

Fe y Política^(*)

Introducción

En sus cuatrocientos años de tradición, el protestantismo ha desarrollado dos concepciones teológicas diversas, con cuya ayuda la fe cristiana ha esclarecido su situación histórica y su cometido (auftrag) político: la doctrina luterana de los dos reinos y la doctrina reformada del señorío de Cristo. Ambas elaboraciones teológicas determinan la posición que las Iglesias evangélicas adoptaron frente al Estado durante la lucha que éstas sostuvieron bajo la dictadura nacionalsocialista. En virtud de la doctrina de los dos reinos, las iglesias *luteranas* del país adoptaron una actitud neutral como prueba la documentación del "*Consejo de Amsbach*" de 1935. En virtud de la doctrina según la cual la totalidad de la vida queda sometida al señorío de Cristo, la "*Iglesia confesante*" optó por una resistencia activa, como manifiesta la "*Aclaración Teológica de Barme*" de 1934. Las más violentas discusiones sobre los problemas de índole política y ético-sociales planteados al Sínodo de las Iglesias evangélicas en Alemania celebrado después de la guerra, así como las actuales, se basan en la diversidad de planteamiento de ambas elaboraciones teológicas. Si en el orden del día se encuentran problemas tales como los del armamento atómico del ejército federal, el reconocimiento de

(*) Texto de las tres Conferencias que el Prof. Dr. Jürgen MOLT-MANN leyó en la Universidad Pontificia de Salamanca, invitado por el Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXIII, los días 1, 2 y 3 de abril de 1974.

las fronteras Oder-Neisse, los tratados del gobierno liberal-socialista con los países del Este, la ordenación de la propiedad o la cuestión del aborto, el programa de antirracismo del Consejo Ecuménico de las Iglesias o la ayuda al desarrollo, una vez más los frentes se configuran de tal forma que una parte en virtud de la doctrina de los dos reinos considera estas cuestiones como no teológicas, remitiéndolas al "reino del mundo" y estimando que deben ser juzgadas desde punto de vista de la razón y su oportunidad, mientras que la otra parte busca opciones políticas en virtud del imperativo del seguimiento obediente bajo el señorío de Cristo (1).

La tenacidad con que ambas concepciones teológicas quieren hacerse valer, indica que no se trata aquí tan sólo de dos modelos de ética teológica, sino de dos concepciones que hunden sus raíces en la comprensión teológica del evangelio y de la fe. Sin una aclaración y crítica de las diversas opciones dogmáticas fundamentales no puede obtenerse un cambio en la orientación política de la Iglesia y de la fe. En la relación sobre "*Fe y política*" dentro del protestantismo no nos encontramos en primer lugar con un problema ético, sino con el problema fundamental de la dogmática misma. Mientras la fe no se identifique como fe cristiana, tampoco podrá establecer una referencia acertada a las cuestiones políticas. Mientras la Iglesia no sepa lo que es la verdadera Iglesia de Jesucristo, no podrá variar su relación frente al Estado. Esto se pasa hoy con frecuencia por alto cuando desde una inseguridad en la fe se lanza uno al compromiso político, con el propósito de hallar en él un punto de referencia seguro. Sin una nueva certeza en la fe y en el obrar cristianos es imposible relevancia política alguna en la lucha por la liberación de los oprimidos y en favor de la justicia en el mundo. La nueva "teología política", que ha desarrollado hoy día una tercera concepción teológica dentro de la Ecumene, tanto en ámbito protestante como católico, ha comenzado con la revisión de las opciones dogmáticas fundamentales con el objeto de vencer las conocidas diferencias en la orientación política.

Con las tres lecciones siguientes quisiera yo ofrecer a ustedes una introducción en los aspectos más importantes de las tres concepciones teológicas. No puede tratarse más que de una introducción, pues cada una de las tres es por sí misma un mundo con sus respectivas volu-

(1) Cfr. G. HEIDTMANN, *Hat die Kirche geschwiegen? Das öffentliche Wort der Evangelischen Kirche in den Jahren 1945-1964*, Berlín (sin año); W. HUBER, *Kirche und Öffentlichkeit*, Stuttgart 1973.

minas bibliografías de interpretaciones y polémicas. Con el objeto de facilitar un resumen y comparación, indicaré los siguientes puntos:

1. La opción dogmática fundamental en la escatología.
2. La consiguiente significación de la historia.
3. El problema teoría-praxis.

Les ruego tengan, por favor, en cuenta que no se trata de establecer una ética en sí mismo, sino de asentar los fundamentos para una teología y una praxis cristianas.

I. LA DOCTRINA LUTERANA EN LOS DOS REINOS

Aunque siempre se denomina como luterana *la* doctrina de los dos reinos de Lutero y de la tradición luterana, de hecho no se da una doctrina unitaria, sino que ya en el mismo Lutero y justamente en la tradición luterana existen numerosas y muy diversas doctrinas sobre los dos reinos (2). En los escritos confesionales luteranos (en el conocido *Libro de la Concordia*) no se llegó a dogmatizar ninguna doctrina de los dos reinos. En los léxicos protestantes competentes se encuentran con frecuencia dos artículos diversos sobre esta doctrina, escritos ambos por autores luteranos (3). El jurista luterano Juan Heckel ha hablado del "laberinto de la doctrina de los dos reinos", refiriéndose no sólo a la inconmensurable abundancia de literatura, sino también a la falta de claridad en el tema (4). Una mirada a la praxis torna mayor la confusión: mientras los luteranos de la República Federal de Alemania, tomando por fundamento la doctrina de los dos reinos, prestan su apoyo a las fuerzas conservadoras, los de la República Democrática del Este llegan a un acuerdo con el socialismo estatal. Mientras esta doctrina fue utilizada por los luteranos alemanes para mantener una neutralidad benévola frente a Hitler durante el *Tercer Reich*, la misma doctrina proporcionó al obispo noruego Berggrav el fundamento para su resistencia contra la tiranía nacionalsocialista. La doctrina de los dos reinos no parece, pues, ofrecer luz especial alguna por lo que hace al laberinto de las cuestiones éticas y políticas apremiantes. ¿Dónde, entonces, se sitúa su fuerza y su a todas luces presente atracción?

(2) Cfr. a este respecto la nueva y fundamentalísima monografía de U. DUCHROW, *Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zwei-Reiche-Lehre*, Stuttgart 1970.

(3) F. ALTHAUS und J. HECKEL, *Zwei-Reiche-Lehre*, en *Evangelisches Kirchenlexikon*, III, cols. 1928-1936 y cols. 1937-1945.

(4) J. HECKEL, *Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, München 1935; cfr. asimismo del mismo autor: *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre*, Th Ex NF 55, München 1957.

1. *La opción dogmática fundamental: la historia como conflicto apocalíptico entre Dios y el demonio.*

Lutero fue un monje agustino. Sus primeros escritos le descubren como el representante independiente del renacimiento agustino de la tardía Edad Media. Cuando él habla de los dos reinos en sus primeros tiempos, recoge la tradición escatológica agustiniana y concibe a partir de ella la lucha de la *civitas Dei* contra la *civitas diaboli*, que domina escatológicamente, esto es, hasta el fin, la historia del mundo (5). Las expresiones *civitas* y *regnum* pueden permutarse, pero siempre se da el conflicto entre Jerusalén y Babilonia, entre Caín y Abel, el bien y el mal, Dios y el diablo, dentro de su planteamiento. Como este conflicto domina la historia del mundo, determina asimismo la vida personal de los cristianos como lucha permanente del espíritu contra la carne, de la justicia contra el pecado, de la vida contra la muerte, de la fe contra la increencia. Esta lucha que se da en el creyente, la *mortificatio sui* y la *vivificatio in spiritu*, llegará a su fin cuando con la resurrección sea vencido el poder del pecado y la muerte sea devorada en la victoria del espíritu. La lucha entre Dios y el demonio en la historia del mundo y en la historia de la vida personal se comprende, pues, por principio de forma escatológica, y en verdad en el sentido de la escatología apocalíptica que habla de un futuro real, que todavía no ha llegado. Cuando el joven Lutero habla de la historia del mundo, de la historia de la Iglesia o de la historia personal, piensa siempre en esta antítesis entre la *civitas Dei* y la *civitas terrena*, entre el *regnum Christi* y el *regnum diaboli*, entre el *corpus Christi* y el *corpus mali*, entre la fe y el pecado, el espíritu y la carne, etc. No se trata aquí de ninguna manera de un dualismo de dos planos distintos o de dos ámbitos separados que puedan coexistir pacíficamente el uno con el otro, sino de conflicto, contradicción y lucha en el interior de la única creación. Cuando su doctrina de los dos reinos se refiere a la lucha escatológica entre el *regnum Dei* y el *regnum diaboli*, resulta una doctrina de la lucha y sus distinciones se tornan de naturaleza polémica.

Pero, ¿cuál es la causa de este conflicto?

Históricamente considerado, Lutero recoge en su doctrina de los dos reinos la doctrina de Agustín en el *De civitate Dei*, y con ella recoge asimismo la apocalíptica antigua eclesial de Tyconio, y con ella la interpretación histórico-apocalíptica del antiguo judaísmo

(5) Cfr. para lo que sigue U. DUCHRON, o.c. en nota 2, p. 437 ss.

como fue formulada por Daniel. Según esto, no sólo la historia de Israel, sino también la historia del mundo se halla determinada por el conflicto entre dos eones: este eón pasajero de la injusticia y del dominio sobre el mundo de la Bestia llega a ser vencido por el eón nuevo, próximo y eterno de la justicia de Dios. Por esta razón luchan aquí los pueblos paganos contra Israel, el pueblo de Dios, y los pecadores ateos contra los justos que esperan en Dios. La historia toda es el campo de batalla del combate final escatológico a venir, y asimismo lo es también la vida de cada creyente. El fundamento de esta lucha se halla en la elección de Israel como pueblo de Dios en medio de los pueblos paganos y en la elección de los justos, que se adhieren a la ley de Dios en medio de la masa de los hombres sin Dios.

Cristianamente entendido, el fundamento de este conflicto escatológico en la historia se halla en la venida de Cristo, en la llegada del evangelio y de la fe. En primer lugar este conflicto se encendió por la predicación del evangelio y por la fe y es por la fe como llega a ser reconocido (6). De ahí que deba hablarse de dos reinos a causa del salvífico reino de Cristo, pues es en la salvación donde se hace visible la perdición y es en Cristo por quien queda desmascarado el Anticristo. El anuncio del evangelio comporta junto con la opción por la fe, la separación de la fe y la increencia, la separación de Dios y el demonio, de Cristo y del Anticristo. La opción por Dios de la fe es siempre una opción contra el demonio. Provoca un conflicto escatológico en el mundo y en la existencia de cada creyente. Mientras la fe corresponde a Dios, contradice al mundo sin Dios, al mismo tiempo que el mundo contradice e impugna la fe, que se ve arrastrada a la tentación y al sufrimiento.

La doctrina de los dos reinos, que habla de la lucha entre el *regnum Dei* y el *regnum diaboli*, no sería todavía cristiana si ofreciera tan sólo una tal cosmovisión apocalíptica. Si esta lucha se origina por la venida de Cristo y por la fe, son entonces Cristo y la fe los iniciadores de este conflicto escatológico. De aquí la doctrina de los dos reinos recibe su base cristiana. Pues no por otra razón, sino a causa del reino de Cristo en este mundo, debe hablarse de dos reinos.

Si bien queda esto claro, debe asimismo afirmarse lo contrario, que es en virtud del *regnum mundi* por lo que debe hablarse también de ambos reinos. En este punto la doctrina comienza a tornarse

(6) G. EBELING, *Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reiche*, en *Wort und Glaube*, I, Tübingen 1960, 407-428.

ambivalente. El mundo por su caída en el pecado, se ha alzado contra Dios, y sin embargo el mundo es creación de Dios. El demonio ha llegado a ser "*señor de este mundo*", pero el mundo es un mundo de Dios. Se halla, por tanto, el mundo en contradicción consigo mismo: es un mundo sin Dios, pero Dios no abandona al mundo (7). En tanto que el mundo se aleja de su origen divino, cae en la aniquilación. Pero el hecho de que todavía no está aniquilado, significa que Dios, a pesar de su alejamiento, lo retiene. El hombre es asimismo criatura y pecador al mismo tiempo y es enteramente ambas cosas. El reino de Cristo se dirige contradictoriamente contra el reino del demonio, pero busca salvar al mundo de esta autocontradicción y convertirlo de nuevo en creación buena de Dios. El reino de Cristo está, pues, *contra* el reino del demonio y al mismo tiempo *a favor* del mundo en cuanto creación de Dios que le corresponde a Cristo. Mas porque en todo lo mundano se hallan ambas cosas, lo contrario a Dios y lo creatural, indisolublemente unidos lo uno con lo otro, el reino de Cristo adquiere una doble relación con el *regnum mundi*. G. EBELING ha señalado esta doble relación calificándola de *contradicción y correspondencia*: esta relación contradictoria se pone de manifiesto cuando el *regnum mundi* en cuanto *regnum diaboli* o en cuanto *civitas babilonica* contradice el *regnum Christi*. La relación de correspondencia se establece en cambio cuando el *regnum mundi*, en cuanto creatural, terreno y temporal, se halla referido al eterno reino de Dios por venir.

