Globethics Repository



Algunas tesis sobre los dos reinos
[Some thesis on the two kingdoms]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Stumme, Juan R.
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-12 04:33:32
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155953

ALGUNAS TESIS SOBRE LOS DOS REINOS

por **Juan R. Stumme**

Uno de los modos más trascendentes en que la tradición evangélica ha entendido la relación entre la fe cristiana y la política, es la así llamada doctrina de los dos reinos. Aunque no es una doctrina sino más bien un método teológico y aunque el apelativo llegó a ser fijado sólo en el siglo XX, se puede usar la expresión "los dos reinos" como un modo estenográfico de hablar de una concepción que tuvo su origen con Martín Lutero y que ha tomado varias formas entre los luteranos y también otros protestantes en los últimos cuatrocientos cuarenta años. En base del evangelio de la justificación por la fe sin las obras y a la luz de las necesidades concretas del movimiento reformado, Lutero la desarrolló para dirigir a la iglesia y al cristiano en su responsabilidad pública en distinción tanto de la iglesia catolicorromana como de la reforma radical. En el siglo XX esta idea, su uso y su abuso —especialmente por causa de su papel infame en el conflicto eclesial en el tiempo del nazismo en Alemania— ha llegado a ser un tema muy debatido. Algunos buscan distintos conceptos y otros tratan de interpretarla en nuevos modos.

En el convencimiento de que un fundamento teológico de una ética política para los evangélicos en América Latina será desarrollado en continuidad y discontinuidad con su tradición, ofrecí un seminario en el departamento de la teología sistemática sobre "los dos reinos" que se llevó a cabo en el segundo semestre de 1978. El propósito de la materia era estudiar el concepto en Lutero, seguir el debate sobre él en el siglo XX y evaluar su validez y sus limitaciones para la teología en nuestro contexto. Por eso, se dividió el seminario en tres partes. Empezamos con Lutero, su entendimiento del evangelio como "libertad de" y "libertad para", su desarrollo de "los dos reinos" como respuesta al poder autoritario de los príncipes, y su uso de él en la guerra de los campesinos [1] y lo compa-

[1] **"Obras de Martín Lutero"**: "La Libertad del cristiano" (1520). Versión castellana de C. Witthaus, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1967, 155-170; "La autoridad secular" (1523), II, 125-162; "Exhortación a la paz" (1525), I, 243-266; Contra las hordas ladronas y asesinas de los campesinos" (1525), I, 271-76; "Carta Abierta" (1525), 281-302. Para indicar algunos de los textos.

ramos con las ideas distintas de Juan Calvino y de los anabaptistas [2]. En la segunda etapa estudiamos usos y reacciones a los dos reinos del liberalismo de Adolfo Harnack a la teología escatológica de Jürgen Moltman [3]. Vimos la crítica del socialista religioso Paul Tillich de la enseñanza social protestante frente a la situación proletaria, el empleo de conceptos de Lutero para apoyar el socialismo nacional y el ataque poderoso de Karl Barth y de la declaración de Barmen contra los luteranos alemanes [4]. Seguimos la tentativa de Barth de encontrar una nueva base teológica en su "Comunidad cristiana y comunidad civil" [5] y las respuestas a Barth de Béla Leskó y William Lazareth [6]. En la última parte examinamos dos interpretaciones de los dos reinos en América Latina por Lambert Schuurman y Mario Yutzis [7] e investigamos cómo la teología de la liberación de José Míguez y de Juan Segundo tratan de la problemática de los dos reinos [8].

El siguiente es un "documento de trabajo" escasamente revisado, que presenté en la última sesión del curso. Trata de decir claramente lo que es "los dos reinos", de clarificar asuntos discutidos en el seminario y de sugerir lo que pueda significar para las iglesias evangélicas en una situación que exige la transformación.

[2] Schuurman, Lamberto, **Etica Política,** "Apéndice", Editorial Escatón. Buenos Aires, 1974, 233-282; Calvino, Juan, **Institución de la Religión Cristiana II,** Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1967, págs. 1167-1194.

[3] Harnack, A., **La Esencia del Cristianismo,** Barcelona, 1904, 88-104; Wolf, E., "Hacia una ética social luterana" (1932), **Testimonio Cristiano** (1977, número especial), 22-24; Moltmann, J., "Fe y Política", **Diálogo ecuménico,** 9, 33 (1974), 3-50. Moltmann presenta su posición en cuanto a los dos reinos y el señorío de Cristo de Karl Barth.

[4] Tillich, Paul, **Pensamiento Cristiano y cultura en Occidente,** La Aurora, Buenos Aires, 1976, 265-70; **La Era Protestante,** Editorial Paidós, Buenos Aires, 1965, 262-68; "Los Dos Reinos en el conflicto de la Iglesia" **Testimonio Cristiano,** 25-7; Dietrich Bonhoeffier, **Etica,** Editorial Estela, Barcelona, 1968, 136-143; 83-99.

[5] Barth, K. **Comunidad cristiana y comunidad civil,** Madrid, 1976, 79-139.

