en contraste con todos los demás que representan sólo sus intereses particulares. (p.86)

Este conglomerado de excluidos, creyentes que conforman la polis del mesías Jesús, vivirán y acentuarán su identidad de vida particularizada en su fe y en su valor escatológico que anuncia el advenimiento de un nuevo orden social. Esta llamada a identificar la universalidad con el punto de exclusión recuerda a la crítica paulina del orden constituido en nombre de la locura de la cruz. Dios desmascara la sabiduría de este mundo (los

4 Como lo resalta Dussel reflexionando de Badiou quien niega la hermenéutica, por la que se imposibilita clarificar el «doble» sentido del símbolo del texto cotidiano paulino para decantar las categorías implícitas. Por el contrario, que la tarea es hacer pasar el símbolo a un discurso estrictamente conceptual filosófico. Esto se mueve solamente en un nivel ontológico, de la totalidad dada o puesta en cuestión (desde un sujeto abstracto, singular, idealista, sin relación con la situación, ni la memoria o la historia, ni las condiciones socio-económicas y políticas el Imperio romano y el judaísmo rabínico de la diáspora). Pablo es un buen pretexto para mostrar la «conversión» como la «excepción» que surge de la nada y que tiene por proyecto el «vacío» que se va llenado en la «fidelidad» a una «verdad» puramente subjetiva. Para nosotros, por el contrario –dice Dussel–, Pablo se inserta materialmente en un mundo de esclavos, de estructuras profundas de dominación en el Imperio, y en contra del legalismo injusto en el cumplimiento de la Ley, pero para comunitariamente (como “resto”) irrumpir en el Imperio, en el judaísmo rabínico y en los grupos «mesiánicos» (Dussel, 2010, p.26).

poderosos) como locura y para desenmascararla elige lo loco, lo débil, lo despreciado, lo que no es (Zamora, 2010, p.87).

Zamora continúa su argumento acerca de la locura del evangelio, reflejada en la idea del crucificado Jesús. Él afirma que:

La expresión máxima de esa locura para el mundo es el Mesías crucificado. El no-lugar, la no-parte, lo débil, oprimido, excluido es un lugar epistemológico de revelación de la verdad del mundo, de la locura de su sabiduría. La cruz juzga al mundo, es la prueba de su injusticia y de otra justicia, y descentra al mundo, lo descoloca, lo hace aparecer bajo una nueva luz. Como dice Pablo en la Carta a los Romanos los poderosos «aprimonian la verdad en la injusticia». (Rom. 1,18). (Zamora, 2010, p.87)

Ahora bien, la fuerza está en la debilidad del Mesías crucificado y de los escogidos por Dios. Y la vida en el Espíritu es la vida que nace del trastrocamiento del mundo, de la fuerza que es debilidad, de la sabiduría que es locura. Esto supone una nueva subjetivación, el nacimiento de un nuevo sujeto que juzga y actúa en el espíritu que descubre la sabiduría de Dios.

Similitudes y distancias entre la teología política paulina y la política de Aristóteles

▪ Similitudes entre la política paulina y aristotélica

Aristóteles y Pablo utilizan las mismas imágenes de la dimensión de la «polis» para ilustrar la idea de la constitución de la Ciudad.

Esta poli se construye simbólicamente como una agrupación de casas: «toda ciudad está compuesta de casas». Según el filósofo de Estagira, existe una triple dimensión jerarquizada en la composición de la polis. Ciudad, casa e individuo constituyen, en este orden, los elementos fundamentales del Estado (Gil, 2010, p.289).

La ciudad para Aristóteles, según lo afirma Gil Albiol (2010) su imagen sirve para ilustrar la estrecha relación de los tres y la prioridad del primero sobre los otros dos, es decir, de la ciudad sobre la casa y de esta sobre el individuo. Para que la ciudad puede cumplir sus objetivos, necesita unas garantías que van más allá del desarrollo de los derechos individuales, que alcanzan el compromiso por la justicia. La ciudad no se constituye, según Aristóteles, cuando únicamente se unen individuos o familias (p.290).