De la misma forma sucede con cada hombre en particular: en cuanto pecador contradice al Creador, en cuanto justificado se halla acorde con él. Mientras dure la historia, no dejará de ser ambas cosas ni de permanecer en lucha. Es completamente falso que la doctrina de los dos reinos quiera dividir al mundo y al hombre en dos partes: una, la que pertenecería a Dios, y la otra, la que le contradiría. La doctrina de los dos reinos no pretende esta partición del mundo, aunque sus partidarios la hayan realizado con frecuencia. En realidad se trata más bien de poner de relieve dos aspectos de la realidad total del mundo y del hombre: la autocontradicción frente a Dios y la correspondencia para con él. Se trata por tanto respectivamente del mundo en su totalidad y del hombre en su totalidad. Contradicción y correspondencia se hallan a este propósito en conflicto hasta el definitivo presente del reino de Dios.

(7) G. EBELING, l. cit., p. 422 y ss.

2. La doble doctrina de los dos reinos.

La doble doctrina de los dos reinos tiene su origen en la escatología apocalíptica, de aquí que también su ambivalencia se halle en posición idéntica a la de la apocalíptica: el *regnum mundi* es, por una parte, "este pasajero eón de la injusticia" o el *regnum diaboli*, pero, por otra parte, también Dios es el señor de este mundo, en cuanto que es su creador. El *regnum mundi* es también por consiguiente el *regnum terrenum*. U. DUCHROW ha propuesto por esta razón hablar de una "doctrina de los tres reinos" (8).

Ya en el mismo Lutero encontramos una doble distinción. La primera hace referencia a la gran oposición entre el *regnum Dei* y el *regnum diaboli*, entre el espíritu y la carne, entre el verdadero pueblo de Dios y los servidores del demonio. La segunda hace referencia a las correspondencias de la creatura al Creador: la creación es temporal, Dios es eterno; la primera es histórica, el reino de Dios es futuro; aquélla es un signo y una sombra de la verdad eterna, la magnificencia de Dios es perfecta. Estas distinciones no tienen nada de contrario a Dios. En la lucha contra el *regnum diaboli* el *regnum Christi* toma estas correspondencias creaturales haciéndolas valer en su servicio en la política, la economía, la administración, el arte y la ciencia, pero sin llegar a identificar con ellas. LUTERO pudo por esto decir ocasionalmente: "Omnes ordinationes creatae sunt Dei larvae, allegoriae, quibus rethorice pingit suam theologiam: todo debe comprender en sí a Cristo" (9).

Dentro de la gran distinción entre *regnum Dei* y *regnum diaboli*, que domina la historia del mundo en su totalidad, la doctrina de los dos reinos establece una segunda distinción entre el salvífico reino de Dios y el reino del mundo apegado a la vida. Dentro de esta segunda distinción se hallan ambos reinos, el reino del mundo, al igual que el reino de Cristo, dirigidos contra el reino del demonio, pero de formas diversas y que por lo mismo deben ser distinguidas. Cada reino tiene su propia *justitia*: el uno, la *justitia civilis*, el otro, la *justitia Dei*. En el reino temporal vige la ley, las buenas obras, la razón, la espada que castiga y la recompensa para quien obra el bien. En el reino espiritual de Cristo tiene sólo validez la gracia, la justificación y la fe. En el reino temporal domina la espada, en el reino espiritual domina la Palabra. En el reino espiritual es Dios quien

(8) U. DUCHROW, o.c. en nota 2, p. 526.

(9) W A, I, 463. A este respecto E. WOLF, *Politia Christi*, en *Peregrinatio*, I, München 1954, 214 y ss.

procura la salvación eterna. En el temporal son los hombres los que deben preocuparse de la asistencia social temporal.

LUTERO expuso *esta* distinción de ambos reinos sobre todo en su conocido escrito "*De la potestad temporal. Qué obediencia deba prestársele*" (10). Entro ahora en la exposición de su pensamiento para aclarar aquellas perspectivas fundamentales de la doctrina de los dos reinos. Comienza LUTERO con la gran distinción: "Debemos dividir a todos los hijos de Adán en dos partes. En una primera los del reino de Dios, en una segunda los del reino del mundo. Quienes pertenecen al reino de Dios son los creyentes de verdad en Cristo y que a él se someten. Pues Cristo es el Rey y Señor en el reino de Dios... y El ha venido para inaugurar el reino de Dios e implantarlo en el mundo... Los tales no precisan de espada ni derecho, y si todo el mundo fuera cristiano de verdad, es decir, si los hombres fueran auténticos creyentes, no serían precisos ni príncipe, ni rey, ni señor, ni espada, ni derecho, ni servirían de utilidad alguna... Al reino del mundo, o reino bajo la ley, pertenecen todos aquellos que no son cristianos. Pues porque son pocos los que creen, y los menos los que se comportan cristianamente, sin resistir al mal, e inclusive sin hacerlo, ha dispuesto Dios para aquellos que se hallan al margen del vivir cristiano y del reino de Dios un estamento (*regiment*) distinto, sometiéndolos a la autoridad de la espada... Pues donde las circunstancias no fueran tales los hombres se devorarían unos a otros, ya que el mundo es ciertamente malo y apenas si hay entre mil un cristiano auténtico. Por esta razón precisamente ha dispuesto Dios estos dos estamentos, el espiritual que hace de los hombres cristianos y creyentes por medio del Espíritu Santo bajo Cristo, y el temporal que resiste al malo y al no cristiano, pues a quienes son tales es preciso mantenerlos en paz y tranquilidad externa sin su propio agradecimiento."

Así pues, Lutero distingue y delimita ambos estamentos: "Si alguien quisiera regir el mundo con el evangelio y abolir todo derecho y espada temporales, pretendiendo que todos fueran cristianos bautizados, con quienes el evangelio no precisa ni del derecho ni de la espada, pues no es necesario, ¿qué lograría ese tal? Soltaría tan sólo a los animales salvajes los grillos y cadenas, dándoles libertad para morder y destrozar". Y por otro lado mantiene: "Ahora bien, donde solamente ticnen vigencia el estamento temporal y la ley, allí no hay

(10) *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Geborsam schuldig sei*. Las citas que siguen están tomadas de la edición de las obras de Lutero según selección de O. CLEMEN, Berlín 1929, t. 2, 360 y ss.

sino vana hipocresía, incluso aunque se tratara de un mandamiento de Dios. Pues sin el Espíritu Santo en el corazón nadie puede llegar a ser verdaderamente piadoso, lleva a cabo tan sólo obras lo más finas que le es posible. Pero donde rige tan sólo el estamento espiritual sobre la población y el país, allí se levanta el freno a la maldad y se da margen a todo lo malo.”

Ambos estamentos, por consiguiente, se limitan y se complementan recíprocamente según Lutero. En el estamento temporal la ley y la autoridad sirven al buen orden externo y a la paz terrena. Esta distinción que establece Lutero entre ambos es, sin embargo, absolutamente polémica. En los asuntos de la fe no se puede dar ninguna ley ni ninguna violencia: “La fe es un asunto libre, nadie puede ser forzado a ella”. Asimismo el hereje solamente debe ser vencido con la Palabra de Dios, nunca políticamente perseguido. En el terreno de la fe tienen vigor aquellas palabras: “Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres”. Donde de forma continua la autoridad ejercita una violencia religiosa, se la debe resistir. A la autoridad no le está permitido entrometerse en el estamento espiritual ni en el reino de Dios. Por otra parte, tampoco le está permitido al estamento espiritual entrometerse en el estamento temporal, pues no se puede gobernar el mundo con el evangelio.

Con frecuencia distingue LUTERO ambos estamentos a nivel *antropológico*. Al *estamento temporal* no le está permitido ir más allá del cuerpo y los bienes y de cuanto hay de externo en la tierra. El *estamento espiritual* se extiende a las almas y al hombre interior. Según algunas interpretaciones nuevas, el estamento temporal se refiere a las relaciones temporales del hombre, mientras el espiritual hace referencia a las relaciones del hombre con Dios (11). La distinción de Lutero, según la cual ambos estamentos se limitan y complementan mutuamente por la diversidad de sus peculiaridades propias, parece una situación ideal, pero se orienta críticamente a una situación política y religiosa. Siempre que la política se mezcla con la religión, se seducen y corrompen las almas. Siempre que la religión se mezcla con la política, se corrompe el orden temporal y se malogra la paz. La doctrina de los dos reinos de Lutero es en su verdad propia una separación crítico-polémica entre Dios y el César: no admite el cesaropapismo ni la teocracia clerical. Enseña que no está permitido divinizar el mundo ni la política, ni tampoco respaldarlos religiosamente. Se debe dar al César lo que es del César, no

(11) Por ejemplo G. GLOEGE, *Gnade für die Welt. Kritik und Krise des Luthertums*, Göttingen 1964.

más pero tampoco menos, y a Dios lo que es de Dios. Se debe dejar al mundo que tienda a divinizarse a sí mismo, ser solamente mundo y a Dios ser Dios. El mundo, la ley y la autoridad deben ser tratados racionalmente. El mundo es mundo y no puede convertirse en el reino de Dios, pues es tan sólo un orden terreno contra la maldad del caos. Se debe tratar a Dios y a su evangelio de forma espiritual, es decir, desde el punto de vista de la fe. El evangelio no crea un mundo nuevo, sino que salva al hombre por la fe.

3. *Persona cristiana y persona profana*

Con la facilidad con que es posible evidenciar la distinción mayor y menor de la doctrina de los dos reinos, con la misma dificultad se alcanza una interpretación correcta del sermón de la montaña y de cuanto a la vida política de los cristianos se refiere. ¿A qué deben los cristianos atenerse, a la ley en el estamento temporal o al evangelio en el estamento espiritual? Lutero distingue aquí en primer lugar entre la *fe*, que justifica ante Dios sin las obras de la ley, y a las *obras*, que sólo en atención al prójimo deben los cristianos realizar. Si el hombre es justificado ante Dios sólo por la fe, entonces las obras quedan fuera de su referencia a Dios. Liberadas de una función imposible, ganarse por medio de ellas el cielo, estas obras adquieren validez total y exclusiva únicamente en servicio del prójimo. En la distinción entre fe y obras hallamos pues, de nuevo, la distinción entre ambos reinos. Por la fe el hombre es persona cristiana, por las obras persona profana. Y también de nuevo es ésta una distinción crítico-polémica: quien mezcla fe y obras no es justificado ni por Dios ni por el prójimo. Ante Dios, sólo la fe nos presta auxilio, ante el prójimo tan sólo sirven las obras (12).

Pero, ¿según qué criterios deben regirse las buenas obras en favor del prójimo? La *Confessio Augustana*, art. XVI, dice: "Inte-
rim (scil. evangelium) non dissipat politiam aut oeconomiam, sed maxime postulat conservare tanquam ordinationes Dei et in talibus ordinationibus exercere caritatem". El evangelio no crea orden al-

12) Señala esto de una manera especial G. TOERNVALL, *Geistliches und weltliches Regiment bei Luther. Studien zu Luthers Weltbild und Gesellschaft-verständnis*, München 1947; y E. WOLF, *Peregrinatio*, III (*Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik*), München 1965.

guno nuevo en el mundo, sino que exige conservar los órdenes existentes como órdenes de Dios y ejercitar en ellos el amor. Entre otros órdenes se incluyen aquí el Estado, la economía y la familia. Órdenes que se hacen valer como órdenes de Dios, en cuanto órdenes de creación o conservación. En ellos debe hacerse operativa la fe por el amor. Pero la pregunta se centra en esto: ¿Según qué criterios debe el amor llegar a ser política, económica y familiarmente efectivo?, ¿según las normas de la ley o según las normas de Cristo? Es cierto que la *Confessio Augustana* dice al final del artículo XVI que se debe sumisión a estas tres zonas de la autoridad, pero añade, "siempre que sea posible obedecer sin pecar". Según esto, el amor cristiano se halla en el estamento temporal bajo la ley, que incluye tanto la ley de Dios, el Decálogo de la ley natural, como también las leyes positivas y las ordenaciones de los códigos. El límite en el que tales leyes fuerzan al pecado, si bien se señala, no es descrito con más exactitud. Dios parece haber colocado a los cristianos bajo sus dos estamentos, de forma que el cristiano, como persona cristiana y profana, es ciudadano de los dos reinos, de la ley y del evangelio. En el estamento espiritual domina Dios por Cristo y por la fe. En el estamento temporal Dios domina ocultamente bajo la ley y sin Cristo.