[6] Leskó, B. "La armonía y la delimitación de los dos reinos según Martín Lutero", **Vox Evangelii** (1956), 85-102; Lazareth, W. "Luther's 'Two Kingdoms' Ethic Reconsidered", **Christian Social Ethic in a Changing World,** redactado por John C. Bennett, Association Press, New York, 1966, 119-131; Lazareth, W. "En Cristo – cuidado responsable de la creación" en **Federación Luterana Mundial. Dar es Salaam 1977,** pp. 87-97.

[7] Schuurman, L. "Some Observations on the Relevance of Lther's Theory of the Two Realms for the Theological Task in Latin America", **The Lutheran Quartely,** XXII, 1 (1970), 77-91; Yutzis, Mario. "La doctrina de los dos reinos. Un enfoque latinoamericano". **Testimono Cristiano** (1977), 36-48.

[8] Míguez, José, **La Fe en busca de eficacia,** Sígueme, Salamanca, 1977. Cap. 7 y págs. 194-203; Segundo Juan, **Liberación de la teología.** Carlos Lohlé. Buenos Aires 1975, 157-173.

No es un estudio histórico de Lutero ni aun una interpretación de Lutero sino un ensayo que parte de algunas afirmaciones centrales de Lutero y la reforma y que incorpora elementos de las teologías históricas-escatológicas en una tentativa de esbozar una base teológica para una ética política.

Durante el seminario nos hicimos tres preguntas claves: 1) ¿Cuál es la distinción esencial de "los dos reinos"? 2) ¿Por qué se la hace? 3) ¿Cuál es la unidad, los lazos que unen la distinción? Se ven mis respuestas a estas preguntas a lo largo de este pequeño trabajo. Básicamente, arguyo, ha de hacerse una distinción porque el único Dios en su amor para los hombres está haciendo más de una cosa. Sus múltiples acciones pueden ser entendidas del mejor modo con las categorías de creador y salvador. Esta distinción, que es la crucial de "los dos reinos" tiene implicaciones significantes en la teología. En vez de este término, en cambio, prefiero el slogan "la doble acción de un Dios", porque destaca que se refiere a acciones dinámicas de Dios y no a un lugar o estado, sugiere mejor que se habla de un Dios, no de dos, de una distinción no de un dualismo, e indica que el cristiano vive siempre en dos relaciones con Dios, que se penetran mutuamente [9]. La tesis Nº 1 es una de las claves del documento. Dice que el punto de partida es cristológico e histórico y no, por ejemplo, el concepto de las dos ciudades de Agustín (cualquiera sea el caso con los textos de Lutero). Tal juicio de la problemática evita los problemas de hablar de "los dos reinos" y de "los dos gobiernos" o de "los tres reinos" que dominan mucho de la discusión actual de la ética política de Lutero. Y propone que el reconocimiento de esta problemática pueda dar coherencia al servicio al único Dios.

La forma y el contenido del documento reflejan su **Sitz im Leben** en un seminario. Su forma de tesis expresa su intento de entrar y de tomar una posición en una discusión ya completa y, sin embargo, abierta. El hecho de que las tesis toquen brevemente un montón de asuntos complejos e ignoren tantos más, indica tanto que presupone las lecturas y el desarrollo del seminario como que invita a más reflexión. Al leerlo, se puede imaginar un trasfondo de discusiones sobre la naturaleza de la salvación, la relación entre la gracia y la acción humana, el dualismo en la historia de los dos reinos, el señorío de Cristo, la relación entre el reino de Dios y los proyectos históricos, la autonomía o no del mundo y otros asuntos. Y se puede encontrar críticas de la tradición de los dos reinos y juicios de diferencia (a menudo implícita) con otras posiciones.

Este documento de trabajo no será conveniente para los que piensen que la fe es un escape de la responsabilidad por la justicia ni para los que piensen que la fe se agota en la política. Mi espe-

[9] En el documento, cuando "los dos reinos" aparece entre comillas, indica que comparto la idea.

ranza es que los que busquen la justicia, porque la promesa del evangelio es la fuente de su vida, puedan encontrar acá un aporte a una conversación que está iniciada y sigue.

1. *El origen de la* **problemática teológica** *de "los dos reinos"* es la llegada de la salvación en Jesucristo a un mundo distorsionado y alienado que, *sin embargo, es el mundo de Dios. Esta problemática* (la relación de la salvación en Jesucristo, el mundo distorsionado y el mundo de Dios) es básica, intrínseca y perenne para la fe cristiana.

2. Por causa de Jesucristo afirmamos que el Dios soberano es fiel en su amor y amante en su fidelidad. Jesucristo nos revela que **todo lo que Dios hace** es para nosotros y para el bienestar de su mundo y los seres humanos, y contra el mal. El Dios que encontramos en Jesús es el que nos cuida y lucha para la humanidad, empezando (pero no terminando) con los pobres.

3. En la base de esta unidad hay que distinguir (sin separar) y relacionar (sin confundir) la actividad amante y fiel del único Dios, como **el creador y el salvador**. Hay un Dios que actúa en un mundo de dos maneras. Hay una historia y un hombre que vive en dos relaciones con el único Dios. La necesidad de la distinción es destacar lo nuevo que llega en Jesús, el Cristo de Dios, sin despreciar ni exagerar la otra obra de Dios en y para el mundo y sin olvidarse del poder del mal en el mundo que resiste las dos acciones de Dios. El intento de "los dos reinos" es dar orientación teológica a los cristianos y su praxis a la luz de la doble acción del único Dios.

