

## SIGLAS DE REVISTAS, DICCIONARIOS Y EDICIONES MAS UTILIZADAS

EKL	<i>Evangelisches Kirchenlexikon</i> (1955 ss.).
EvKm	<i>Evangelische Kommentare.</i>
EvTh	<i>Evangelische Theologie.</i>
KidZ	<i>Kirche in der Zeit.</i>
KuD	<i>Kerygma und Dogma.</i>
LM	<i>Lutherische Monatshefte.</i>
LML	<i>Luthers Monatsliteratur.</i>
LuJ	<i>Lutherischen Jahrbuch.</i>
LR	<i>Lutherische Rundschau.</i>
NZM	<i>Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft.</i>
RHPHR	<i>Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses.</i>
RSR	<i>Revue de Sciences Religieuses.</i>
ThLZ	<i>Theologische Literaturzeitung.</i>
WA	<i>Weimarer Ausgabe</i> (Weimar 1883 ss.) de las obras de Lutero.
ZEE	<i>Zeitschrift für evangelische Ethik.</i>
ZThK	<i>Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht.</i>
ZEKR	<i>Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte.</i>
ZSaRG	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche.</i>

## GRACIA DE DIOS Y EMPEÑO HUMANO EN LA DOCTRINA LUTERANA DE LOS DOS REINOS

### I.—EL HORIZONTE HERMENEUTICO

- 1) *La doctrina de los dos reinos en el horizonte de la teología política como teología fundamental.*

La moderna teología política, tal y como aparece en el ámbito europeo, busca legitimarse como *teología fundamental*.

De hecho, no se entiende a sí misma de otro forma, sino que se define como *horizonte teológico hermenéutico de una ética política del cambio*. Motivo por el cual teólogos políticos del momento han protestado reiteradamente contra quienes han comprendido la nueva teología política como una parcela sectorial del saber teológico <sup>1</sup>.

Sin entrar a diferenciar aquí que distancia esta concepción europea de la hermenéutica política de la fe iberoamericana o teología de la liberación <sup>2</sup>, digamos ahora que también y de la misma forma, la teología política clásica se entiende a sí misma como teología fundamental. Más adelante daremos razón de lo que aquí decimos. Teólogos políticos europeos y americanos —que se inscriben en un horizonte crítico-teológico idéntico, a pesar de sus diferencias— coinciden en una misma pretensión con los teólogos políticos clásicos. Unos y otros reivindican el carácter teológico fundamental de sus reflexiones. Y una y otra teología política se ha configurado teóricamente como tal teología fundamental. Es algo que se puede constatar sin dificultad en las elaboraciones político-teológicas más significativas de la historia de la teología cristiana. Y tan es así, que esta pretensión teológica fundamental ha alcanzado a hacerse presente —con cotas bien altas de mistificación— en las cosmovisiones de sentido que sustentan muchas de las constituciones políticas de los Estados modernos surgidos de la Ilustración. Presencia que, manipulada por los

1 Una concepción de la nueva teología política como teología fundamental puede encontrarse en la obra más representativa de la teología política dentro del área europea. Cfr. a este propósito Johan Baptist Metz, *Teología del mundo* (Salamanca 1971). Como complemento a la obra de Metz, pueden verse asimismo: Helmut Peukert, ed., *Diskussion zur «politischen Theologie»* (Mainz/München 1969); Marcel Xauflaire, *La «théologie politique»*. *Introduction à la «théologie politique» de J. B. Metz*, t. 1 (Paris 1972) (versión castellana: Salamanca 1974); Adolfo González Montes, *Razón política de la fe cristiana. Un estudio histórico-teológico de la hermenéutica política de la fe* (Salamanca 1976) 23-79.