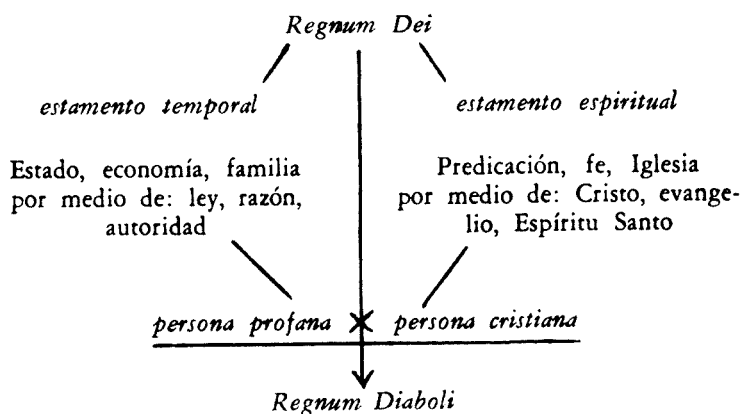
Esta impresión surge con razón y ha conducido siempre de nuevo a los teólogos luteranos a acomodarse a formas estatales o económicas injustas, porque les faltaba el criterio de la justicia en el reino del mundo. Esta opinión, sin embargo, sobre la doctrina de los dos reinos se obtiene sólo cuando se considera en sí misma la distinción de ambos estamentos, separándola del drama histórico-temporal de la lucha entre el *regnum Dei* y el *regnum diaboli*. Cuanto más se consideren ambos estamentos en su lucha común contra el reino del demonio, tanto más estrechamente se aproximarán y tanto más inteligiblemente hará visible su acción convergente. Así dice la *Apología* de la Confesión de Ausburgo que escribió Melanchthon (art. 189): "Tamen propter fidem sunt opera sancta, divina sacrificia et politia Christi regnum suum ostendentis coram hoc mundo. In his enim sanctificat corda et reprimit diabolium, et ut retineat evangelium inter homines, foris opponit regno diaboli confessionem sanctorum et in nostra imbecillitate declarat potentiam suam". Por las buenas obras de los creyentes se hace visible en el estamento temporal el reino de Cristo contra la violencia del demonio. Según esta concepción, en la vida política, económica y familiar el amor cristiano sigue la pauta de Cristo, en correspondencia a las diversas circunstancias. De esta forma el cristiano

se convierte en la política, economía y familia en cooperador de Dios y en testigo del reino de Cristo contra el reino del demonio. El cristiano actuará en los diversos campos de una forma conveniente y racional, pero motivará desde la fe su actuar como amor y lo orientará a la santificación del mundo. Los diversos ámbitos de la vida indican el lugar de la acción cristiana, pero no la ley de esta actuación. El cristiano opera referido al mundo; no bajo su imperio, sino bajo el dominio de Cristo.

4. *Valoración y crítica*

a) *Resumen:*

Intentaremos dar a continuación con todo detenimiento un esquema de la doble doctrina de LUTERO sobre los dos reinos.



Este esquema posibilita dos perspectivas diversas:

1. Considerando el estamento temporal desde el espiritual, se llega a establecer las distinciones siguientes: aquí el espíritu, allí la autoridad; aquí la fe, allí las obras; aquí el evangelio, allí la ley.

2. Considerando el reino del demonio desde el reino de Dios, se aproximan ambos estamentos, el temporal y el espiritual. Por medio de ellos Dios lucha contra el poder del demonio, aquí por la Palabra y la fe, allí por el orden, la paz y el derecho.

3. Atendiendo sólo a la diferencia de ambos estamentos, el cristiano se encontrará en la paradoja de ser ciudadano de dos reinos diversos; por una parte debe prestar obediencia al evangelio del sermón de la montaña, y por otra a la ley y autoridad del Estado. Considerando, empero, ambos estamentos en la lucha de Dios contra el demonio, el cristiano, por exigencias de su fe en Dios, deberá realizar las buenas obras del amor contra la semilla demoníaca del odio. Los diversos órdenes (Ordnungen) temporales se convertirán entonces en lugares dentro de la creación, que deberán “comprender en sí a Cristo”.

La verdadera discusión en torno a la interpretación de la doctrina de los dos reinos, se centra en torno a estas dos perspectivas y su coordinación.

b) *Los abusos:*

Abusus non tollit usum, dice con razón un viejo proverbio. Mas cuando el abuso llega a ser excesivo, es inteligente suspender una doctrina y buscar orientación en otro lugar. Indicaré a continuación de forma asistemática algunos de estos abusos, que han hecho sospechosa a muchos teólogos la doctrina de los dos reinos:

1. Se ha invertido esta doctrina en su contrario, cuando dejó de utilizarse de forma crítico-polémica de cara al desenmarañamiento de un mundo confuso y al pretender identificarla como ideología del mundo protestante. De una crítica distinción entre ambos reinos, que llegaron a ser mezclados permanentemente en la historia, se llegó a una teoría religiosa para dos ámbitos diversos: la Iglesia y el Estado. De la dialéctica entre ley y evangelio se llegó a la separación, según la cual en el Estado debía dominar la ley del castigo compensatorio y de la fuerza, y en la Iglesia, por el contrario, la ley de la gracia. De esta forma la ley quedó separada del evangelio, pudiéndose así hallar bien pronto dicha separación en el siglo XIX en la llamada *autonomía jurídica* del Estado. Y así quedó bendecido el monopolio de la autoridad del Estado, y más tarde la política estatal de fuerza. Cuanto más legal y autoritario sea un Estado, tanto más puro brillará el evangelio de la gracia en la Iglesia. BISMARCK llegaría de este modo a ser celebrado con agrado como héroe de Dios en el reino temporal. Ahora bien, esta separación entre ley y evangelio del siglo XIX privó a la ley de gracia y al evangelio de justicia. Todavía hoy se encuentran luteranos que añoran la desaparición de la pena de muerte, y con ello el de-

recho al castigo compensatorio. Hubo socialistas, como el ministro de Justicia alemán Gustavo Radbruch, que tradujeron el sermón de la montaña, según el cual hay que “vencer al mal con el bien”, como derecho del castigo, entendiendo la pena como educación y reincorporación social.

2. Se daba una inversión de la doctrina de los dos reinos, cuando en el siglo XIX se comienza a cambiar la distinción entre el estamento espiritual y el temporal por la distinción entre lo *privado* y lo *público* o lo *interior* y lo *exterior*. Con esto se hizo atemorar la fe y el mundo al margen de ella. Dios quedó marginado de lo real y la realidad fue marginada de Dios. La configuración temporal se abandonó a la increencia y Dios quedó recluso en la concha de caracol de la interioridad del alma alemana. Se creyó hallar realizada la doctrina de los dos reinos en la esquizofrenia del espíritu moderno.

3. De esta forma no se llegó a encontrar en la doctrina de los dos reinos fundamento alguno para una resistencia religiosa y política frente a la perversión del estado hitleriano y la religión política del nacionalsocialismo. Por una parte se tenía un santo temor ante la legitimidad de la lucha política del poder, por otra, se saludaba el poder de orden fascista contra el caos de la democracia que había que evitar, del liberalismo y de la Ilustración (13). Con esta falsa separación de los dos reinos se hizo ineficaz el evangelio del reino de Cristo y se entregaba el derecho a la arbitrariedad de aquel poder.

c) *Dos preguntas de fondo:*

1. La doctrina de los dos reinos presenta el evangelio de Cristo en el contexto de una escatología apocalíptica de lucha entre el reino de Dios y el reino del demonio. ¿Es esto correcto? ¿No debe el evangelio de Jesucristo partir de la victoria de Dios en la cruz de Cristo y su resurrección sobre el poder del demonio? La escatología apocalíptica agustiniana entiende a Cristo a partir de una escatología histórico-temporal, pero no entiende la historia y la escatología a partir de Cristo. Aquí precisamente se halla la distinción de base dogmática cuestionable de la doctrina luterana de los dos reinos: parte de la lucha de la fe contra la increencia y de la lucha

(13) Así junto a E. HIRSCH también P. ALTHAUS, *Theologie der Ordnungen*, Güterloh 1935.

de Dios contra Satán, pero no de la victoria de Dios en Cristo sobre el pecado, la muerte y el demonio. Aquella victoria para la doctrina de los dos reinos se encuentra en el futuro apocalíptico, mas no en un perfecto profético y apostólico. Por esto se considerarán también los órdenes temporales como poder de represión contra el mal, pero no como procesos abiertos al futuro para el reino de Dios.

2. La doctrina de los dos reinos presenta el estamento temporal bajo la ley. Ahora bien, queda por aclarar qué sea objetivamente esta ley: ¿Es acaso la ley de la Alianza de Israel, o tal vez la ley de la naturaleza o más bien las leyes respectivamente vigentes en una sociedad? La mayoría de las veces se pensó en las leyes respectivamente vigentes, las cuales fueron transfiguradas en leyes de Dios. El luterano es el perpetuo positivista del derecho, dice el chiste. Halla con frecuencia criterios de derecho natural para la justificación del derecho vigente. Y sigue más fácilmente el principio *auctoritas facit legem* que el principio *veritas facit legem*. Esto le hace con frecuencia ciego para el derecho y la injusticia. Refiere el evangelio de la gracia a la ley y al poder antes que reconocer el carácter evangélico creante de justicia.

Finalmente, como esta exposición señala, no se deduce de la doctrina de los dos reinos criterio alguno para una ética cristiana. Proporciona solamente criterios para un reconocimiento de la ética secular o de una ética del orden temporal. En el fondo es una *teología de la historia*, pero no fundamento de una ética cristiana. Sirve en realidad para una *sensibilización de conciencia* (*Gewissenscharfung*). Tan sólo en esto radica su fuerza. Dentro de la ética cristiana sirve al realismo. Aquí radica su verdad. No sirve, sin embargo, a la esperanza en acción. Esta es su pobreza.

II. EL SEÑORIO REAL DE JESUCRISTO

1. Tradición calvinista.

La doctrina del señorío de Cristo, que “en la actualidad” invade todos los ámbitos de la vida y que, por consiguiente, llama a los cristianos por todas partes y de forma indivisa al seguimiento obediente, se inscribe de ordinario en la tradición calvinista (14). Y si es llamada “calvinista”, lo es considerado la mayoría de las veces de forma crítica. Se refiere entonces al supuesto intento de Calvino de erigir en Ginebra una teocracia, y a su fanática intolerancia contra sus enemigos. En este contexto, la condena estatal del hereje Servet en Ginebra prueba la imposibilidad y carencia de santidad de semejante teocracia. O indica la peligrosa “politización del protestantismo francés” a partir de 1560 (15). Mientras hasta esta fecha los hugonotes habían llevado a cabo una resistencia solamente pasiva mediante la paciencia, el martirio y la emigración, pasan a partir de 1560 con la ayuda de los príncipes protestantes a una resistencia activa política y militar. El final fue la horrible noche de San Bartolomé de 1572. Por último hace referencia dicha doctrina a la tesis calvinista del derecho de resistencia contra la tiranía (*Confessio Scotica*, artículo 14) y a las raíces calvinistas de la moderna democracia y del capitalismo contemporáneo. El pensamiento calvinista de la teocracia parece, por consiguiente, tener una larga historia y de doble significación. En ella hay tanto mártires como víctimas, liberación como opresión. No podemos emprender aquí la valoración crítica de esta

(14) Literatura histórica al respecto, W. KOEHLER, *Huldrych Zwingli*, Leipzig 1943; Fr. WENDEL, *Calvin. Sources et evolution de sa pensée religieuse*, Strasbourg 1950; J. T. McNEILL, *The History and Character of Calvinism*, New York 1954; W. Haller, *The Rise of Puritanism*, New York 1957; A. A. van SCHELVEN, *Het Calvinisme gedurende zijn Bloeiitijd*, I y II, Amsterdam 1951.

(15) R. NÜRNBERGER, *Die Politisierung des französischen Protestantismus*, Tübingen 1945.

historia sino sólo indicar los puntos más importantes, en los cuales esta tradición se separa de la tradición luterana.

1. La reforma luterana comenzó en los principados. La iglesia reformada se originó, por el contrario, en los estados-ciudades Zurich, Ginebra y Estrasburgo. Estos estados-ciudades tenían ya previstas ciertas formas democráticas en las constituciones de los ayuntamientos. Cada cristiano era al mismo tiempo ciudadano responsable de su ciudad. Iglesia y política estaban aquí desde el principio entrelazados más estrechamente el uno con el otro que en los principados luteranos.

2. El pensamiento fundamental de la *civitas christiana* unió fe y política. En las negociaciones políticas de la comunidad ciudadana debía preguntarse de ordinario según la voluntad de Dios, si se trataba en Zurich de la exportación de soldados suizos a países extranjeros, que Zuinglio —muy para disgusto de la actual exportación suiza de armas— impidió con ayuda de la Biblia; o si se trataba de la erección de un banco en Ginebra, lo cual Calvino, que nada tuvo que ver con el capitalismo a pesar de las tesis de Max Weber —para disgusto de los marxistas actuales— debió impedir. Ya en la Disputación de Zurich de 1523 puso Zuinglio la política bajo la égida de Cristo: la autoridad recibe su “fuerza y confirmación de la enseñanza y acción de Cristo” (nr. 35). Se le debe obediencia en “tanto que ella no ordene nada que esté contra Dios” (nr. 38). “Pero si se encaminase de forma infiel y al margen del sometimiento a Cristo (es decir, al margen de las exigencias del sermón de la montaña), podría ser depuesta por Dios” (nr. 42). También Calvino juzgó la política a la luz del señorío de Dios, tal como se manifiesta en la ley mosaica y en la interpretación de la misma por Cristo.

3. Ciertamente ni Zuinglio ni Calvino quisieron “el reino de Dios sobre la tierra”. Ambos distinguieron, como Lutero, la justicia divina y la humana. Pero ellos no han separado solamente la *contradicción*, y hablado aquí del evangelio, y allí de la ley, sino que aspiraron a una *correspondencia* de la justicia humana a la justicia divina. La ley es la forma del evangelio, cuando es la ley del Dios de gracia. Encontramos en ambos una doctrina de los dos reinos, en la cual fe y política, Iglesia y Estado son, de igual forma que en Lutero, distinguidos. Pero ambos acentúan la llamada personal al *seguimiento de Cristo* incluso en la política. En la tradición reformada el pensamiento del seguimiento no ha llegado a convertirse en el “hijastro del protestantismo” (E. Wolf). El cristiano no vive según la interpre-

ación reformada en dos reinos diversos al mismo tiempo, sino solamente bajo el señorío de Cristo *en* su referencia al mundo.