4. Como **el salvador**, Dios trabaja abiertamente (pero paradójicamente) en Jesús y en el evangelio para la salvación del mundo y contra la fuente del pecado. Como **el creador** (actividad actual), Dios (también Jesucristo) trabaja anónimamente en las instituciones políticas para la justicia y contra las consecuencias políticas del pecado.

4.1. En su acción salvífica no establece justicia política para toda la sociedad sino crea lo nuevo (nuevas personas en una nueva comunidad) y promete incondicionalmente la victoria final de Dios sobre el poder del mal. Su acción creativa no salva a los seres humanos sino crea las condiciones para vivir en paz y justicia relativa y para oír la noticia de la salvación.

4.2. *Solamente los que crean por medio de la fe participan* plenamente en la salvación en la historia. Para lograr su propósito como creador, Dios actúa tanto con y bajo cristianos como no-cristianos, a menudo, más claramente con los *no-cristianos (aunque solamente los cristianos reconocen* esta actividad como de Dios revelada en Jesús).

4.3. En su obra salvífica Dios usa solamente el medio de la palabra y la fe. No fuerza al hombre a creer con la espada sino lo vence por medio de la palabra y del Espíritu Santo. En su lucha contra las consecuencias políticas del pecado, la ley, la amenaza del castigo, la fuerza, la espada, el autointerés, el sentido de la justicia y toda la actividad política pueden ser parte de su obra de crear y de defender la justicia política.

4.4. Entonces, el modo de la acción de Dios (4), sus propósitos inmediatos (4.1.), los que participan y la manera de la participación (4.2.), y los medios que Dios usa (4.3.), son distintos en la doble obra de Dios. Las dos acciones muestran el fiel amor de un Dios y sirven a su último propósito (2).

5. **El único acto para la salvación** es Dios en Jesucristo mientras en la creación la acción se entiende como el regalo de Dios y la tarea de los seres humanos. En el lenguaje de Dietrich Bonhoeffer lo último es la obra de Dios solo y lo penúltimo es una obra divina y humana (vista por el cristiano dentro del contexto último). Se afirma esto porque el hombre no puede salvarse y porque sólo Dios puede erradicar la fuente del pecado, es decir, la incredulidad del hombre y la voluntad pervertida centradas en sí mismo. Y para que Dios sea Dios (libre en su gracia y no bajo el dominio del hombre) para que el hombre acepte su responsabilidad de amar y de crear la justicia (y nada más, es decir, no pretende salvarse). Tal actitud afirma la dignidad humana porque provee el fundamento para la confianza básica en la realidad que es imprescindible para la libertad humana. Ofrece el contexto último para que se pueda actuar para el prójimo sin caer en la idolatría (confusión de las obras humanas con las de Dios) ni en la desesperación (no hay nada que podamos hacer — yo, otros, Dios). El gozo de la salvación brinda la base de un compromiso histórico. La acción vale por causa de Cristo (I. Cor. 15, 58).

6. El evangelio es una promesa incondicional dada en la historia sobre Jesús. **Como caminos de la salvación**, el evangelio y la ley (cualquier exigencia que ofrezca la plenitud de la vida, la salvación) son opuestos. No hay ley capaz de dar vida (Gálatas 3:21). La Ley acusa y condena, y el evangelio da la vida y la libertad. Entonces, cuando se habla de la salvación, hay que contrastar los dos. Hay que rechazar todas las tentativas que hagan depender el valor último de una persona o grupo de sus logros. No por causa de ellos sino a pesar de los resultados, recibimos la vida. La promesa es gratis e incondicional, no condicional por la acción humana. Esto es el único camino de la salvación. La distinción de la doble acción de Dios es esencial para que la promesa incondicional quede

así, y para que el hombre en un mundo alienado encuentre el nuevo comienzo de vida dado en la historia sobre Jesús.

7. En la vida, la muerte y la resurrección de Jesús llegó la salvación toda prolépticamente. Viviendo en el tiempo después de Jesús y antes de la llegada del futuro último que está prometido en Jesús, la iglesia y el cristiano viven **en la tensión del "ya . . . todavía no" de la salvación.** El "todavía no" significa la plenitud de la salvación en el futuro reino de Dios, la meta de la historia y el destino final de todos y todo. El "ya" es la venida y la presencia de la salvación ahora en la palabra y en los sacramentos, que perdona, destruye los lazos de autopreocupación y crea el nuevo pueblo de Dios, que vive en amor en la esperanza confiante del reino. El "todavía no" da el marco del "ya" y es el contexto u horizonte de vivir en la fe ahora para los demás en el mundo que está "con dolores de parto" (Romanos 8:22). El alcance de la salvación es universal, su profundidad es su fin último, su precisión es personal y comunitaria (la iglesia) y su dinámica penetra toda la vida.