Gil continúa ampliando el argumento de Aristóteles, este dice:

La ciudad no consiste en la comunidad del domicilio ni en la garantía de los derechos individuales, ni en las relaciones mercantiles y de cambio; estas condiciones preliminares son indispensables para que la ciudad exista; pero aun suponiéndolas reunidas, la ciudad no existe todavía. La ciudad es la asociación del bienestar y de la virtud, para bien de las casas y de las diversas clases de habitantes, para alcanzar una existencia completa que se baste a sí misma. (Gil, 2010, p.290)

La dimensión política de la vida prevalece sobre la individual y doméstica porque aquélla tiene un fin superior. Sin embargo, la participación de los individuos en la vida de la ciudad no se hace a través de las casas a la que pertenecen, como quizás cabría esperar, sino que lo hacen a través de la ekklesía, la asamblea de varones libres encargada de votar en las decisiones de los gobernantes.

Aristóteles y Pablo utilizan la imagen de la polis para sus proyectos de construcción: el primero de la ciudad, el segundo de la comunidad de creyentes. De este modo, consiguen poner en relación con el individuo, a la casa, y a la asamblea, que cumplen los fines más elevados. Así, del mismo modo que Aristóteles «construye» la poli (ciudad) a

partir del oikos (casa), Pablo «construye» la ekklesía, que es la comunidad de creyentes en Cristo. Así, las asambleas domésticas que se asemejan a la casa forman un conjunto de asambleas que se asemejan a la ciudad.

▪ **Diferencias entre la política paulina y la política aristotélica**

Según Aristóteles (Citado por Gil, 2010) el rasgo eminentemente distintivo del verdadero ciudadano es el gozo de las funciones de juez y de magistrado. Poco más adelante, tras comprobar las debilidades de la definición añade: «fuera de la democracia, no existe el derecho como un ilimitado de ser miembro de la asamblea pública y juez» (p.300).

A esta matización de conceptos añade Aristóteles la necesidad de contemplar la virtud del ciudadano. Así explica:

Una constitución perfecta no admitirá nunca al artesano entre los ciudadanos en virtud. Si se quiere que el artesano sea también ciudadano, entonces la virtud el ciudadano, tal como la hemos definido, debe entenderse con relación no a todos los hombres de la ciudad, ni aún a todo lo que tiene solamente las cualidades libres, sino tan sólo respecto de aquellos que no tienen que trabajar necesariamente para vivir. Trabajar para un individuo en las cosas indispensables de la vida es ser esclavo; trabajar para el público es ser obrero y mercenario. (Gil, 2010, p.300)

Para diferenciar la forma en la que los textos paulinos utilizan el concepto de ciudadano del reino, podemos plantear que en la *ekklesía* creada por Pablo, aparece con cierto peso el horizonte que orienta la identidad del creyente. [...] La combinación de una realidad sociológica mixta y pobre (esclavos, artesano, libertos, etc., algunos más acomodados) (Gil, 2010, p. 301) rompen con la idea del elitismo de Aristóteles, de tal modo que en la política de la *ekklesía* su inclusión es universal.

Los destinatarios de la comunidad eclesial y ciudadanos del reino de Dios son presentados por Pablo como sigue:

¡Mirad, hermanos, quienes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza. Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios lo débil del mundo para confundir a lo fuerte. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es. (RV60, 1ª Cor. 1: 26-28)

Así Pablo define su idea política de una *ekklesía* que es el reflejo de la comunidad del reino de Dios y alternativa al imperio romano. Así

lo argumenta Gil (2010) cuando dice que la combinación de características domesticas y políticas en las, *ekklesía* creadas por Pablo fue, sin duda, un importante factor de su gran crecimiento. Pablo concibió la *ekklesía* universal, probablemente, como un Estado/reino según la mentalidad de Aristóteles, es decir, como la asociación de las *ekklesías* locales o domésticas, formadas estas según el modelo de la casa/familia. La pertenencia de cada miembro se fundamenta no en su pertenencia a la casa familia de la que procede, sino en su vinculación con el Estado/reino que es la *ekklesía* universal (p. 301).