4. Lutero había puesto de relieve frente al clericalismo medieval el “sacerdocio universal de los creyentes”, y con ello también el derecho de la comunidad. La tradición reformada ha descubierto a este respecto la “realeza universal de los creyentes”, colocando así la piedra fundamental de la democracia moderna. Lutero tenía ante los ojos la tiranía clerical. Los europeos occidentales reformados previeron el peligro de una tiranía política y descubrieron la significación política del pacto, de los convenios, de la constitución, de la ley constitucional de los ciudadanos libres. “La corona no se coloca sobre la cabeza de un hombre, sino sobre la constitución de los ciudadanos libres”, dijo *John Milton*. El derecho del pueblo surge del derecho de la comunidad (16).

2. “Iglesia confesante” bajo el señorío de Cristo.

El impulso a la actual doctrina sobre el señorío real de Cristo lo dieron sin embargo la teología de Carlos Barth y la lucha de la *Iglesia confesante* contra Hitler (17). Sus fundamentales formulaciones se hallan en la “Aclaración teológica de Barme” de 1934, tesis 1 y Tesis 2 (18).

Tesis 1: “Jesucristo, tal como él nos es testificado por la Sagrada Escritura, es la única Palabra de Dios que nosotros escuchamos, a quien nosotros nos confiamos en la vida y en la muerte, y a quien prestamos obediencia.

Rechazamos la falsa doctrina cuando la Iglesia pudiera o se viera obligada a reconocer como fuente de su anuncio al margen o junto a esta única Palabra de Dios aún otros acontecimientos, poderes, formas y verdades como revelación de Dios.”

(16) J. BOHATEC, *England und die Geschichte der Menschen-und Bürgerrechte*, Granz 1956.

(17) E. WOLF, *Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade*, München 1957.

(18) El texto se halla en: *Bekennnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes reformierten Kirche* (editado por W. Niesel), Zürich 1938, 333 y ss.

Tesis 2: "Como Jesucristo es el consuelo del perdón de nuestros pecados, de este modo y con la misma seriedad él es también la forzosa exigencia de Dios en toda nuestra vida; por él acontece en nosotros una feliz liberación de las ataduras idolátricas de este mundo en libre y agradecido servicio a sus criaturas.

Rechazamos la falsa doctrina, en cuanto que pudieran darse ámbitos de nuestra vida en los cuales no tuviéramos como Señor a Cristo, sino a otros señores, ámbitos en los cuales no tuviéramos necesidad de ser por él justificados y santificados."

Una breve interpretación de estas tesis de la *Iglesia confesante* ha de poner de relieve el pensamiento fundamental.

Todas las confesiones de la Reforma son, como bien es sabido, cristocéntricas: la Iglesia alcanza su verdad, cuando Cristo, y ciertamente Cristo solo, es su Señor. La Iglesia alcanza su libertad, cuando escucha el evangelio liberador de Cristo, y sólo al evangelio, sin escuchar ninguna otra voz. Por eso, todas las leyes eclesiásticas humanas y todas las proposiciones de la tradición eclesial deben someterse al patrón del evangelio de Cristo.

La *Iglesia confesante* ha expresado esto de cara a las exigencias totalitarias del Estado, de la Nación y de la sociedad. Allí donde poderes políticos y sociales quieran reducir la Iglesia a su servidumbre, debe ser confesado el solo señorío de Cristo sobre su Iglesia y ser testimoniado mediante la resistencia pública. Sólo bajo el señorío de Cristo es libre la Iglesia y se acredita como fuerza liberadora para los hombres. De ninguna forma puede la Iglesia hacerse vasallo de otros poderes ni cómplice de la injusticia organizada.

Sólo por Cristo y sólo por la fe en la absolución otorgada en su evangelio, llegarán los hombres a ser liberados de las ataduras idolátricas e inhumanas de este mundo. No existe ámbito alguno en este mundo que se sustraiga a Cristo y en el que no se haya de experimentar su franco señorío. La liberación de las cadenas idolátricas "de este mundo" experimentada ya se muestra en el libre y agradecido servicio a todas las criaturas de Dios. La potencia liberadora de Cristo penetra, salva y exige a partir de aquí la totalidad de la vida, también las relaciones políticas y económicas. Quien limita el señorío de Cristo a un ámbito espiritual, eclesial o privado, y califica de autónomos a otros ámbitos de la vida, niega el señorío total de Cristo.

La *Iglesia confesante* con esta tesis de la Aclaración teológica de Barme, ha liberado en primer lugar a la Iglesia de la ideología estatal

y de la religión política. "La Iglesia debe permanecer Iglesia". Con la tesis 1 se rechazó la herejía cristológica alemana que afirmaba: Cristo para las almas, Hitler para el pueblo; el evangelio para los creyentes, la ley del pueblo alemán para la ética. La *Iglesia confesante* ha obtenido asimismo éxito sobre este campo de la *resistencia eclesial* frente a Hitler y su religión fascista.

Pero cayó en medio de dificultades cuando la cuestión de la *resistencia política* contra Hitler devino un problema actual. La tesis 2 de Barne llevó a conflictos de conciencia cuando comenzó la guerra. Muchos cristianos confesantes militaron entonces del lado de Hitler en la guerra, aunque lo rechazasen desde el plano de la fe. Una excepción supuso *Dietrich Bonhoeffer*, a quien el seguimiento de Cristo condujo a la política y a la conspiración contra Hitler (19). Aún persiste una discusión abierta en la teología alemana, sobre si es suficiente la *resistencia intraeclesial*, o si ésta debe extenderse a la *resistencia política* (20). ¿Debe, en primer lugar, reaccionar la cristiandad cuando el Estado ataca a la Iglesia y encarcela a un párroco judeocristiano o socialista, o debe más bien reaccionar ya cuando el Estado persigue a los comunistas, asesina a los judíos y oprime a las razas extranjeras o a las clases trabajadoras? ¿Qué amplitud debe tener hoy el señorío liberador y obligado de Cristo? ¿Cómo puede el cristiano servir a su Señor en las luchas políticas del presente? Antes de adentrarnos en estas actuales cuestiones, hemos de aclarar de nuevo la opción dogmática de base que se halla tras la doctrina del total señorío de Cristo.

3. La opción dogmática fundamental: esatología cristológica.

La Aclaración teológica de Barne parte de que Dios se ha manifestado en Cristo *mismo*, es decir, que en su persona se ha manifestado de una forma *plena y definitiva*, y que, por lo tanto, no hay para la

(19) Cfr. a este respecto E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Teólogo, Cristiano. Hombre actual*, Bilbao 1970; E. FEIL, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*, Mainz 1971, 149-161; J. MOLTMANN, *Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach D. Bonhoeffer*, München 1959.

(20) Cfr. E. BETHGE, *Ueber das Erbe der Bekennenden Kirche, Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft*, 60 Jg. Heft 4, 1971, 149-161; A. BURGSMÜLLER (ed.), *Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde*. Barmen II. Votum des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, Güterloh 1974.

Iglesia ninguna otra fuente de revelación. Dios se revela en su Palabra, en Jesucristo. No se revela ya en la historia, en la naturaleza, en los movimientos o caudillos políticos.

La Aclaración Teológica de Barne concluye que Jesucristo es *actualmente* el Señor del Universo, de los poderes y, por consiguiente también de la totalidad de la vida humana. No existe, por tanto, ámbitos en los que el cristiano haya de prestar atención junto a la voz de Cristo a otros poderes o leyes. Todas las cosas y relaciones se hallan ya bajo el liberador y exigente señorío de Cristo.

Esta opción dogmática fundamental procede de la teología de CARLOS BARTH. En tres escritos intentó Barth en aquellos años comprender cristológicamente las relaciones de la Iglesia y el mundo: *Rechtfertigung und Recht*, 1938; *Evangelium und Gesetz*, 1935; *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 1946 (*). Estos tres títulos indican ya la tendencia de su pensamiento: de Cristo a la Iglesia, de la fe a la vida, de la Iglesia a la política. En Cristo-Dios se ha humillado y asumido la totalidad de la humanidad. Cristo se ha humillado hasta la muerte en cruz y ha asumido la miseria toda del hombre, es decir, su reprobación. En Cristo Dios ha ensalzado al hombre y le ha conducido a la libertad y al honor. Por ello Cristo es el Reconciliador que borra los pecados y la condenación. Y por ello, Cristo es también el vencedor sobre los poderes y autoridades. Su resurrección de entre los muertos y su exaltación como *Kyrios* manifiesta el triunfo de la gracia de Dios. La muerte ha sido *ya* absorbida en la victoria. El Señor glorificado arrastra *ya* tras de sí poderes y autoridades en su carrera victoriosa (21). De aquí se sigue para Barth una triple consecuencia:

a. El mundo todo se halla ya *objetivamente* en Cristo y bajo su señorío. No cabe ya una lucha histórico-temporal entre el *regnum Dei* y el *regnum diaboli*. La lucha ha sido decidida en la cruz de Cristo. La victoria de Dios ha llegado a hacerse visible en la resurrección de Cristo. La fe cristiana vive en la certeza de la victoria de Cristo. Dios ha optado ya por la salvación de este mundo. Objetivamente, es decir, desde el punto de vista de Dios, los hombres todos están ya reconciliados en Cristo. Subjetivamente, por el contrario, esto es, desde el punto de vista de los hombres, existen creyentes que reconocen su ser reconciliado, e increyentes que no lo

(*) Aparece la última obra resumida en *Selecciones de Teología* n. 38 (1971).

(21) *Kirchliche Dogmatik*, IV, 1-4. BARTH despliega detalladamente la cristología en el contexto de la doctrina de la reconciliación.

reconocen. "Ser conscientes de Dios, es una cosa, ser en Dios, es otra" (Christengemeinde, 5). Desde la *escatología apocalíptica* de Lutero se llega aquí a una *escatología cristológica*. Desde la *lucha* permanente entre Dios y Satán se llega a la victoria de Dios sobre Satán, que, de una vez por todas, ha sido conquistada por Cristo para los hombres. El futuro escatológico comporta, por tanto, solamente el público y universal desvelamiento de esta victoria de Cristo.

b. Cristo es el Señor, de tal forma que a él se le ha otorgado todo poder en el cielo y en la tierra. De donde se sigue que "también el Estado en cuanto tal pertenece en su origen y fin a Jesucristo, y que en su relativamente independiente autonomía, dignidad, función y ordenación de objetivos, tiene que servir a la persona y obra de Jesucristo y, por consiguiente, a la justificación del pecador. (*Rechtfertigung*, 18). Barth intentó largo tiempo probar estas tesis con una insostenible exégesis de *Romanos 13* (22). Güntler Dehn había opinado que las *exousiai* = potencias que allí se nombran serían las potencias angélicas. Sirven al Señor todos los ángeles, de forma que también las potencias angélicas políticas le están sometidas a Cristo. Si así fuera, entonces debería seguirse de aquí una metafísica cristológica del Estado. Barth abandonó más tarde esta exégesis. El tema del Nuevo Testamento no es una metafísica cristiana del Estado, sino la opinión de los cristianos sobre la política del mismo. No se enseña una doctrina teológica del Estado, sino que se afirma una fundamentación teológica del seguimiento político de Cristo (23).

c. El Nuevo Testamento describe el orden de la nueva creación no con conceptos religiosos, sino con conceptos políticos: reino de Dios (*basileia*), ciudad celeste (*polis*), comunidad celeste (*politeuma*). De lo que Barth deduce: "la Iglesia terrestre real no ve su futuro y esperanza en un reflejo celeste de su propia existencia, sino justamente en un estado real celeste" (*Rechtfertigung*, 23 y s.).

(22) Cfr. a este respecto, desde el punto de vista exegético A. STROBEL, *Zum Verständnis von Römer 13*, ZNW 47, 1956, 67-93; E. KAESMANN, *Römer 13 in unserer Generation*, Z Th K 56, 1959, 316-376.

(23) El amigo de Carlos Barth, Ernesto WOLF ha señalado en una serie de escritos que el pensamiento acerca del señorío real de Cristo no puede conducir a una metafísica del Estado, sino solamente a una moral política para cristianos. Cfr. *Die Königsherrschaft Christi und der Staat* (1958); *Was heisst Königsherrschaft Christi heute?* (1961); *Königsherrschaft Christi und lutherische Zwei-Reiche-Lehre* (1964); *Schöpferische Nachfolge?* (1960).

No la Iglesia eterna, sino la *polis* por Dios construida, que viene del cielo a la tierra, es su promesa y esperanza (Christengemeinde, 7). Por ello se ajustan el Estado terrestre e incompleto y la sociedad humana e incompleta al señorío de Dios que viene. La comunidad cristiana hace visible esta *escatología política*, mientras existe políticamente consciente.

El cristiano confiesa que el mundo ya no está sometido a los poderes demoníacos, sino que se halla en Cristo para su libertad y su paz. De esta fe se sigue por tanto la indivisa corresponsabilidad de los cristianos y de la Iglesia en la configuración de todos los ámbitos de la vida, y asimismo también del Estado, del derecho y de la economía. Puesto que el mundo entero es el ámbito del señorío de Cristo, el cristiano asume su responsabilidad para con él en el seguimiento de Cristo.