7.1. No se puede reemplazar "el futuro último" con un concepto social o político o histórico de la salvación. El "todavía no" está siempre más allá de cualquier concepto de una sociedad perfecta o de cualquier fin en la historia. Un reduccionismo de este tipo no solamente es infiel al intento del evangelio e inadecuado a la experiencia humana sino también produce a largo plazo o el fanatismo o la desesperación en la política.

7.2. Quisiera afirmar, pero no puedo, que una promesa de una sociedad justa y libre en la historia es parte de la promesa del evangelio. No estoy convencido de que se pueda hacer tal promesa en el nombre de Jesús de una manera verdadera y convincente. Si Jesús fuera un tipo universal de San Martín, sería difícil evitar la conclusión de que ha fracasado. No creo que tenga sentido hablar de, por ejemplo, "una Argentina salvada por Cristo", aun si se refiriera al "ya" y se reconociera ésta como ambigua. No es apropiado al evangelio como promesa incondicional poner realidades políticas que dependan de la acción humana en el contenido del evangelio. No es una ayuda en política confundir la tarea humana con la gracia de la salvación. No veo cómo es posible incluirlas y evitar un nuevo tipo de protestantismo cultural. No entiendo bien cómo se hace y se dice que el evangelio es buena noticia para nosotros ahora a pesar de la opresión histórica. Me parece que uno de los argumentos más fuertes para el concepto de la salvación política, social o histórica es la afirmación de que la salvación es toda para el hombre íntegro, que por supuesto, incluye el hombre en

todas sus relaciones como un ser social o ser histórico. Sin embargo, no puedo encontrar dónde Jesús da la liberación política. Lo que da es la dignidad, el poder y la perspectiva crítica de ser liberado en todas las relaciones y el motivo por el cual buscar la justicia. Pero, ¿podría ser que tal perspectiva, que no encuentra el contenido y el medio de la salvación dada en el evangelio en la lucha por el poder, fuera aporte imprescindible de la fe cristiana para que la política no se haga religión sino sea servicio a los oprimidos en su búsqueda de la justicia? ¿Podría ser que en tal manera el mensaje de la salvación sirviese al hombre en su totalidad?

7.3. Tampoco estoy convencido de que se pueda hallar la salvación de Jesucristo en el mundo sin ninguna mediación de la palabra. Tal vez el Cristo universal esté haciendo su salvación dondequiera, pero no lo sabemos. Estamos ligados a los medios concretos e históricos de la palabra. No se puede separar el "ya" de la salvación del mensaje del evangelio. Actúa Dios como salvador a través de sus mensajeros. No podemos hablar de la salvación si no se va a las raíces del pecado, si no se crea la fe y promete la victoria final de Dios por causa de Jesús. Por eso, por ejemplo, cuando un pueblo logra su liberación política, no es apropiado ni necesario llamarlo parte del "ya" de la salvación en Jesucristo, aunque la predicación de la palabra de Dios haya hecho impacto en este proceso y aunque los cristianos hayan apoyado tal liberación como algo conforme con la voluntad de Dios. En vez de identificar acontecimientos buenos como actos salvíficos en Cristo, debemos regocijarnos de ellos y afirmarlos en su propia particularidad como manifestaciones de la justicia.

7.4. La crítica contra el uso ideológico del "cielo" debe advertirnos que la promesa del evangelio no es una palabra de resignación ni de escape de la historia, sino una palabra de esperanza, de consolación y de responsabilidad (acountability). La esperanza del reino de Dios crea descontento con el sufrimiento en el presente, ofrece una crítica de la injusticia actual y nos estimula a transformar nuestro mundo. La consolación del reino puede sostenernos en tiempos tanto cuando la justicia experimenta victorias como cuando sufre derrotas. En la promesa reconocemos que en el análisis último, que somos responsables (acountables) no ante la historia ni ante un grupo en la historia sino ante Dios, el Señor y el Juez de la historia, cuyo reino y justicia es la realidad última.

8. **La salvación promete un nuevo destino a la creación**, un destino que es el juicio, la transformación y la meta de todo. No es una condenación de la creación, un sustituto o un escape de ella, como si su valor fuera solamente negativo, como si no fuera una obra de Dios. Tampoco es una mera corrección de la creación que se puede describir con verbos con "re-", como si la meta de la historia se diera en la creación, como si no hubiera ruptura profunda en la historia, como si no hubiera nada nuevo en la salvación. La perspectiva no es destruir una creación que está fuera de la voluntad de Dios ni meter la salvación en una creación (casi) autosuficiente, sino afirmar la creación distorsionada a la luz de la salvación. Porque la creación comparte el futuro del reino, el cristiano ve la acción de Dios como el creador, como una lucha dinámica que mantiene el mundo abierto al reino. En su lucha en todo el mundo contra las consecuencias políticas del pecado y su llamado al hombre a aceptar su responsabilidad histórica, Dios ofrece posibilidades de refrenar el mal, de dominar concretas estructuras destructivas y de construir nuevas formas de la unidad, la paz, la libertad y la justicia. En los acontecimientos concretos Dios expresa su amor fiel por el hombre íntegro. Su acción está escondida y es difícil de discernir y la respuesta humana crea a menudo nuevas estructuras destructivas. Sin embargo, el cristiano acepta su vocación histórica con confianza y gratitud, porque Dios está actuando en la historia. Y a veces se pueden encontrar pistas o intuiciones de su reino último en la historia. Esta doble obra es la de un Dios, aunque la correlación de las dos sigue siendo un misterio para nosotros hasta el reino.