Es así como Pablo redefine los conceptos casa, iglesia, mesías, comunidad con connotaciones políticas, primero para distanciarse de lo que el Imperio romano representaba como poder político de opresión, y segundo, para mostrar que la Ekklesía formada en Cristo, viene a ser, la alternativa de un estilo de vida diferente, de unos valores basados el Reino, que tal como él expresa, en Cristo ya no hay distinción, ni acepción de personas, tomos somos uno en Cristo, hermanos y ciudadanos del reino.

Apreciaciones políticas de Pablo de Tarso en las interpretaciones de: Karl Schmitt, Walter Benjamin, Giorgio Agamben y Jacob Taubes

Debemos preguntarnos ¿por qué partimos de la figura del apóstol Pablo?, por qué no partimos de otro personaje, ¿Por qué Pablo? No podemos valorar, como diría Benjamin, del pasado que representa Pablo, sin tener en cuenta las razones del interés moderno por este ciudadano de Tarso (Mate, 2006). De dónde procede este interés creciente en la obra de Pablo, o ¿por qué este retorno a los textos paulinos como Tesalonicenses, Gálatas o la carta a los Romanos? Esto deja en evidencias varios aspectos que Reyes Mate (2006, pp.29-30) acertadamente enumera:

- La revista *Esprit* de febrero del 2003 se fijaba monográficamente en «l'événement saint Paul», es decir trataba de analizar el interés por las Carta a los Romanos de A. Badiou, G. Agamben, S. Breton, J. Taubes, sin olvidar a K. Barth o C. Schmitt. La propia revista señalaba acertadamente que no estamos ante un «retorno a lo religioso», sino ante la necesidad de echar mano de una reserva que se consideraba agotada. Pablo es, en efecto, la encrucijada de muchos caminos que no son extraños a los problemas de nuestro tiempo.
- Por de pronto se le considera el auténtico fundador del cristianismo y algo tiene que ver este con Europa, su historia, sus valores, sus conflictos y sus aporías. La historia de Europa está tan vinculada a Pablo que no hay manera de entender a muchos de sus hitos sin esta referencia. Pensemos en Lutero, Agustín, Pascal, Kierkegaard; también, aunque indirectamente, en Kant, Hegel o Heidegger, sin olvidar a quien se erige en su mayor rival porque envidia su genio: Friedrich Nietzsche.
- Es la piedra angular entre cristianismo y judaísmo: piedra de escándalo para los judíos por declarar superada la ley; piedra angular del cristianismo, declarado heredero de la Antigua Alianza. Pablo se ve envuelto en una dialéctica de inclusión-exclusión que no va a dejar contentos ni a judíos ni a cristianos.
- También es el lugar de grandes temas que desbordan el ámbito estrictamente religioso: universalismo y singularidad, ley y espíritu, don y gratuidad, transformación de la sabiduría en locura, estatus del acontecimiento, relación entre lo antiguo y lo moderno, lo político y lo impolítico. Cuando Pablo dice «Ya no hay más judío ni griego, ni esclavo ni libre, varón y hembra, pues todos vosotros hacéis todos uno, mediante el Mesías Jesús» (Gal 3: 27). Está anunciándose una manera de entender la universalidad que, según

Badiou, puede ser fecunda a la hora de pensar universalmente la universalidad, asignatura pendiente de la cultura occidental.

- La nueva universalidad no es por adición (lo universal sería ser a la vez judío, griego y romano), tampoco por pertenencia a una esencia común (a la humanidad, como dirá luego el ilustrado Lessing), sino como resta o resto («segregado» dice Pablo: ni judío, ni griego, ni romano; ni esclavo, ni libre, ni varón o hembra) como consecuencia de un acontecimiento singular que afecta al todo: la presencia del Mesías Jesús que hace de todo hombre heredero de la promesa, Gal 3, 23-29. Ese hecho singular se convierte en la piedra angular de una universalidad sin la que la presencia judía no es tal. El hecho de que el pueblo judío se autoexcluya convierte la universalidad es un desafío casi imposible de consumir: sin lo excluido no hay todo y solo puede haber todo si lo excluido se convierte en el resto desde el que el todo debe ser reconstruido.