Así pues, en la opción dogmática fundamental de Barth, encontramos:

- 1) La *escatología cristológica*: "Jesús es el Vencedor". La fe cristiana vive en la certeza total de la victoria de Cristo.
- 2) La *cristología universal*: *Cristo es el Pantocrator*: "Porque en él fueron creadas todas las cosas, en los cielos y en la tierra, las visibles y las invisibles, los Tronos, las Dominaciones, los Principados, las Potestades: todo fue creado por él y para él" (Col. 1, 16). Las luchas histórico-temporales son en esta perspectiva solamente combates de retaguardia de un enemigo ya vencido.
- 3) La *ética cristocrática* del seguimiento obediente llega a todos los ámbitos de la vida.

¿Pero en qué medida y en qué direcciones debe darse este seguimiento político de Cristo?

4. *Comunidad cristiana y comunidad civil*

Al hablar de dos comunidades diversas, y al lado de una acentuación de la unidad, Barth distingue claramente en el fondo y en los objetivos entre Iglesia y Estado. La *comunidad cristiana* es la Iglesia. Es la comunidad de aquellos hombres de un lugar que en cuanto "cristianos" son especialmente llamados de entre los demás a la confesión de Jesucristo por su conocimiento. La Iglesia se rea-

liza en la "asamblea de los creyentes" (ekklesia). Su vida está determinada interiormente por una *única* fe, un *único* amor y una *única* esperanza; exteriormente por la confesión comunitaria y el anuncio a todos los hombres. La *comunidad civil* es la comunidad de todos los hombres de un lugar que se halla vinculada por un orden colectivo de derecho. El sentido de su colectividad es la seguridad de la libertad exterior relativa a cada uno y de la paz relativa exterior en cuanto protección de su vida por parte de una humanidad provisional.

Es típico el hecho de que Barth caracterice la comunidad civil como comunidad de derecho y no en primer lugar por la práctica de la autoridad. Derecho, no autoridad, es el fundamento del Estado. En la *comunidad civil* están cristianos y no cristianos conjuntamente, limitados sin embargo nacionalmente. En la *comunidad cristiana*, se hallan solamente los creyentes, si bien en ecuménica libertad y extensión. La *comunidad cristiana* se identifica por la conciencia de Dios. En la *comunidad civil* la comprensión de Dios puede no ser un elemento de la ordenación de derecho.

La *comunidad cristiana* reconoce la necesidad de *comunidades civiles diversas* desde su propia esencia. Reconoce la ordenación de derecho y la necesidad de su salvaguarda mediante la fuerza. Ve en esto una disposición divina, una constante de la Providencia divina contra los pecados humanos y un instrumento de la gracia divina (tesis 5 de Barme). La comunidad civil tiene en común con la comunidad cristiana no sólo su origen, sino también su centro. Es ordenación de la gracia divina, en la medida que esta gracia en su referencia al mundo, aún por salvar, significa la paciencia aún existente. Es la señal de que Dios no abandona el mundo a sí mismo, sino que lo protege contra el caos en una paz relativa. Posibilita tiempo al hombre para el anuncio del evangelio y tiempo para la fe. No tiene, por consiguiente, su existencia derivada del reino de Cristo, legítimamente fundamentada y por él influenciada, sino que es, fuera de la Iglesia, aunque sin marginarse al ámbito del señorío de Jesucristo, "un exponente de su Reino" (Bürgergemeinde, 9).

Cuando la comunidad cristiana, según la tesis 5 de Barme, reconoce "en agradecimiento y veneración hacia Dios, el beneficio de este ordenamiento, entonces no puede darse un cristianismo indiferente, apolítico" (Bürgergemeinde, 10).

Pero, ¿cómo debe la comunidad cristiana influir políticamente sobre la comunidad civil? Contra la disolución del cristianismo en movimientos políticos de derechas o de izquierdas, Barth ha man-

tenido con firmeza al respecto: "la Iglesia debe siempre ser Iglesia". Precisamente en tanto que la Iglesia es *Iglesia de Jesucristo* y se concentra en totalidad en ello, influye sobre la comunidad civil. Barth representa la relación de la comunidad cristiana y de la comunidad civil en la imagen de los dos círculos concéntricos.

La *comunidad cristiana* es el *círculo interior del reino de Cristo*. Anuncia el señorío de Cristo y la esperanza en el venidero reino de Dios. Esto no puede hacerlo la comunidad civil, ni aun la más perfecta. Justamente en el cumplimiento de su misión participa la comunidad cristiana en la misión de la comunidad civil, pero de una forma al mismo tiempo indirecta. Mientras aquélla cree en Jesucristo y lo anuncia, cree y anuncia a Aquél que es el Señor de la Iglesia, de la misma forma que también es Señor del mundo. Mientras anuncia el reino de Dios enfrenta su esperanza a todas las concepciones políticas, haciendo valer también su crítica. Esto tiene vigencia en primer lugar para las realidades políticas. Destruirá la *hybris* humana que se esconde en las ideología y señoríos políticos, y hará consciente la provisionalidad escatológica de todos los procesos políticos. Pero resistirá contra toda *resignación*, que se esconde en las acciones políticas, y extenderá su esperanza en la plenitud escatológica en la *polis* de Dios. Sin embargo no puede proponer una doctrina cristiana del Estado y jamás bendecir y justificar religiosamente las situaciones políticas. En tanto que la comunidad cristiana se concentra en el anuncio de Cristo como Señor, mantendrá en movimiento los procesos políticos y en apertura al reino de Dios. La política permanece desde el punto de vista terreno como un proceso incompleto por la liberación y la justicia. Esta situación es difícil de soportar. Quien quiera llevar a plenitud políticamente este proceso, se convertirá en un tirano. Y quien se resigna en este proceso, entrega el mundo al tirano. Me parece que Barth ve la influencia indirecta de la proclamación de Cristo y de la comunidad cristiana sobre la comunidad civil en que las situaciones políticas se mantienen cambiables e incompletos los cambios políticos. La Iglesia no diviniza la política, pero tampoco la demoniza. La lleva *en el vilo* de una permanente mejora y en el vilo de una incomplección histórica. Este es el primer paso. (24).

De este estar en vilo, en el que la comunidad cristiana lleva me-

(24) Así lo indica de una manera especial W. D. MARSCH, *Gerechtigkeit im Tal des Todes*, en: *Theologie zwischen Gestern und Morgen. Interpretationen und Anfragen zum Werk Karl Barths*. München 1968, 167-191.

diante su anuncio y existencia a la comunidad civil, se sigue, pues, el segundo paso. ¿Existen pautas y líneas de opciones cristianas lo suficientemente definitivas en el ámbito político? El Estado no es el reino de Dios. Ni llegará a serlo. Sin embargo se encuentra bajo la promesa del venidero reino de Dios. ¿Cómo ha de entenderse esto?

Barth utiliza para esta tensión entre identidad y diferencia el lenguaje de las *parábolas*. Una *ecuación* entre Estado y reino de Dios no se da. Tampoco una absoluta *desemejanza*. Entre ambas se da la *parábola*: "La justicia del Estado es desde el punto de vista cristiano su existencia en cuanto parábola, en cuanto correspondencia, en cuanto analogado del reino de Dios, creído en la Iglesia y por ella anunciado" (Bürgergemeinde, 20). La política es, por consiguiente, apta para el símil y necesitada de él respecto al reino de Dios.

Barth llama, pues, a la *comunidad civil* el *círculo externo del reino de Dios*. Ahora bien, porque la comunidad cristiana en cuanto círculo interior y la comunidad civil en cuanto círculo exterior tienen su epicentro en Cristo y su meta común en el Reino de Dios, la comunidad cristiana presionará mediante su opción política para que la justicia política corresponda a la justicia de Dios como una parábola y no la contradiga. La doctrina cristiana quiere que el Estado se halle referido al reino de Dios, pero no que se oriente por él. Quiere que la gracia de Dios se refleje también en las acciones externas y provisionales de la comunidad política. ¿Cómo sucederá esto?

Barth indica algunos ejemplos. La comunidad cristiana vive de la *encarnación de Dios*. Por esta razón el Estado y el derecho existen *a causa del hombre*, pero no el hombre a causa del Estado y el derecho. Después que *Dios se ha hecho hombre*, el hombre debe llegar a ser políticamente la *medida de todas las cosas*. Barth se vuelve así contra el Moloch del "nacionalsocialismo" y contra el fetiche del "capitalismo". La comunidad cristiana es testigo de la justificación divina del hombre. Y seguirá políticamente, por tanto, a la premisa fundamental "el derecho precede al poder" y se manifestará frente a la anarquía y a la tiranía.

La comunidad cristiana es testigo del *Hijo del hombre*, que vino a *buscar lo que estaba perdido*. Y se comprometerá por los *perdidos*, los *débiles*, los *pobres* y *amenazados*. Y hallará entre las diversas posibilidades socialistas una elección, de la cual esperará una medida alta en la justicia social.

La comunidad cristiana está llamada a la *libertad de los hijos de*

Dios. Se comprometerá, por tanto, con los derechos del hombre y de la *comunidad*.

“No se opondrá en toda circunstancia a una dictadura práctica, a una limitación parcial y pasajera de las libertades ciudadanas, pero sí en cualquier circunstancia a una dictadura de principio”.

La comunidad cristiana vive de la *luz de la revelación pública de Dios en Cristo*. La necesaria correspondencia política de este contexto consiste en que la comunidad cristiana es el enemigo que rehusa toda *política secreta* y toda *diplomacia secreta*. Allí donde la libertad y la responsabilidad son una misma cosa, allí puede y debe hablarse ante todos los oídos y actuar ante los ojos de todos.

Barth se ha limitado en su escrito conscientemente a *ejemplos* de opciones políticas cristianas, para aclarar su pensamiento fundamental. La política es *apta* para el símil y *necesita de él* para expresar el señorío de Cristo creído en la comunidad cristiana y por ella públicamente anunciado. Esto exige de la Iglesia que “el Estado justo pueda tener en la Iglesia justa su *prototipo* y *ejemplo*. La Iglesia existe, por consiguiente, de una manera ejemplar; es decir, de tal forma que ella mediante su ser (Dasein) y su ser así (Sosein) es también fuente de renovación y fuerza de mantenimiento del Estado” (Büegergemeinde, 36). El anuncio del señorío de Cristo sería en vano, si la Iglesia no comenzase, mediante su vida, su constitución y su gobierno y administración, a testimoniar este señorío de Cristo.

Resumimos de nuevo aquello que debe tenerse en cuenta de cara a la doctrina luterana de los dos reinos:

a) Comunidad cristiana y comunidad civil tienen diversos cometidos en la historia, pero ambas tienen su común fundamento en Cristo el Señor y su común objetivo en el reino de Dios. Por esta razón no es lícito poner de relieve solamente su diferenciación; deben ser buscados símiles y analogías en torno a su común fundamento y para su común orientación según las correspondencias entre ellos.

b) El Estado es considerado no sólo como autoridad coercitiva contra el mal, sino como recipiente externo, terreno y provisional para el bien. No sólo como poder de represión contra el caos y contra el pecado, como en Lutero y los luteranos. Considerado en cuanto comunidad civil y como comunidad de derecho, el Estado contiene las posibilidades positivas de una parábola del reino de Dios.

c) Mientras conforme a la doctrina luterana de los dos reinos se llega solamente en el reino temporal a los principios de la razón, de

conveniencia y de amor al prójimo para la acción política de los cristianos, Barth con la ayuda de su teoría de las parábolas llega a criterios de contenido y a líneas de orientación para la actuación política cristiana. La fe cristiana libera no solamente la razón política en sí misma, como dicen los luteranos. Toma asimismo la razón política mediante su interés en la exigencia de hacer visible la parábola para el reino de Dios en la tierra.

d) La teoría de las parábolas de Barth es puesta en ridículo con frecuencia por su ejemplo de necesario rechazo cristiano de la política secreta y de la diplomacia secreta. "Que esta argumentación es insostenible tanto teológica como políticamente, es absolutamente obvio" (25). Se tiene la impresión de que los ejemplos son traídos arbitrariamente y de que las analogías son desplegadas como un juego. Se echa en cara a Barth no comprender el problema de la "relativa legitimidad propia" del ámbito político. Cuando se lee entero su escrito con exactitud y se pregunta por la interpretación global que subyace, entonces se topa con los elementos fundamentales de un *socialismo democrático* como correspondencia provisional relativamente mejor al reino de Dios y al señorío de Cristo hoy (26). A este contexto pertenece también la exigencia de Barth de una transparencia pública de todos los negocios y decisiones políticas. Se trata de una exigencia democrática fundamental del socialismo.

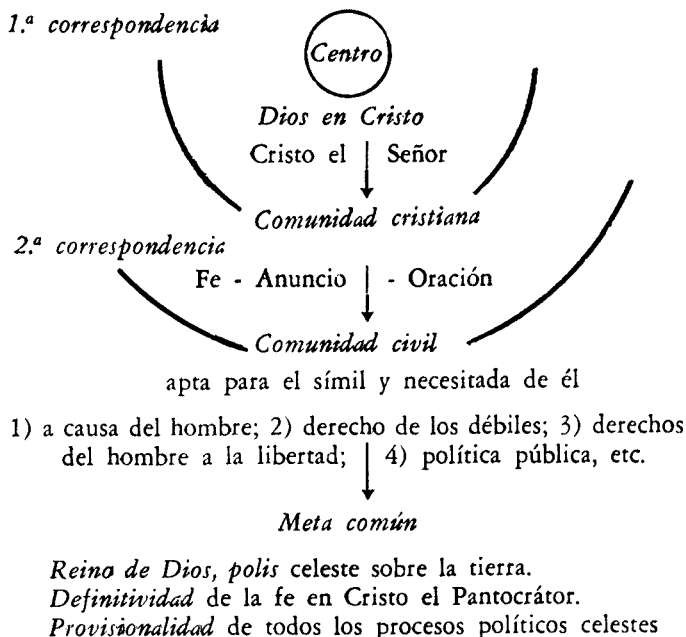
e) Para Barth el socialismo no es el reino de Dios sobre la tierra. *Nunca podrá* serlo. Mas para Barth el socialismo fue y puede ser enteramente en la actualidad y en su provisionalidad la mejor *parábola* política del reino de Dios. La opción política de Barth por el socialismo no se denominó nunca tan sólo: "cristianos por el socialismo", sino siempre además y de forma crítica: "socialismo por Cristo y por el reino de Dios".