9. **Jesús es Señor.** Como Señor es creador. Pero ahora el señorío de Jesús está manifestado más claramente a través de su palabra y su comunidad en la paradoja del Crucificado viviente. Estará manifestado plenamente en el reino con el padre. Como señor, Jesús debe ser Señor para la Iglesia y para todos los cristianos en toda la vida. Según Lutero, esto quiere decir libertad, que el cristiano sea libre de la ley y los poderes del mundo y libre para sufrir la injusticia en cuanto a sí y que sea libre para amar en todas las relaciones con los demás con la confianza de que la palabra final es Jesucristo. Significa la nueva obediencia como discípulo de Jesús. Significa que otras realidades no pueden reclamar su fidelidad incondicional y que tenga una conciencia crítica frente a otros señores que pretendan ofrecer la salvación. La disposición de permitir que el mundo secular sea secular significa el rechazo de todas las pretensiones mesiánicas que surgen en el mundo, y la lucha contra ellas y sus consecuencias destructivas. No significa la creación de una cristocracia sino la libertad de identificarse con ellos sin poder.

10. **La iglesia** es esa parte del mundo que confía en Jesús como Señor y Salvador. Como la comunidad de los creyentes, vive con la seguridad completa de que está salvada a pesar de todo (categorías absolutas, incondicionales –todo o nada–) y a la vez vive

en la lucha continua de lo nuevo contra lo viejo con la confianza de pertenecer a lo nuevo (categorías —más o menos— relativas). En cuanto a lo primero, la diferencia con el mundo es en principio clara, es la diferencia entre la fe y la falta de fe (aunque no se puede identificar claramente la línea); y en cuanto a lo segundo, la diferencia no está bien marcada. La iglesia debe ser una comunidad en el mundo con una diferencia, un signo del reino en todos los aspectos de su vida, pero se ve a menudo lo viejo más que lo nuevo. La iglesia comparte todas las características de cualquier institución humana, pero esto no es excusa de que lo nuevo no se manifieste parcialmente. Mientras reconoce tanto la diferencia categórica como la diferencia relativa con el mundo, la iglesia tiene que decir "sí" y "no" al mundo en un proceso continuo; a la vez que escucha y aprende del mundo. A la luz de su futuro común y la acción de Dios en el mundo, la iglesia es "para" el mundo, pero ser para un mundo distorsionado significa a menudo estar "contra" el mundo, es decir contra aspectos del mundo que contradigan el intento de Dios. La iglesia no debe escapar, dominar, ignorar ni rendirse al mundo, sino confrontarlo, servirlo y transformarlo, la Iglesia no debe tratar de cristianizar al mundo, o sea, imponer el reino de Cristo sin la fe en Cristo, ni permitir que ella se secularice o sea, aceptar al mundo en su vida sin la crítica ni la transformación. Mientras reconoce la independencia legítima del mundo, la iglesia se acerca al mundo con su propia perspectiva y mientras sabe que es parte del mundo y por eso, finita y distorsionada, la iglesia confiesa que su vida y misión vienen del Señor y Salvador. La relación de la iglesia con el mundo debe ser rica en la tensión.

11. **El concepto de la autoridad secular de Lutero** no puede proveer la base para un concepto del estado en el siglo XX. La respuesta de Lutero a la pregunta "¿Quién debe gobernar?" —"El que está gobernando"— ha sido inadecuada desde hace 200 años, por lo menos. El rechazo de cualquier revolución, la ausencia de tendencias democráticas, la falta de la idea del gobierno ilegítimo, la aceptación de las estructuras medievales, la terminación del deber del sujeto en la obediencia, el miedo excesivo del caos, el entendimiento predominantemente negativo de la función de la autoridad secular, la falta de un análisis social, un concepto de la política limitado al estado, etc., muestran que el concepto concreto de Lutero tiene solamente una pertinencia negativa para hoy en día.

11.1. Elementos de su concepto político que quizás tengan significación para nosotros son: 1) La afirmación de que (en principio) el estado tiene su función de Dios como un medio de la lucha contra el mal. 2) La libertad del estado vis-a-vis la iglesia; el estado no recibe su autoridad a través de la iglesia. 3) Los límites del estado en cuestiones de fe, el tema de "la autoridad secular".

4) La base del estado es la acción de Dios como creador no como salvador (contra Barth). 5) El reconocimiento de que la espada es necesaria para la sobrevivencia del amor (la obra extraña y trágica de amor, es decir, la obra que destruye y constriñe lo que está contra el amor, un concepto necesario pero peligroso que necesita exposición cuidadosa). 6) La afirmación de que el cristiano puede y debe servir a los otros en instituciones políticas. 7) La insistencia de que los líderes sean guiados por consideraciones morales. 8) El reconocimiento de la ambigüedad de las decisiones concretas y de las dificultades en establecer la justicia y el aprecio de la sabiduría en los líderes políticos. 9) El saber que la situación podría ser peor y el juicio de que el orden es mejor que el caos. 10) Una desconfianza en el uso del lenguaje del evangelio en lo político. 11) El concepto de que la actividad política es secular y a la vez una respuesta a Dios, que da lo bueno en la política.