Y es que los textos de Pablo tienen un fuerte potencial político dentro de los términos teológicos o dentro de las mismas metáforas y figuras teológicas que utiliza para enseñar a la iglesia sobre el evangelio de Cristo. Esto evidencia el enorme interés moderno por la figura de Pablo y por sus textos. A continuación, veremos las categorías políticas desarrolladas por algunos de los exponentes de la teología política moderna, aclaro que no se hace un desarrollo a profundidad, sino se extraen elementos cruciales destacados por cada autor.

- **Las categorías políticas en Karl Schmitt**

En 1922 Carl Schmitt publica su *Teología política*, donde desarrolla una teoría de la soberanía en clave polémica⁵ contra la disolución legalista que el liberalismo opera de ese concepto. En el capítulo III de su famoso ensayo, Schmitt enuncia así la tesis central de la teología política:

5 El carácter polémico domina sobre todo el uso del propio término «político», ya sea que se moteje al adversario de «apolítico» (en el sentido de estar fuera del mundo, de no tener acceso a lo concreto), ya que se lo pretenda a la inversa descalificar y denunciar como «político», con el fin de mostrarse uno mismo por encima de él en su calidad de «apolítico» (en el sentido de puramente objetivo, puramente científico, puramente moral, puramente jurídico, puramente estético, puramente económico, o en virtud de cualquier otra de estas purezas polémicas).

«Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados». Y agrega Schmitt que esta tesis es doble, pues vale tanto en el sentido histórico (en el sentido de que los conceptos de la teología pasaron a la teoría del Estado), como en el sentido de que guardan una analogía estructural sistemática unos con otros. (Rosàs, 2011, p.194)

Schmitt concibe a la teología política como una «sociología de conceptos» reservada a entender los cambios en el pensamiento político de los últimos siglos, ya que el paso de la soberanía personal del Estado absolutista a la soberanía impersonal del Estado de Derecho sería paralelo al paso del teísmo al deísmo. Lo político puede extraer su fuerza de los ámbitos más diversos de la vida humana, de antagonismos religiosos, económicos, morales, etcétera, pues, «por sí mismo lo político no acota un campo propio de la realidad, sino un cierto grado de intensidad de la asociación o disociación de los hombres» que, en verdad, derivará en un conflicto político (Ávalos, 2014, p.64). Sus motivos pueden ser de naturaleza religiosa, nacional (en sentido étnico o cultural), económica, etc., y tener como consecuencia en cada momento y época uniones y separaciones diferentes, según *Schmitt*.

▪ **Las categorías políticas en Walter Benjamin (1892-1940)**

Walter Benjamin deja ver ciertas huellas de su interés por Pablo. De él extrae, principalmente, el concepto del tiempo *mesiánico*. Este concepto debe articularse con la misteriosa expresión siguiente: «La concepción auténtica del tiempo histórico reposa enteramente sobre la imagen de la *redención*», la que puede darnos la clave de un pensamiento de compleja y difícil captación (Dussel, 2010, p.32).

Walter Benjamin poco habla explícitamente sobre Pablo de Tarso, en este sentido Giorgio Agamben, nos plantea que la ausencia explícita de Pablo en los escritos de Benjamín no niega una presencia fundamental.

Lo que me interesa en los textos de Pablo, no es tanto el dominio de la religión, cuanto este ámbito puntual que tiene relación con lo religioso, pero que no coincide con él, que es lo mesiánico, dominio muy próximo a lo político. Ahí se encuentra otro autor decisivo para mí, que no es en absoluto religioso: se trata de Walter Benjamin, quien piensa lo mesiánico como paradigma de lo político o, digamos, del tiempo histórico. (Agamben, 2006, p.135)

Ahora bien, se hace necesario hacer referencia al texto «*Sobre el concepto de la historia*» en este texto Benjamín realiza una ilustración bastante peculiar, y presenta a un enano que se encuentra escondido debajo de una mesa en la que se juega ajedrez, y desde esa posición mueve las piezas a conveniencia sin ser descubierto. A esto Benjamín dice:

Puede imaginarse un equivalente de este aparato en filosofía. Siempre debe ganar el muñeco llamado materialismo histórico, pudiendo enfrentarse con cualquiera si toma la teología a su servicio, la cual, hoy en día, es pequeña y fea, y no debe dejarse ver en absoluto (Benjamín, 2007, p. 305).