5. Valoración y crítica.

a) Intentaremos a continuación dar con toda precisión un esquema de la doctrina del señorío de Cristo en la comunidad cristiana y en la comunidad civil:

(25) Así W. HUBER, *Kirche und Öffentlichkeit*, Stuttgart 1972, 463, según H. THIELICKE, *Theologische Ethik*, II, Tübingen 1968, 714.

(26) Esto ha sido demostrado recientemente por Fr. W. MARQUARDT, *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths*, Mainz 1971, y recogido por H. GOLLWITZER, *Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth*, München 1972.



b) *Los abusos*: es tan sencillo este cuadro, que se presta poco a ser protegido de los abusos. La ordenación previa de la Iglesia de Barth ante el Estado y sociedad puede conducir fácilmente a una tutela clerical. Su exigencia de que haya de tenerse a la comunidad cristiana como prototipo de la comunidad civil, solamente puede ser completada por aquella iglesia que él llama "Iglesia justa". Pero ¿dónde se da esta Iglesia *de facto*? La Iglesia concreta en su constitución feudal, en sus símbolos y ritos anacrónicos y en su lenguaje trasnochado es, en la mayoría de los casos, no tanto *precursor* de la sociedad cuanto *farol de cola* del desarrollo cultural. Ahora bien, si la posibilidad y la fuerza de crear en la vida política parábolas del señorío de Cristo depende de la preeminencia y ejemplaridad de la comunidad cristiana, puede la teoría de Barth de las parábolas ser clericalmente malentendida. ¿Cómo puede la Iglesia católica frente a la política del secreto exigir la transparencia de las acciones y procesos políticos, si su propia Congregación para la Fe no se atiene a los principios fundamentales del derecho actual y ni siquiera informa a los acusados tal como en el caso de H. Küng, lo que equivale

a callar ante lo notorio? ¿Cómo puede una Iglesia Evangélica en Alemania comprometerse por la democracia en la vida pública, si rechaza la democratización de su propia constitución? Naturalmente Barth conocía la situación de las iglesias. Y la acusó también al final de su escrito. Por esta crítica debiera haber comenzado, si no quería llegar a ser teológicamente ingenuo.

c) *Dos problemas críticos de base.*

1) La doctrina del señorío de Cristo sobre la comunidad cristiana y la comunidad civil se funda en la escatología cristológica del Pantocrátor. Esta cristología está primera y vigorosamente proclamada en los signos cristianos primitivos y recogida en las cartas a Efesios y Colosenses. Estos himnos anuncian en realidad el dominio de Cristo que la ha irrumpido y el sometimiento ya ejecutado de los poderes cósmicos y políticos. Los cristianos participan ya en el júbilo doxológico del señorío universal de Cristo. Ellos han resucitado con Cristo, participan de la gloria de su resurrección y dominan con él. Pero esto es en opinión de Ernesto Käsemann una manifestación entusiástica de la piedad comunitaria, que olvida al Crucificado y abandona la realidad de la tierra (27). Pablo luchó contra este entusiasmo y enseñó siempre que el señorío de Cristo es siempre el señorío del Crucificado. Los cristianos tienen en el presente parte en la cruz, todavía no inmediatamente en el señorío de la resurrección. En realidad raramente habla Barth de un "señorío real de Cristo". Se limita a un discurso sobre el "*dominio* de Cristo". Sin embargo se debe hacer constar contra el discurso de sus discípulos, y en parte contra él mismo, que el *señorío de Cristo* es el *dominio del Crucificado*, que no gobierna mediante la hegemonía de un rey sino mediante su debilidad y sufrimiento vicario en la cruz. Sin la viva *memoria crucis et passionis Christi*, la doctrina del señorío se torna triunfalista. Cristo no es un *superrey* y ningún *superestrella*, sino el impotente, crucificado Hijo del hombre, cuya "fuerza se muestra poderosa en la flaqueza" (2 Cor. 12,9) (28).

Con el recuerdo del crucificado se encuentra vinculado el que Pablo tampoco añade el título de *Jesús Cosmocrátor* y la expresión de que todos los reinos y poderes de este mundo han sido sometidos

(27) E. KASEMANN, l. cit. en nota 22.

(28) Cfr. al respecto J. MOLTMANN, *Der Gekreuzigte Gott*, München 1972.

a Cristo desae el perfecto de los himnos al futuro de su esperanza. Según 1 Cor. 15,28 Dios *someterá* todo a su Cristo, y entonces *entregará* el Hijo el Reino al Padre. Que Cristo es el Señor significa para Pablo que “él debe dominar *hasta que* coloque a todos sus enemigos bajo sus pies”. Sólo entonces, cuando el dominio del crucificado *llegue a ser* el señorío de Dios, entonces serán vencidos todos los dominios terrenos, potestades y potencias juntamente con la muerte.

Lo que ha *acontecido ya*, pues, en la cruz y resurrección para Barth, para Pablo no ha acontecido aún. Lo que para Barth es *certeza de la victoria* de los cristianos, es para Pablo *certeza de esperanza*. Lo que para Barth es perfecto, para Pablo es futuro.

2. La doctrina de Barth acerca del señorío ya presente de Cristo sobre los Principados, Potestades y Poderes conduce a la siguiente ambivalencia: o todos los poderes —y también los Estados—, lo sepan ellos o no, sirven ya a Cristo el Pantocrátor, o el Pantocrátor domina ya sobre toda la cristiandad en todos los ámbitos estatales de este mundo. En *Rechtfertigung und Recht* dice Barth: “El anuncio de la justificación en cuanto proclamación del reino de Dios funda aquí y ahora el verdadero derecho y el verdadero Estado” (*Rechtfertigung und Recht*, 25). Esto conduce a una metafísica del Estado cristianamente fundamentada. En *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, por el contrario, dice: “La comunidad cristiana no está en situación de poder elaborar una doctrina en cuanto doctrina cristiana de un Estado justo” (*Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 12 y ss.). Si se diera, en virtud del señorío temporal de Cristo, una doctrina cristiana del Estado, entonces sería difícil ver con 1 Cor. 15, 26 la plenificación del dominio de Cristo en el *aniquilamiento* de todo dominio, potestad y potencia (29). La discusión que de Barth siguió en Alemania se separa enteramente de una fundamentación teológica del Estado. El dominio de Cristo se extiende, según nuestra experiencia, hasta allí donde los hombres le prestan obediencia. De su dominio se dejan entrever directrices para las opciones políticas de los cristianos en la vida política, pero no una metafísica del Estado universalmente válida. Una ética cristocrática puede solamente ser una ética del seguimiento. Esta es una ética para cristianos en la política, pero no una ética cristiana para el Estado.

(29) *Ibidem* “*Trinität und Eschatologie*”, p. 243 y ss.

III. TEOLOGIA POLITICA DE LA ESPERANZA

1. *¿Qué es y qué quiere la "teología política"?*

La doctrina luterana de los dos reinos surgió de la Reforma. Esta Reforma aconteció hace cuatrocientos años en virtud de un nuevo descubrimiento del evangelio y afectó al *Corpus Christianum* medieval. Tuvo consecuencias directas para la relación de la Iglesia con las instituciones seculares y para la vida de los cristianos en ambas.

La nueva doctrina del señorío real de Cristo surgió de la resistencia de la *Iglesia confesante*. Esta resistencia vivió de la fuerza del evangelio y se refirió al moderno Estado secularizado y a una ideología estatal totalitaria anticristiana. La *Iglesia confesante* se vio llevada empero, por la restauración de viejas relaciones, a nuevas acciones en la Alemania de la posguerra. En lugar de una "Iglesia libre en un Estado libre" surgió una camaradería institucionalizada entre la Iglesia y el Estado, que fue asegurada con tratados eclesiásticos y concordatos. La idea romántica del "Occidente cristiano" abarcó a la Iglesia, al Estado, a las escuelas y a la sociedad. Esta utopía fue atractiva en la República Federal desde 1945 hasta el comienzo de los años sesenta, porque muchos hombres aspiraban al orden y a la seguridad desde el caos que acababan de experimentar.

El nuevo concepto de una "teología política" ha surgido de una profunda, teológica y práctica insatisfacción con esta restauración de antiguas relaciones en Alemania. Más radical que Lutero y Barth comienza con la crítica y nueva configuración de las funciones sociales y políticas de la Iglesia bajo las condiciones de los nuevos tiempos. En Alemania este concepto representa además el primer intento de una teología referida a la sociedad, participado en igual medida por teólogos católicos y evangélicos. La "teología política" tiene por esta razón un carácter supra confesional y es de tal manera ecuménica que ambas iglesias se hallan ante el mismo problema de la creciente irrelevancia de sus doctrinas para la vida moderna, y no en-

cuentran en sus diversas tradiciones clave alguna para la solución de este problema (30).

La exigencia de una teología crítico-política para la Iglesia y para la vida cristiana, tiene dos fundamentos:

1.º El *proceso de secularización* no ha experimentado una aclaración teológica suficiente. La "teología política" ha tomado desde este proceso la *crítica marxista de la religión* (31). Como bien es sabido, ésta no es una crítica sustancial al contenido de la doctrina cristiana y de la fe religiosa, sino una *crítica funcional* al papel social y psíquico desempeñado por la religión y por la Iglesia. No se pregunta ya si una doctrina es verdadera o falsa, sino que se somete a prueba desde la praxis si actúa como opresión o liberación del hombre, si enajena o humaniza. Con lo cual la praxis se convierte en criterio de verdad. No sólo es esto así para Marx, sino que desde Kant hasta Sartre es un rasgo esencial del espíritu moderno, que tiene para con la realidad una relación no ya contemplativa, sino eminentemente operativa. Una teóloga que así se arriesga, debe, por esta razón, reflejar críticamente, adjunta a su contenido, su función práctica. A una Iglesia que se empeña de tal forma, no le está permitido preguntar en abstracto por la relación que se establece entre "Iglesia y política", sino que debe comenzar con el operar consciente y crítico de su propia existencia política y de sus funciones sociales concretas. La "teología política" no es una nueva dogmática; pretende despertar en el marco de la teología fundamental la conciencia política de cada teología cristiana. Hay una teología que se hace consciente de su propia función política. Hay también una teología ingenua y políticamente inconsciente. No existe una teología apolítica, ni en la tierra ni en el cielo. Hay iglesias que se resisten a reconocer el entorno político (Sitz im Leben) de la sociedad en la que se encuentran inmersas. Lo ocultan y afirman en consecuencia que ellas son políticamente "neutrales", lo que no son en

(30) Cfr. J. B. METZ, *Teología del mundo*, Salamanca 1970; J. MOLT-MANN, *Crítica teológica de la religión política*, en J. B. METZ, J. MOLT-MANN, W. OELMÜLLER, *Ilustración y teoría teológica*, Salamanca 1973; J. M. LOCHMAN, *Perspektiven politischer Theologie*, Zürich 1971; D. SOELLE, *Teología política. Confrontación con Rudolf Bultmann*, Salamanca 1972; A. GONZALEZ MONTES, *Reflexión teológica y razón política. Un análisis histórico-teológico de la hermenéutica política de la fe*, en *Diálogo Ecueménico* 30 (1973) 119-153; *I primi cristiani, la politica e lo stato*, en *Vita e pensiero* (nuova serie) (nov.-dic. 1972).

(31) Cfr. Fr. OUDENRIJN, *Kritische Theologie als Kritik der Theologie*, Mainz 1972.

manera alguna *de facto*. Hay grupos cristianos que en cuanto tales existen políticamente conscientes. Pero no se da una Iglesia apolítica, ni en la historia ni en el reino de Dios. La "teología política" no quiere hacer de las cuestiones políticas temas centrales de la teología; quiere por el contrario ser cristiana incluso en sus funciones políticas externas. No quiere politizar las iglesias, sino cristianizar la política eclesial y el compromiso político de los cristianos. Por ello asume la crítica funcional de la religión de los nuevos tiempos tratando de verter la ortodoxia en la ortopraxia.