11.2. Lutero tenía razón en que el estado no debe interferir en los asuntos de la fe en la iglesia. Si así pasa, significa resistencia de parte de la iglesia. El correlativo de este juicio no es que la iglesia no debe "interferir" en los asuntos del estado sino que la iglesia no debe buscar el poder para regir con la espada y la ley. Si la iglesia tiene el cargo de predicar la palabra de Dios, entonces tiene la obligación de hablar de la justicia al estado.

12. **El uso por las iglesias de los dos reinos** en la historia ha tenido consecuencias desastrosas. Aunque es necesario reconocer excepciones y valores positivos en su historia, las expresiones de este concepto de la ética política, fundamentadas en una mezcla de las interpretaciones correctas y falsas de Lutero (es decir, encontraron con razón raíces en Lutero), muestran sus desventajas. No solamente han funcionado para justificar estucturas opresivas y acciones injustas, sino también han destruido el poder de la crítica profética y la voluntad del transformar la realidad.

12.1. Algunas razones teológicas para este resultado son: 1) Un concepto de la providencia positivista (es decir, lo que es, es la voluntad de Dios que hay que aceptar), 2) un concepto estático de la creación que redificaba instituciones históricas y socavaba la responsabilidad humana de crear nuevas instituciones. 3) Un concepto de la escatología que alimentaba la pasividad (que no es un resultado natural de la justificación por la fe). 4) Un dualismo de la creación y de la salvación sin ninguna unidad última. 5) Una creación de una doble moralidad que limitaba la fe al individuo y dejaba librada la historia a su autonomía

(Eigensetzlichkeit), una interpretación que se ajustaba bien con la tendecia moderna de hacer de la religión una cosa privada y, entonces, sin importancia en la vida pública. Un individualismo que llevaba a la persona en su relación con Dios fuera de sus relaciones sociales y políticas. 7) La tendencia de ver la responsabilidad para la sociedad agotada en actos de caridad. 8) Una imagen pesimista del hombre que socavaba el aliciente de cambiar la injusticia y que conducía a aceptar soluciones políticas autoritarias. 9) Un descuido y un fracaso al desarrollar los conceptos de Lutero de la libertad cristiana y el de la vocación, y la falta de la disposición de imitar a Lutero en su crítica concreta a las instituciones de su tiempo

13. **El cristiano** tiene el permiso y la responsabilidad de servir al prójimo en las instituciones políticas en la búsqueda de la justicia. Vive en los dos campos de la acción de un Dios y debe llegar a su posición política a la luz de la doble lucha de Dios contra el mal. El problema es desarrollar **un método** para una ética teológico-política que haga justicia a esta doble acción de Dios y al cristiano como ser histórico con una perspectiva de la fe. Hay que poner a Jesús en el centro sin hacer reclamos exagerados o inapropiados y hay que respetar lo bueno en la experiencia común del hombre sin rendírselo y olvidarse de lo único y lo distinto en la perspectiva de la fe.

13.1. Lo único, lo que es único para la ética política del cristiano es la motivación y la perspectiva última de la fe (el contexto, el horizonte, la estructura del sentido). El motivo de hacer lo bueno es el amor que Dios nos da en Jesucristo; toda la vida es una respuesta gozosa a la gracia de Dios. Viven en la perspectiva de (entre otras cosas) que Jesús-en-Israel, es el hombre verdadero, el último modelo para todo lo que haga, y el reino de Dios es la sociedad verdadera, el modelo final para cualquier orden político. De esta perspectiva hay formas y valores distintos (que se pueden compartir con otros), que sin embargo tienen su propio contexto para el cristiano en el horizonte de fe. Lo más importante es el amor, la consideración de los otros como personas con un compromiso desinteresado por su bienestar. Siguiendo este punto de partida hay otros, como tal, la unidad de los hombres, la solidaridad con los pobres y los que sufren, la importancia del individuo, la liberación de los oprimidos, la igualdad, la paz, etc. Ellos proveen una cierta dirección en la política.

13.2. Sin embargo, esto no puede significar que Jesús dé un proyecto político para el siglo XX. Decía Lutero que no se puede gobernar el mundo con el evangelio, es decir,