2 Para una aproximación a la teología política de la liberación, entre los teólogos iberoamericanos: Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente* (Salamanca 1973); Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas* (Salamanca 1972); Rubem A. Alves, *Cristianismo, opio o liberación?* (Salamanca 1973); José Míguez Bonino, *Doing theology in a revolutionary situation* (Philadelphia 1974); Juan Luis Segundo, *De la sociedad a la teología* (Buenos Aires 1970); Instituto Fe y Secularidad, *Fe y cambio social en América latina. Encuentro de El Escorial 1972* (Salamanca 1973); A. González Montes, *Razón política de la fe cristiana*, 131-184.

intereses de la lucha política, ha venido a dar como resultado algo tan execrable como es la «religión política»<sup>3</sup>. Ciertamente, esta manipulación no puede servirnos, sin embargo, para negar la identidad de la teología política clásica como teología fundamental. Pues ésta supone siempre una «teología de la revelación» y una «justificación de Dios», que hacen de ella tal teología fundamental. El problema se plantea cuando se pregunta por su legitimidad como teología cristiana y se busca una comprobación de la misma mediante la detección y expurgación de los elementos ideológicos espúreos.

En este sentido, creemos poder afirmar que la doctrina luterana de *los dos reinos* (*Zwei-Reiche-Lehre*) ha operado sobre la ética política —muy en particular en lo que hace a la ética del Estado— como horizonte teológico hermenéutico con visos de teología fundamental. Y esto, incluso cuando esta doctrina no había sido aún explicitada como tal. Es decir, en cuanto justificación teológica de las éticas luteranas del pasado siglo<sup>4</sup>.

Y pensamos que este carácter de teología fundamental determina todo su posterior desarrollo, una vez superada la crisis teológica que afectó al luteranismo tras el hundimiento estrepitoso del *Tercer Reich*. Más aún, ha sido esta condición de teología fundamental la que ha hecho posible dicho desarrollo; hasta el punto de haber llegado en los últimos años a ser valorada como tal por cuantos han visto en ella el horizonte hermenéutico de toda una teología política. Para ello ha bastado tan sólo que la investigación sobre Lutero (*Luthersforschung*) haya devuelto a la doctrina de los dos reinos el primado de la trascendencia y la gracia sobre la inmanencia y la

3 Cfr. a este respecto: J. Moltmann, «Crítica teológica de la religión política», J. B. Metz-J. Moltmann-W. Oelmüller, *Ilustración y teoría teológica* (Salamanca 1973) 11-45. Carl Schmitt escribía en este sentido por los años veinte: «Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe. Nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, weil sie aus der Theologie auf die Staatslehre übertragen wurden, sondern auch in ihrer systematischen Struktur, deren Erkenntnis notwendig ist für eine soziologische Betrachtung dieser Begriffe», Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (München/Leipzig 1922) 37 (1934, 2 ed.).

4 Ernst Wolf así lo entiende también. Cfr. «Die'lutherische Lehre'von den zwei Reichen in der gegenwärtigen Forschung», Heinz-Horst Schrey (ed.), *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen* (Darmstadt 1969) 145-50. La doctrina de los dos reinos o *Zweireichelehre* es contemplada en el marco de la teología de los órdenes o *Schöpfungslehre*, en tanto que se plantea la pregunta por la relación del Evangelio al mundo.

naturaleza, de la historia de la salvación sobre la historia de los pueblos como historia del progreso mundano.

En la medida que la *Luthersforschung* ha devuelto a la doctrina de los dos reinos su carácter de teología fundamental, la doctrina ha recuperado su identidad más luterana y se ha hecho patente que el subsuelo en el que hundió sus raíces la teología política de la época de Bismarck y bajo el *Tercer Reich*, sólo en parte tiene algo que ver con el Reformador de Wittenberg. Porque la teología política que elaboraron los teólogos luteranos de la Restauración, patrocinada por el *Canciller de hierro* y después bajo la fiebre del nacionalsocialismo, supone una firmación de la naturaleza y de la historia ajena a Martín Lutero. Es, antes bien, deudora del liberalismo de entre siglos y obedece a motivaciones decimonónicas, tales como el idealismo y el romanticismo alemanes, pero no tanto a las propias de la época de la Reforma. Y si bien es verdad que dichas motivaciones tienen, sin embargo, que ver con Lutero —y es tarea de este estudio ponerlo de relieve—, una tal afirmación de la naturaleza y de la historia representa una aproximación al catolicismo. De aquí la importancia ecuménica del tema estudiado y desarrollado en este trabajo. Pues importa mucho saber qué apartó a dicha teología política del Reformador. Tanto como determinar su inevitable fracaso al ideologizar los contenidos de la fe, vaciándolos de la gratuidad y absolutizando lo provisional y relativo <sup>5</sup>.