2.º La historia de los tiempos modernos no llega a ser comprendida si se la considera tan sólo teológicamente negativa y si se habla tan sólo de la moderna emancipación de la tradición, de la secularización de lo sagrado, de la apostasía del mundo de Dios y de la Iglesia. La conciencia moderna critica el pasado y la tradición del origen ,porque se halla orientada hacia el futuro y los hombres se organizan para el fin de la historia. Toda crítica a la realidad del pasado acontece en nombre de las posibilidades actuales del futuro (32). Toda crítica de la realidad pasada acaece en nombre de la posibilidad presente del futuro. Toda crítica a la tradición y a la institución persigue la libertad para lo nuevo. De ahí que Kant colocase el primero la pregunta moderna a la religión: "¿Qué puedo esperar?" Con él la experiencia de la trascendencia experimenta un corrimiento de la metafísica a la escatología. Después del primado de la *Charitas* en la teología e Iglesia medievales, y después del primado de la *fe* en la teología e Iglesia de la Reforma, el tiempo moderno desarrolla el primado de la *esperanza*. Por esto no es ya experimentada la inmanencia como tierra pasajera bajo un cielo inmutable, sino comprendida como proceso abierto y como historia del futuro. Teología e Iglesia han ignorado a lo largo de los últimos 150 años el primado del futuro y la moderna lucha por una verdadera esperanza. Porque ambas la encontraban en la crítica de la Iglesia y en la revolución social, se sintieron impulsadas a la defensiva y se aliaron con los poderes antirrevolucionarios y las ideologías conservadoras. Vieron el futuro de los tiempos nuevos sólo como imagen del Anticristo y su esperanza sólo como el espíritu de la blasfemia. Tan sólo en la más temprana edad hemos comprendido nosotros que la situación de los tiempos contemporáneos exige "dar razón de la esperanza que hay en nosotros" (1 Pe. 3, 15). Este dar razón no puede hacerse por más tiempo con el pequeño tratado *De virtutibus*, en el

(32) J. B. METZ, *Teología del mundo*, p. 113 ss.

que tradicionalmente apenas si se ha tratado la esperanza, sino solamente por medio de una nueva orientación escatológica de toda la teología cristiana, con lo cual puede ésta responsabilizarse de la historia bíblica de la promesa en la moderna historia del futuro. Por esto la nueva "teología política" ha declarado a la *escatología*, tratada en otro tiempo apócrifamente, base y medio de la teología cristiana. Ha entendido a la teología cristiana como teología mesiánica. La "teología política" hunde sus raíces en la "teología de la esperanza" (33).

2. *La opción dogmática fundamental: cristología escatológica.*

Cuando se habla de *cristología*, suena específicamente a "cristiano", pero en realidad no lo es todavía. La doctrina sobre *Cristo* es la doctrina sobre el Mesías Ungido, el Liberador y el Salvador. Cristología no es sino *mesianología*. Existe una mesianología judía e islámica. Y hay una mesianología en cada doctrina de salvación y en cada ideología de liberación. La época contemporánea ha desarrollado el *mesianismo político*: el nacionalismo ha declarado a la nación como Mesías. El fascismo italiano habló del *Duce* de los últimos tiempos, el nacionalsocialismo alemán veneró al *Führer* del *Tercer Reich*. Saint-Simon reconoció a la máquina como Mesías, porque ella nos liberaría del esfuerzo y del trabajo. En el primer marxismo el proletariado, que se libera a sí mismo, llegó a ser el salvado salvador del mundo. Por todas partes donde en la época contemporánea fue reconocido el primado del futuro, y los hombres se organizaron para la historia final, surgieron formas de mesianismo político y revolucionario-social. La cristología es mesianología, de forma que sitúa lo genuinamente cristiano no en la orientación del futuro ni en la liberación actual de la miseria, sino en la determinación del sujeto. ¿Quién es el Cristo? ¿Quién es el Mesías? La cristología cristiana cree que el Cristo no es una Nación, un *Führer*, el Pueblo o el Espíritu, sino *Jesús de Nazaret*, crucificado bajo Poncio Pilato, resucitado por Dios, que ha de venir a juzgar a vivos y muertos. No es la cristología lo específicamente cristiano, sino Jesús.

(33) J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, Salamanca 1972. A este respecto J. B. METZ, ob. cit., p. 150: "Por tanto, toda teología escatológica ha de convertirse en teología política en cuanto teología crítica (teología crítica de la sociedad)".

Pero si la teología cristiana quiere entender a Jesús como verdadero Cristo, deberá comprenderle a él y a su historia de forma cristológica. La teología cristiana debe leer la historia de Jesucristo en el contexto de la historia de la promesa veterotestamentaria, para comprender su conflicto con la Ley y su cumplimiento de la promesa veterotestamentaria. Debe interpretar su muerte y su resurrección de entre los muertos a la luz de la escatología del Dios que viene, para comprenderle como el liberador del mundo enviado por Dios. A Jesús se le entiende primeramente de forma histórica, cuando se lee su historia a la luz de la esperanza actualizada del Antiguo Testamento y de la esperanza despertada para el futuro de Dios. Pero entonces se entiende a Jesús como al Cristo de Dios (34).

La pregunta sobre Cristo de los judíos de entonces y de la época actual, reza así: "¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?" "El que viene" es aquí una cifra del liberador mesiánico y al mismo tiempo una cifra de Dios mismo. La respuesta de Jesús a esta pregunta de Juan el Bautista, como bien es sabido, reza: "Decid a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia a los pobres la Buena Nueva. ¡Y dichoso aquél que no se escandalice de mí!" (Mt. 11, 2-6). Análogamente sintetiza Lucas el envío de Jesús: "El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Nueva, a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor" (Lc. 4, 18-19).

La pregunta general por el futuro de la salvación se concentra aquí en la pregunta por "el que viene", que conducirá de la enfermedad a la sanación, y de la opresión a la libertad. Mediante el anuncio de su evangelio a los pobres y por sus milagros liberadores a los enfermos, Jesús se muestra como "el que viene". Y es creído y confesado como tal por los hombres que escuchan su mensaje de liberación y experimentan por él una real liberación, de tal modo que de él debe esperarse el futuro total de la salvación y el Reino de la libertad. Jesús es experimentado y creído como el Cristo de Dios, en cuanto que él lleva este futuro divino en la miseria del presente. Donde los pobres escuchan por él el evangelio, donde los ciegos ven por él, donde los cojos andan y los oprimidos alcanzan

(34) Para una cristología escatológica cfr. J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott*, München 1973, 78 y ss.

por él la libertad, allí se manifiesta él como el Cristo, porque él actualiza su verdadero futuro.

El mensaje y la obra de Jesús pueden, por tanto, resumirse en el concepto *anticipación escatológica*: por él y a su manera "está cerca el Reino de Dios", de forma que ya en la actualidad se pueden experimentar sus acciones saludables y salvadoras. Podemos, por tanto, resumir los títulos de soberanía que el Nuevo Testamento aplica a Cristo diciendo: *Jesús Anticipador de Dios* (35). Pero si Jesús es el Anticipador de Dios, entonces él debe llegar a ser al mismo tiempo inevitablemente *signo de contradicción* contra los poderes que a Dios contradicen y contra las leyes de un mundo cerrado al futuro. Porque él anunció a los pobres el reino de Dios, entró en conflicto con los ricos. Y porque él otorgó a los pecadores la gracia de Dios, entró en contradicción con la ley de los piadosos, de los fariseos y de los zelotas. Porque él reveló el señorío de Dios a los humillados y a los oprimidos, Pilato lo crucificó en nombre del Dios-César romano. Una anticipación escatológica produce una contradicción histórica. De otra forma la sanación no puede penetrar en un estado de enfermedad ni la liberación en un mundo de opresión.

Si se lee la historia de Cristo a la luz de su resurrección y del Dios que viene, lo veremos aún con mayor claridad. Dios lo ha resucitado *de entre los muertos*, es decir, la resurrección universal de los muertos ha comenzado ya en él. El tiempo final ha irrumpido. Mientras los hombres reconocen y creen en el Cristo resucitado, se congregan como pueblo de Dios de los últimos tiempos para el reino de Dios que viene. La resurrección de Jesús de entre los muertos debe ser comprendida como anticipación escatológica del proceso de resurrección de los últimos tiempos y como comienzo real de la nueva creación final del mundo. Por esta razón el resucitado es llamado en el Nuevo Testamento el "Primogénito de los muertos" y el "Señor de la vida".

La ambigua e indeterminada espera de la resurrección de los muertos se convierte por la Pascua en una esperanza cierta e inequívoca. Desde la expectativa surge la pasión práctica de renovar en la actualidad la vida en el espíritu de la resurrección y de no

(35) Cfr. al respecto W. PANNENBERG, *Fundamentos de Cristología*, Salamanca 1974. Con todo PANNENBERG al subrayar el carácter de anticipación del mensaje y de la resurrección de Jesús de los muertos ha desatendido el carácter de oposición de ese mensaje y la cruz de Cristo. De ello se sigue su tendencia a una Cristología no dialéctica.

abandonarse más al sistema de este mundo. Ciertamente esta anticipación de Pascua se refiere a la *contradicción*, es decir, a la cruz de Cristo y a la cruz que los cristianos han de sobrellevar. ¿A *quién* ha resucitado Dios de entre los muertos? Al condenado por blasfemo, al crucificado por revoltoso, al Jesús abandonado. El futuro de Dios y de la salvación no es de este modo para nosotros de ninguna otra forma reconocible ni realizable que en el pobre, el repudiado y crucificado Jesús. Pero esto significa: por su pasión, libera él a los que sufren; por su impotencia vence él con poder al mundo; por su abandono por parte de Dios, hace presente a Dios a los abandonados; por su muerte posibilita la salvación a los condenados a muerte. El dominio de Cristo no es señorío "real" alguno (Barth) a la manera de un rey, sino el dominio del Crucificado. El dominio de Cristo no es un "puro dominio religioso" (Küng), separado del mundo (36), sino el dominio de la misma persona del crucificado en medio de este mundo. El domina mediante el servicio, salva sufriendo y libera mediante su muerte vicaria. La unidad del resucitado y del crucificado no se puede comprender ni con una doctrina de los dos reinos ni con una doctrina del señorío real de Cristo, sino sólo mediante una cristología escatológica.

Y con esto hemos llegado ya a la crítica de Lutero y Barth.

a) *Lutero* había referido su teología de la cruz crítica y liberadoramente a la Iglesia y a los creyentes. Las consecuencias sociales y políticas las abandonó a Karlstadt, Müntzer y otros, que fueron discutidos y rechazados "con pasión". Esto ha llevado al protestantismo a interpretar el dominio del Crucificado únicamente por la fe que justifica. La "teología política" parte para decirlo con J. B. Metz, de que la cruz de Cristo no se halla en el *privatissimum* del reducto personal-individual ni se halla en el ámbito de lo sacro, sino "fuera", como dice la carta a los Hebreos, delante de las puertas de la ciudad (37). La salvación, que la fe comprende en la esperanza, es por tanto no algo tan sólo privado sino público; no algo puramente espiritual, sino igualmente corporal; no sólo puramente religioso, sino también político. No se puede repartir en dos reinos, sino que se debe reconocer la figura de la cruz de este Salvador y de su salvación.

(36) Hans KÜNG, *La Iglesia*, Barcelona 1968, p. 64: El "reinado de Dios" no es para Jesús... una teocracia terrena y nacional, político-religiosa. Es más bien un *reino o soberanía puramente religiosa*.

(37) J. B. METZ, o.c. p. 147.

b) *Barth* cayó con su doctrina del Cristo Pantocrator en el entusiasmo. La figura de la cruz devora el dominio de Cristo en este mundo, pero no la esperanza, sino que se mantiene abierta. "Mas al presente no vemos todavía que le esté sometido todo", dice la Carta a los Hebreos (2, 8). Ernesto Käsemann ha denominado este "todavía no" de Pablo como la "reserva escatológica" (38). El Crucificado es ya el Señor, pero aún se halla en camino hacia el dominio de todas las cosas. El atrae en su camino al Padre a los creyentes. Esta definitiva provisionalidad es la forma histórica del dominio del Crucificado. La *theologia crucis* es una *theologia viatorum*, y viceversa, la *theologia viatorum* es una *theologia crucis*. Por esta razón, la esperanza cristiana conduce a la impugnación, a la contradicción y al sufrimiento, y llega en esta lucha a la certeza de la victoria, sin prescindir de ella ni tampoco huyendo de ella. Así, pues, "una teología escatológica debe convertirse en teología política en tanto que teología crítico-social" (Metz).

3. *Hermenéutica política.*

Bajo hermenéutica se entiende el arte de la interpretación de un escrito. Cada *interpretación* tiene su parte de historia y su parte de profecía. Comprende una explicación histórica y una aplicación profética. Debe entenderse histórico-críticamente qué han significado palabras, proposiciones, leyendas y símbolos en su tiempo. Proféticamente debe entenderse qué significan en el hoy de nuestro tiempo. Hermenéutica es el arte de traducir el pasado al presente. Pero ¿por qué debe ser actualizado lo pasado? ¿Dónde se sitúa el interés que dirige tal conocimiento? Por su carácter de pretérito debe el pasado no ser actualizado. Para dar al presente una base firme de tradición, no debe ser tampoco repetido. Sólo si en el pasado se esconde algo que se proyecta al futuro, cobra sentido su recuerdo. Lo incompleto, lo referido al futuro y lo iniciado el pasado, se proyecta al presente porque busca su perfección y acabamiento.

a) La *hermenéutica escatológica* se vuelve hacia los testimonios del pasado, porque busca el futuro en el pasado (39). Es espe-

(38) E. KAESEMANN, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, Göttingen 1964, 105: "Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik".

(39) J. MOLTSMANN, *Historia de la existencia e historia del mundo. Hacia una hermenéutica política del evangelio*, en *Esperanza y planificación del futuro*, Salamanca 1971, p. 215-244; W. PANNENBERG, *Herme-*

ranza en forma de recuerdo. La hermenéutica cristiana lee por esto la Biblia como testimonio de una historia de promesas de Dios y de esperanzas de los hombres. El interés que la dirige es el interés en el poder del futuro. Así, pues, porque la historia de las promesas de Dios de las que habla la Biblia en su meollo, libera siempre de nuevo a los hombres de su cárcel interna y externa —Israel de Egipto, Jesús de la muerte y la Iglesia de las naciones—, por ello el recuerdo de esta historia es para cada presente tan peligroso como liberador; peligroso para los poderosos; liberador para los impotentes. Si se vuelve desde el presente a esta historia se aprende al mismo tiempo a proyectarse sobre el propio presente. Pero con esto nos hallamos ya ante el aspecto profético de la hermenéutica.