según la ética del sermón de la montaña, que excluye la posibilidad de usar la fuerza y la violencia (Mt. 5,39 dice, por ejemplo, "No resistan al mal" mientras una función de lo político es resistir al mal). El juicio de Lutero destaca dos realidades cruciales: el carácter radical de la nueva vida en Jesús y la presencia del mal radical en la política donde algunos hombres dominan sobre otros con la violencia y las mentiras. Esto significa varias cosas: 1) La vida de la iglesia debe encarnar una cualidad que no se halle en la política. 2) Hasta el punto que la nueva vida encuentre expresión en la comunidad de los discípulos de Jesús, habrá tensión y conflicto entre ella y el mundo político. 3) No hay política cristiana salvo, tal vez, la de la no-resistencia (que tampoco está libre de la ambigüedad). 4) Todos los proyectos políticos en que el cristiano participe son en parte (por lo menos) una contradicción del evangelio, y por eso no puede identificarse el evangelio con un proyecto político. 5) El cristiano en la política está involucrado siempre en compromisos (un transigir) que produce un sentido de humildad y que produce una conciencia inquieta necesitada de la gracia. 6) El cristiano debe ser escéptico (pero no necesariamente siempre rechazar) a la justificación de las posiciones políticas que apelen directamente a Jesús o al evangelio. Sin embargo, el juicio de Lutero no debe significar que el evangelio no tiene nada que ver con la política. No se debe construir una pared que evite que ciertos aspectos del evangelio tengan una influencia política. (13.1).

13.3. Como ser histórico el cristiano comparte con los demás toda la provisionalidad de la vida. Entre otras cosas, significa que sus decisiones políticas dependan de muchos juicios empíricos que no se pueden deducir de la teología. Para actuar con eficacia en su contexto tiene que saberlo bien. Tal saber no es propiedad de los cristianos y no es regalo de la fe. Por eso, el cristiano debe aprender con y de otros el contexto y las disciplinas que buscan saberlo y debe justificar su proyecto con lo mejor del saber secular. En este respecto podemos hablar de una autonomía relativa de lo secular que se refiere a la necesidad de entender una situación y de explicar un proyecto en varios marcos del lenguaje no-teológicos. No hay sustituto de la competencia secular, ni aun para el santo.

13.4. Los cristianos no tenemos un monopolio de la pasión para la justicia ni de la capacidad de determinar lo bueno y lo justo en la política. De veras, a menudo, los no-cristianos son el dedo de Dios que nos señala nuestra tarea. Es difícil (¿imposible?) mantener el reclamo de que las concre-

tas normas políticas para los cristianos son o deben ser únicamente cristianas a la luz del hecho que generalmente son muy similares a posiciones seculares (el caso de Barth). Pero estas observaciones no deben soprendernos porque el cristiano finito comparte el mismo mundo con sus hermanos seculares y si se afirma que Dios está activo en todo su mundo. Para expandir una cierta intuición de Lutero se puede decir: El cristiano cree que Dios está dominando su mundo anónimamente a través de las instituciones políticas, que está luchando fuertemente contra las estructuras políticas del pecado a través de la responsabilidad humana, que las ocasiones para la acción han sido hechas presentes por la presión de Dios y que él tiene la tarea de crear un mundo conforme a la ley de Dios. Lutero encontró la voluntad de Dios para la sociedad expresada en la segunda tabla de los diez mandamientos (accesible a todos los que conocen la Biblia) que interpretó libre, comprensiva y concretamente para su sociedad (véase el Catecismo Mayor). También afirmó que el contenido general de las normas (la ley natural) estaban al alcance de la razón humana, por lo menos, parcialmente. Aunque hay que rechazar cualquier teoría de la ley natural y de los diez mandamientos que sea estática y que no haga justicia a la moderna conciencia histórica, el cristiano debe tratar de determinar lo que sea "la ley de Dios" con otros hombres por sus capacidades humanas, capacidades para el cristiano que están renovadas y sensibilizadas a las necesidades de los demás por su nueva vida en Jesucristo. Puede y debe apelar a lo único y lo distinto en la fe cristiana no solamente porque sea cristiano sino porque sirve a la construcción de una sociedad más justa. La interpretación de los valores y la creación de una jerarquía de los valores en un contexto particular no es una tarea en que el cristiano tiene un conocimiento más alto que los demás porque es cristiano. Tal tarea es la de la razón, es decir la capacidad de persuadir con argumentos claros que una posición es lo mejor para la sociedad. La ventaja de esta posición es su realismo en reconocer que la posición política que los cristianos afirmen tienen fuentes no específicamente cristianas (aunque no se deben negar la influencia histórica de la tradición del evangelio también a los no-cristianos), su apertura a aprender de los no-cristianos y su disposición de apoyar proyectos buenos, pero no únicamente cristianos en un mundo pluralista. Además, no hay división o dualismo en el cristiano porque funciona como una nueva persona con sus distintas perspectivas y valores, aún cuando los defienda en lenguaje no-teológico.

13.5. Todavía hay otro nivel de la discusión de una ética política de una perspectiva teológica, un nivel donde la perspectiva última de la fe desempeña un papel fundamental. Justamente como hay interpretaciones seculares de la religión (por ejemplo, la crítica ideológica de la función de la religión), hay interpretaciones religiosas o teológicas de lo secular, es decir, un examen crítico de los fundamentos de una estructura política del sentido. Se estudia, por ejemplo, el marxismo o el liberalismo para determinar la pertinencia de sus presupuestos finales y su compatibilidad y su diferencia con la perspectiva cristiana. La meta es tanto aprender de ellos como criticar y transformarlos. Al estar ligado a una ideología, el cristiano tiene que prestar atención tanto a qué ideología como a la manera en que lo hace. Incluye también la evaluación crítica de las bases de las ciencias.