José Antonio Zamora argumenta acerca de este pasaje del enano jorobado y dice que:

W. Benjamin parece proponer en este relato enigmático una alianza estratégica en horas bajas para el Materialismo Histórico. Acababa de comenzar la II Guerra Mundial. En Europa se jugaba una “partida” de consecuencias imprevisibles. Enfrente había un enemigo con una capacidad desmedida para aniquilar y destruir. Y lo que recomienda Benjamin es servirse de un enano jorobado y feo, la teología, que no debe dejarse ver, pero que puede prestar una ayuda inestimable y decisiva. Esta propues-

ta extemporánea quizás resultaba tan extraña entonces como ahora, aunque por motivos diferentes. El Materialismo Histórico tenía en aquel momento razones de peso, por muy debilitado que se encontrase o quizás por ello, para ver en la religión y la teología más bien unos aliados del enemigo, a los que hay que combatir o, en todo caso, frente a los que hay que mantener las distancias. (Zamora, 2010, p.72)

▪ **Las categorías políticas en G. Agamben**

Su interés se concentra en el análisis de lo político a la vista de la crisis presente de su representación, es decir, a la vista de ese nuevo espacio político que se abre cuando el sistema político del Estado-nación entra en crisis.

Zamora (2010) afirma que la proclamación de libertad e igualdad de todos los ciudadanos, que define el marco normativo de lo político en la modernidad, representa para G. Agamben una entronización de la vida natural como valor absoluto a garantizar frente a la arbitrariedad del poder absoluto del soberano. La política moderna se presenta como defensa y promoción de la vida de los ciudadanos. Ningún otro título debe ser necesario, más que la posesión de la vida, el nacimiento, para convertirse en

sujeto de derechos, que son proclamados como «derechos del hombre». Sin embargo, dicha proclamación es inseparable de una diferenciación variable entre los que quedan dentro de dicho marco y los que quedan fuera, que en cuanto excluidos reafirman aquello que agrupa a los incluidos. (p.91).

Zamora continúa su afirmación de lo que Agamben ha logrado con la relación entre política y vida, al respecto afirma que:

G. Agamben ha recuperado la distinción que hacían los griegos entre la «nuda vida», lo que denominaban *zoé*, y la vida bajo una forma política de existencia, lo que llamaban *bíos*. Se trata de una diferencia fundamental si se quiere entender la estructura política que ha cuajado en Occidente, pues el poder político se funda, según Agamben, tanto en la capacidad de separar y relacionar estas dos esferas, como en la de establecer la línea divisoria entre el derecho y el estado de excepción o, lo que es lo mismo, la suspensión del derecho (Zamora, 2010, p. 93)

Agamben (2006) (citado por Zamora, 2010, p. 95) dice respecto al legado político de las cartas de Pablo:

Si tuviera que indicar el legado político inmediatamente actual de las Cartas de Pablo, creo que el concepto de resto no podría dejar de formar parte de él. En particular, el resto permite situar en una perspectiva nueva nuestras nociones de pueblo y democracia, ya anticuadas, aunque quizás irrenunciables. El pueblo no es ni el todo ni la parte, ni mayoría ni minoría. El pueblo es más bien lo que no puede jamás coincidir consigo mismo, ni como todo ni como parte, es decir, lo que queda infinitamente o resiste toda división, y que –a pesar de aquellos que gobiernan– no se deja jamás reducir a una mayoría o minoría.

Dussel por su lado, retomando a Agamben afirma que «esa es la figura o la consistencia que adopta el pueblo en la instancia decisiva, y como tal él es el único sujeto político real» (Dussel, 2010, p.22). Es por esto, que, desde las premisas de Agamben, podría decirse que teología y política, más que influirse mutuamente, se identifican en el objetivo de pensar y nombrar la (des)fundamentación y la infundamentabilidad del poder (Galindo, 2009, p.69).