Lo pasado se hace presente, para anunciar lo futuro (Agustín). Carlos Löwith ha llamado al historiador un profeta vuelto hacia el pasado. Se puede completar denominando al profeta un historiador vuelto hacia el futuro. Si el *historiador* descubre la esperanza en forma de recuerdo, el *profeta* bosqueja el recuerdo en forma de esperanza. Pues aquel poder del futuro, que en la historia bíblica de las promesas es anticipado, se extiende hasta el presente y sus virtualidades. Alcanzarlo en la esperanza, se llama llegar a ser libre. Entonces entenderemos la historia en su totalidad como el *elemento del futuro*. Lo que llamamos pasado, son las anticipaciones adelantadas del futuro. Y si a este futuro orientamos el presente, se convertirá en un nuevo frente de este futuro. La historia ya no es más una historia de muerte e inconsistente, sino la historia del futuro y de la libertad. Cuando hablamos de una forma tan absoluta y dominante del “futuro”, que determina toda la historia e incluso no pasa, entonces Dios es interpretado como el *poder del futuro*. El poder de su futuro actúa sobre los hombres de forma que son liberados de la fuerza de la repetición del pasado y de los lazos de lo presente. Hablar de la historia de este futuro significa, por tanto, hablar de la historia de la liberación humana. Estas son las ideas fundamentales de una hermenéutica de la historia escatológicamente orientada, tal y como obedece a la animación que de ella venimos haciendo E. Bloch, W. Pannenberg y yo.

b) La *hermenéutica política* se liga a ella. La anterior hermenéutica permaneció por lo común en un *sólo* plano: de escrito a

neutik und Universalgeschichte, en *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 91-122. Además J. MOLTMANN, *La categoría “novum” en la teología cristiana*, en *Esperanza...*, p. 287-311; W. PANNENBERG, *Der Gott der Hoffnung*, en *Ernst Bloch zu ehren*, Frankfurt 1965, 209 y ss.

escrito, de comprensión a comprensión, de fe a fe. Pero si se trata de una *historia de las promesas*, entonces el camino va de la traducción de la promesa al cumplimiento. Y si se trata de una *historia de esperanza*, entonces el camino va de la interpretación de la esperanza a la realización. Y si se trata de un recuerdo de liberación, entonces el camino va de la opresión a la libertad. Es decir, la hermenéutica se mantiene no sólo en el plano histórico-espiritual o teológico, sino que quiere conducir de la esperanza experimentada en intelectualmente a una nueva praxis de esperanza. La hermenéutica política de la promesa sigue con esto, a su manera, la tesis de Carlos Marx: "Los filósofos sólo han interpretado el mundo de diversas maneras, ahora toca transformarlo".

La promesa recordada impulsa a la liberación de los hombres y a la humanización de sus relaciones, pero de esta forma tiene vigencia también la *inversión de la tesis de Carlos Marx: se llega a interpretar de nuevo críticamente los cambios*. El camino de la hermenéutica política no puede llevar unilateralmente de la reflexión a la acción. La acción llegaría entonces a ser ciega. La hermenéutica debe unir dialécticamente reflexión y acción y conducir a la reflexión en la acción lo mismo que a la acción en la reflexión. El método hermenéutico, que con esto introducimos, se denomina en la discusión ecuménica: *método de acción-reflexión* (action - reflexion method). La esperanza cristiana motiva a los que esperan a una acción liberadora de amor. Pero la praxis histórica de liberación debe, por su parte, ser reflexionada permanentemente a la luz de esta esperanza y ser criticada en sus acciones y consecuencias. Dicho de otra forma: sin una participación personal en el apostolado y sin una cooperación en el reino de Dios, no se comprende la Biblia. Y sin comprender la Biblia, no se puede llegar a una acción mesiánica en el mundo. La hermenéutica política no se hace sobre la mesa de escribir, sino en la acción cristiana. En la acción y sufrimiento políticos se comienza a leer la Biblia con los ojos de los pobres, de los oprimidos y de los que se hacen culpables, y se la entiende. Una tal teología "no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose (...) al don del reino de Dios" (40). Desecha, por tanto, la pura teoría en la teología, así como el accionismo ciego en la ética. Su modelo es una relación teoría-praxis diferenciada, en la cual teoría y praxis se influyen

(40) G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, Salamanca 1972, 40-41.

recíprocamente. Teoría y praxis no pertenecen a dos reinos diferentes. Nunca se corresponden por completo. Tampoco llegan a una unidad en la historia. Se cruzan permanentemente de forma que la teoría debe asumir la praxis y ésta la teoría. En la teoría crítica uno se libera de la antigua praxis y se vierte a una nueva. En la praxis se sigue una nueva teoría que mediante una nueva experiencia vuelve a ser cuestionada.

La hermenéutica política es fundamentalmente una teología para laicos activos, no una teología especial para sacerdotes y pastores, como la mayoría de la teología hasta el presente.

Su sujeto no es la Jerarquía, sino el Pueblo de Dios, que vive en el mundo con el pueblo de los pobres, de los ciegos, de los oprimidos y de los hombres apáticos y grita por su liberación.

4. *Ética escatológica: resistencia y anticipación.*

La ética política, que se deduce de la doctrina luterana de los dos reinos, es una ética señaladamente secular, realista y conservadora. Quiere reconocer los órdenes existentes en el Estado y en la sociedad como órdenes de Dios y practicar en ellos el amor. Su meta es la conservación del mundo frente al caos amenazante, pero no la realización del reino de Dios sobre la tierra.

La ética política, que se deduce de la doctrina de Barth sobre el señorío real de Cristo, busca, por el contrario, entre la estricta separación del mundo y del reino de Dios y su llana identificación las parábolas, referencias y signos al Reino de Dios en la historia.

La ética política que se sigue de la teología política parte de Barth para sobrepasarlo. Las parábolas, imágenes y analogías políticas de Barth son respuestas al acontecimiento de salvación que ha tenido ya cumplimiento en Cristo y al prototipo de la comunidad cristiana. Pero si se parte de la cristología escatológica, que hemos presentado, y se entiende la historia como historia del futuro de Dios, entonces aquellas comparaciones políticas y analogías sociales tienen no sólo un carácter de respuesta vuelto hacia el pasado, sino también un carácter de anticipación dirigido hacia adelante. En tanto que la comunidad intenta corresponder a Cristo en las acciones políticas y sociales, anticipa igualmente el reino de Dios. Estas anticipaciones no son el mismo reino de Dios. Pero son mediaciones reales del reino de Dios en las posibilidades limitadas de la

historia. Son, para decirlo con Pablo, *arrhabón* y *aparché* del reino en la historia. Así queda fundamentada esta ética cristológicamente fundada y orientada de forma escatológica. Este mundo no es una sala de espera del reino de Dios. Ni tampoco el reino de Dios mismo. Pero es el campo de batalla y el solar de construcción del reino que viene del mismo Dios a la tierra. Se puede vivir en la actualidad por la nueva obediencia y el seguimiento creador en el espíritu de este Reino. Pero mientras los muertos permanezcan muertos y nosotros no podamos procurarles justicia alguna, el amor permanece aquí fragmentario.

Y debemos aún hacer alusión aquí a algo más: la ética paulina es, como la ética de toda la primitiva cristiandad, parénesis del Bautismo y de la Cena. Es además una *ética sacramental*. Le preceden constitutivamente el acontecimiento de la llamada del Bautismo en la fe y el acontecimiento comunitario de la Eucaristía. Cuando Carlos BARTH habla en la ética de parábolas, signos y analogías del Reino de Dios, se trata de un lenguaje sacramental. Su ética corresponde a su doctrina del Bautismo. Pues la mediación del Reino futuro en el interior de la historia se efectúa cristianamente en los sacramentos. Iglesia, Anuncio y Eucaristía no son el mismo reino de Dios, pero lo hacen presente de forma sacramental. Por este motivo, actualiza también la ética cristiana el futuro del Reino de forma equivalente. Así entendida, no basta sin embargo ver en las acciones liberadoras y sanadoras aquí solamente una parábola, un mero signo, ni una mera referencia a la libertad y salvación de allá. Se deben continuar los pasos y descubrir lo incondicionado *en* lo condicionado, lo último *en* lo penúltimo y lo escatológico *en* lo ético, así como se creen hechos presentes la Sangre y el Cuerpo de Cristo *en* el pan y en el vino de la Eucaristía. La historia real se convierte entonces en sacramento de la ética cristiana. La ética cristiana celebra y realiza el presente de Dios en la historia (41).

TOMAS de Aquino había dicho que si el sacramento es un *signum commemorativum passionis et mortis Christi*, es también un *signum prognosticon* de la gloria futura, y en la conjunción de ambas perspectivas el sacramento es un *signum gratiae* del presente. Análogamente la ética cristiana actualiza el recuerdo de la pasión de Cristo y la esperanza en su Reino y demuestra en la unidad del recuerdo y la esperanza la liberación presente.

(41) He desarrollado con más exactitud cuanto aquí señalo en *Der gekreuzigte Gott*, cap. VIII: *Wege zur politischen Befreiung des Menschen*, 293 y ss.

El hombre no es una esencia unidimensional. Vive y actúa siempre en varias dimensiones al mismo tiempo diversas. Por esta razón, la acción mesiánico-cristiana no puede tampoco adelantarse unidimensionalmente, sino que debe desplegar un proceso vinculado a la salvación en las diversas dimensiones del hombre. Distinguiamos aquí aquellas dimensiones que no se dejan reducir unas a otras. La acción mesiánica acontece hoy, pues:

1. en la lucha por una *justicia económica* contra la explotación del hombre por el hombre,
2. en la lucha por los derechos del hombre y la libertad contra la opresión *política* del hombre por el hombre,
3. en la lucha por una solidaridad humana contra la enajenación cultural del hombre por el hombre.
4. en la lucha por la paz *ecológica* con la Naturaleza contra la destrucción *industrial* de la Naturaleza por el hombre.
5. en la lucha por el sentido de la vida contra la apatía en la vida *personal*.

Estas dimensiones dependen recíprocamente unas de otras de forma que no puede darse justicia económica alguna sin libertad política, ni perfeccionamiento alguno de las condiciones socio-económicas sin eliminar la enajenación cultural y sin una conversión personal de la apatía a la esperanza del amor. Quien aquí no comprende la salvación en un sentido literalmente "católico" y aspira a anticipaciones que pretenden abarcarlo todo, no entiende la salvación del todo.

La ética mesiánico-cristiana celebra y realiza el presente de Dios en la historia. Quiere practicar lo incondicional *en* lo condicional y lo último *en* lo penúltimo. En la dimensión económica se encuentra Dios presente en el pan y como pan, en la curación y como salud. En la dimensión política Dios se halla presente como dignidad humana y libertad. En la dimensión cultural Dios está presente en el espíritu de solidaridad y como fraternidad; en el ámbito ecológico como paz y en paz con la naturaleza; y en el personal experimentamos su presencia en el espíritu de la fe y de la certeza. Cada forma de su presencia es oculta y sacramental. La presencia de Dios sale al encuentro del hombre en la forma concreta de su liberación del hambre, de la opresión, de la alienación y de la enemistad. Pero estas formas se trascienden a sí mismas a una presencia

mayor, y finalmente a aquella presencia, en la que Dios "llegue a ser todo en todas las cosas". De esta encarnación histórica de Dios vale decir: "*Deus semper major*". Las presencias reales de Dios como pan, libertad, comunidad, paz y certeza tienen, pues, un carácter de presencia explosiva. Actuar éticamente en sentido cristiano es participar en esta historia de Dios, participar en nuestra historia, integrarse en el abarcante proceso de liberación del mundo y descubrir su propia llamada y aptitud en él. La ética cristiana tenía hasta ahora con demasiada frecuencia a Dios solamente en la espalda y tan sólo un mundo enemigo ante sí. Una ética escatológica hace de los hombres cooperadores del reino de Dios. Y supone al lado de todo esto que el reino de Dios está ya ahí en forma concreta, aunque oculta; tiene su propia historia de padecimiento y hace su propia historia de salvación. La ética escatológica integra por esta razón a los hombres, que actúan y sufren en la historia de Dios con y en este mundo, y es completada por ellos mismos con la esperanza de una plenificación de la historia de Dios en el mundo por Dios mismo. Mediante la resistencia contra el mal y la muerte y por las anticipaciones concretas de la justicia y de la vida sigue ella al dominio de Jesucristo, el Liberador crucificado.

La ética escatológica hace de la vida de cada día fiesta del dominio de Dios, como Jesús lo hizo. Y con esto convierte la fiesta mesiánica en vida cotidiana. No busca más que una celebración litúrgica ética en la cotidianidad del mundo (42).

[Traducción: Adolfo GONZALEZ MONTES. Traducción revisada por Juan José HERNANDEZ ALONSO y Miguel M.^a GARIJO GUEMBE]

Jürgen MOLTSMANN
Facultad Protestante de Teología.
Universidad de Tubinga

(42) Cfr. para una relación entre fiesta y liberación, ética y estética J. MOLTSMANN, *La fiesta liberadora*, en *Concilium* n. 92 (1974) p. 237-48.