13.6. Estos varios puntos de la reflexión (lo teológico /13.1; 2/, lo empírico /13.3/, lo ético /13.4/ y, otra vez, lo teológico /13.5/) están relacionados dialécticamente y tienen un lazo directo y mutuo a un contexto particular y a un compromiso político.

13.7. Las decisiones políticas son, por su naturaleza, concretas. Participar en la política es apoyar una línea y no otra, un partido y no otro, etc. Tal participación está determinada por muchos factores: la posición en la sociedad, el autointerés, las capacidades humanas, el carácter, los juicios empíricos, morales, teológicos, etc. La percepción es siempre parcial. Por eso los cristianos no van a —y no deben— *estar de acuerdo en sus posiciones políticas. Tales diferencias* tienen su fuente no solamente en el pecado sino también en la finitud y la complejidad. En la iglesia la tensión es ser una comunidad profética a la vez abierta a la discusión política en que participe gente con varias posiciones. También hay que recordar que los juicios teológicos ofrecen generalmente una dirección y un contexto y no la (única) razón para una decisión particular. Cuando se toma una técnica, por ejemplo, lo más importante es ser modesto en los reclamos teológicos (sin ignorarlos) y más fuerte con otros tipos de argumentación (aunque la decisión concreta podría abrir nuevas dimensiones de la naturaleza teológica del compromiso político, también).

13.8. Hablé de la ética política en términos de un método de formular juicios. También se puede enfocar el carácter *moral de una persona y sus actitudes, que no están directamente* ligadas a cierto juicio político (por ejemplo, honestidad). Se hace la distinción por causa de la experien-

cia de que el juicio bueno y la persona buena muchas veces no coinciden. Por ejemplo, el conservador podría amar a los pobres genuinamente y el marxista podría odiarlos genuinamente y aun el marxista tener razón en su juicio. (Es una ilusión de la propaganda creer que los revolucionarios son los amantes verdaderos y los conservadores los que odian verdaderamente, o al revés). Una ventaja en hablar de las cualidades de la persona es que ellas persisten a lo largo del tiempo y los juicios dependen de muchas variables cambiantes del contexto. Este enfoque es común en la tradición, en el hablar de "la nueva persona" o, por ejemplo, en "la libertad cristiana" de Lutero. El cristiano, como partidario de uno u otro proyecto, debe ser formado por las cualidades del amor, fe, esperanza, libertad, autocrítica, humildad, coraje, etc. Es importante reconocer la distinción entre estos dos enfoques y prestar atención a ambos. Tanto las cualidades como los juicios deben servir a la justicia.

14. La ética de los dos reinos es una ética de realismo. La teología reciente ha mostrado que el realismo es muy a menudo una mera acomodación a las estructuras existentes. Sin embargo, el optimismo "del triunfalismo revolucionario" en la década 60-70 señala la necesidad de un "realismo creativo" (términos de dos estudiantes en el seminario), o un realismo quiere decir: 1) Un análisis sobrio de todo lo que es importante en un contexto en toda su complejidad. 2) Un análisis y juicio tanto de todo lo que resista la dirección del proyecto como todo lo que lo apoye. 3) Un reconocimiento del poder del mal, que tiene su fuente en la voluntad del hombre y su objetivación en las estructuras sociales y políticas. 4) Una conciencia de la naturaleza ambigua de todas las decisiones y proyectos históricos y el prestar atención al costo del proyecto en términos del sufrimiento humano. 5) El reconocimiento de la tendencia a caer en una moralidad selectiva que pueda ver el mal en otros proyectos históricos y no en el suyo propio (Mt. 7,3). El rechazo tanto de la glorificación del presente, que escoge la injusticia actual, como la idea de una sociedad perfecta en el futuro como ilusiones de la ideología y de la utopía, respectivamente. 7) La búsqueda de las estructuras políticas que reconocen el perenne poder del mal y por eso crean medios para disminuirlo y controlarlo. 8) La pasión madura y creativa por la justicia y el compromiso de lucha a largo plazo en el horizonte de la esperanza.

15. El poder de **la teología de América Latina** es su solidaridad con los pobres y su compromiso a la liberación de un continente oprimido y dependiente. Tomando en cuenta "los dos reinos" la debilidad de algunas expresiones de esta teología es la confusión de las dos acciones de Dios que disminuye la promesa incondicional (la gracia y la plenitud de la salvación) y que exagera la expectativa

política. La cuestión sin respuesta es el significado y la validez, en los dos marcos, del concepto teológico de la historia como una historia de la liberación (providencia).

16. **El desafío** al cristiano orientado por "la doble acción de un Dios" es eliminar los falsos dualismos (entre el alma y el cuerpo, lo espiritual y lo secular, la religión y la política, etc.) y vivir como hombre íntegro en todas las dimensiones de la vida con y para los demás en la historia al servicio del único Dios que está presente para nosotros en el Espíritu Santo como creador y salvador. Es proclamar la salvación en Jesucristo a todo el mundo y actuar con Dios para buscar más justicia, empezando con las exigencias de los pobres, hasta cuado venga la justicia plena del reino de Dios.