Lo que Agamben persigue en este mesianismo paulino es como lo afirma Zamora (2010) un contrapunto a la praxis biopolítica, al desactivar la Ley el Evangelio coloca al creyente en una posición de debilidad en la que se puede activar el poder del Evangelio (*dúnamis*). La Ley permanece, pero pierde su poder, su potencia. Esto tiene un efecto mucho más subversivo y desestabilizante. No se niega su santidad como expresión de la voluntad de Dios, pero se desactiva su poder antimesiánico, su incapacidad para darse a sí misma cumplimiento. Por eso el evangelio suspende y da cumplimiento a la Ley (p.97).

Las categorías políticas en Jacob Taubes

En Pablo hay un ejercicio de suspensión de la ley. Esta suspensión es destacada por Taubes de carácter explícito en su curso sobre la teología política de Pablo. Este filósofo austríaco despliega elementos que luego serán primordiales para Agamben, a fin de localizar un ejemplo de «violencia divina». Por eso Taubes, se convierte en el intermediario entre Schmitt y Agamben. El austríaco ve a Pablo como un judío que está erigiendo un nuevo fundamento para el pueblo de Dios, además, pretende subrayar en Pablo algunas cuestiones cardinales que tienen que ver con una mirada mesiánica y, con sus desarrollos de suspensión de la ley por la fe.

Reyes Mate (2006) hace una aclaración importante respecto a lo que persigue Jacob Taubes a diferencia de Carl Schmitt, así lo dice:

Cuando Taubes fija su metodología de trabajo —«me interesa el potencial político que esconden las metáforas teológicas»— le falta tiempo para añadir «de la misma manera que a Carl Schmitt le interesa el potencial teológico escondido en los conceptos jurídicos» Ahí se ve que su complicidad corre en direcciones opuestas: si al primero le interesa el sentido político de la religión, al segundo el sentido teológico de la política (p.31).

Esto deja entrever que hay una clara distinción entre ambos abordajes de la figura de Pablo y de sus textos. Taubes como pensador judío entiende mejor los textos paulinos y capta la carga política de muchos de sus conceptos, pero no politiza a favor del Estado las ideas paulinas como lo hizo Schmitt. Cabe destacar otra aclaración que Mate hace al respecto:

No es lo mismo, en efecto, un trabajo de hermenéutica filosófica encaminado a desentrañar la dimensión política que tienen las creencias religiosas (y esto es lo que interesa a Taubes), que sobre-dimensionar algo tan de este mundo como la política hasta ponerla al servicio de instancias o intenciones extramundanas (tentación teocrática que se-duce a Schmitt) (Mate, 2006, p.31).

Según Zamora (2010) Taubes ofrece en sus conferencias dictadas con enorme libertad y espontaneidad una lectura de la Carta a los Romanos como acta fundacional de una teología política subversiva, que pretende recuperar a Pablo como un disidente judío cuyo anuncio del Mesías crucificado nace de la lógica interna del mesianismo. Taubes interpreta estos atributos como «una declaración de guerra a Roma». El frente político se abre con sólo nombrar esos títulos imperiales ante una audiencia especialmente familiarizada con el culto al César, en palabras de Taubes esa investidura contiene una inversión de los valores dominantes, un vuelco «que pone patas arriba la teología de las capas altas judías, romanas y helenas, todo el batiburrillo helenista» (p.75).

Conclusiones previas

- Existen diversas perspectivas políticas del pensamiento paulino, por ejemplo, podemos mencionar a Alain Badiou que resalta el concepto de universalismo paulino, en Pablo estamos ante una lectura política del Apóstol que subraya en efecto este universalismo que él fundamenta (Mate, 2006). Por qué no mencionar también el comentario político de Hanna Arendt de la Epístola a los Romanos, el trabajo que hace Simone Weil sobre política

y religión, o el mismo Dussel quién desarrolló toda una obra dedicada al pensamiento político de Pablo de Tarso. De esta manera hemos podido presentar en líneas generales la dimensión política paulina, su distanciamiento de la política aristotélica y las apreciaciones modernas que se hacen de su pensamiento en el campo de la política.

- También aún quedan muchas perspectivas que abarcan las lecturas políticas de Pablo, así como la relación entre teología y política, en las que se retoma el tema de la secularización, la nueva teología política, la política y la religión y los debates contemporáneos alrededor de la democracia y religión.
- Se recomienda abordar la «Nueva Teología Política» de Johann Baptist Metz en la que según lo afirma Maciel (2011) el autor alemán recogiendo textos elaborados durante treinta años, ofrece una introducción a la nueva teología política motivado por la pregunta de cómo hacer teología después de Auschwitz (p.1).
- Se recomienda aproximarse al tema de política y cristianismo a través de la obra de Juan Hernández Pico que articula su obra en torno a la llamada evangélica de no utilizar el poder –tanto político como religioso– como medio de opresión, sino como servicio solidario desde el ejemplo de Jesús. (Maciel, 2011).

- Vemos como Pablo, el arquitecto del cristianismo conceptualiza los esquemas de una verdadera vida comunitaria bajo la política del Reino de Dios, que al ser irrumpido por un sistema legal injusto propician un atentado contra el orden creacional y salvador implantado por Dios. Una rebeldía contra el Dios de la justicia y, al mismo tiempo, el desencadenante de la tergiversación de la creación.
- De acuerdo con esta visión integradora, la mala praxis política afecta la vida completa del individuo. Pero, además, a la de todo el grupo social al que pertenece, comenzando por el más cercano, la familia, y después, ampliando su esfera de influencia a la comunidad local, pueblo, nación e incluso la humanidad completa.
- Cuando Pablo habla de salvación se refiere o bien a la acción de Dios que instauro el orden salvador, acción de justicia, o bien al ámbito del orden salvador producido por la acción de Dios, situación de justicia. La salvación se realiza por la fe en el salvador, Jesús. La acción de Dios se concretiza en el acontecimiento mesiánico que invita al hombre a la conversión, a una forma de vida alternativa que desmonta la estructura de maldad para abrir camino a un nuevo orden de justicia.
- En este nuevo orden se funda la vida y el estado de bienestar, la Shalom, del grupo humano y del medio ambiente. La salvación señala entonces el orden de bondad en que florece y fructifica la vida y la paz de la comunidad humana en sus múltiples manifestaciones: social, político, legal, cívico, alcanzando incluso a su relación con su entorno en la tierra que cultiva y habita.

Referencias consultadas

- Aguirre, R. (2008) Reimaginando los orígenes del cristianismo, Estela, edit. Verbo Divino.
- Agamben, Giorgio (2006): El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos, Madrid, edit. Trotta.
- Azcárate Patricio (1941) Aristóteles, Política, Madrid, Espasa Calpe.
- Badiou, Alain (1999b) San Pablo. La fundación del universalismo, Anthropos, Rubí
- Benjamin, Walter (2007): Obras Vol. I, Madrid, Abada Editores.
- Coenen Lothar, Beyreuther Erich, Bietenhard Hans (1993) Diccionario Teológico del Nuevo Testamento TOMO III, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Dussel, Enrique, (2010) Pablo de Tarso en la filosofía política actual, México, Revista de Teología Crítica, Vol. 1
- Löwy, Michael, (1997) Redención y Utopía. El judaísmo libertario en Europa Central, Buenos Aires, Ediciones el Cielo por asalto.
- Galindo, Alfonso Hervás, (2011), Por una política sin teología política, Revista Pléyade, julio-diciembre, pp.171-183.
- González, Mauricio P., & Estupiñán, Luis M., (2015) La Dimensión Política de la Fe, Pontificia Universidad Javeriana.
- Maciel, Eduardo, F., (2011) Teología Política en Johann Baptist Metz y Juan Hernández Pico, trabajo de pregrado, San Salvador, UCA.
- Mate, Reyes, (2006) Nuevas Teologías Políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente, Ánthropos.
- Ròsas, Mar, T., (2011) Exploración de la noción de mesianicidad sin mesianismo de Jacques Derrida y sus implicaciones eticopolíticas, Tesis doctoral, Universitat, Pompeu Fabra.
- Schmitt, Karl (2009): Teología política, Madrid, Editorial Trotta.
- Taubes, Jacob (2007) La Teología Política de Pablo, Madrid, Editorial Trotta.
- Zamora, José, A., (2010) Mesianismo y escatología: la resurrección política de Pablo, Iglesia Viva, enero-marzo, pp.71-101.