La causa, por tanto, más directa de la utilización de la doctrina de los dos reinos como teología política y su conversión en hermenéutica teológica del *ethos* político de la Restauración y del *Tercer Reich*, no puede ser exclusivamente buscada en la doctrina de Martín Lutero. Pues el *pathos* inmanentista de dicha teología es más catolizante y liberal que luterano. Esto en *primer lugar*. Por otra parte, y en *segundo lugar*, es preciso afirmar que esta teología política está en condiciones de llegar a funcionar ahora como horizonte teológico hermenéutico de una nueva praxis política, en cuanto se ha podido constatar que, de hecho, en la doctrina de los dos reinos se trata también de la *distinción fundamental entre creación y*

5 Remito aquí a las interesantes reflexiones de Ernst Wolf sobre la herencia de Lutero y la realidad del *Luthertum* histórico: «Luthers Erbe?», *Peregrinatio*, II (München 1965) 52-81 y «Zur Selbstkritik des Luthertums», *ibid.*, 82-103.

escatología, según Gerhard Ebeling<sup>6</sup>. Lo que no significa que se haya resuelto sin más el problema del «laberinto» de sus interpretaciones.

Es en virtud de la provisionalidad del orden presente del mundo creado como puede llegarse a relativizar cualquier proyecto histórico-político, que se presente con pretensiones de absoluto y con connotaciones autosalvíficas. Pues el orden presente de la creación es tal en función de la situación caída del hombre, *a causa del pecado*, según la expresión *wegen der Sünde* o *ratione peccati* de Lutero. Con todo, son muchos los teólogos protestantes que consideran que esta función relativizadora del presente, mucho mejor que la doctrina de los dos reinos, la cumple la *doctrina del señorío de Jesucristo*. Esta doctrina, tenazmente defendida por la teología reformada, calvinista, se ha presentado siempre a sí misma como hermenéutica teológica de una ética política militante, que llevó al compromiso de lucha antinazi de los años treinta. Como realidad eclesiológica, esta doctrina cristalizó de inmediato en la llamada «Iglesia confesante» (*Benkenntniskirche*), como alternativa a la «Iglesia popular» y sociológicamente confesional o *Volkskirche*. Fue la alternativa a los postulados eclesiológicos del *nacional-luteranismo*, que caracterizó el luteranismo territorial regido por el principio que reguló la paz de las guerras de religión «*cuius regio, eius religio*», y que dió como resultado político-religioso el establecimiento del *Kirchenregiment* o jurisdicción eclesiástica de la autoridad civil<sup>7</sup>.

*En tercer lugar*, es preciso percatarse de que la negatividad dialéctica frente a todo proyecto histórico-político, que representa en medida muy alta la doctrina reformada del señorío de Cristo, adolece de las mismas aporías que la actual hermenéutica política europea de la fe; éstas la hacen teológicamente inviable como respuesta al desafío de los humanismos mesianistas que arrancan de la Ilustración. De forma particular, el marxismo, como lo ha evidenciado tanto la teología política europea como la iberoamericana<sup>8</sup>.

6 Gerhard Ebeling, «Die Notwendigkeit der Lehre von der zwei Reichen», *Wort und Glaube*, I (Tübingen 1960) 407-28.

7 Cfr. Hector Vall, *Iglesias e ideología nazi. El sínodo de Barmen (1934)* (Salamanca 1976), donde se da cumplida cuenta de la pugna eclesiológica bajo el nacionalluteranismo.

8 Karl Lehmann ha puesto de relieve la incongruencia de una dialéctica detenida en el momento de la negación, posición crítica propia de la teología política europea, así como de la corriente escatológica, «Die 'politische

Esto exige —si es que la fe cristiana debe asumir el reto de los humanismos modernos— un replanteamiento aun dentro de la nueva teología política, que deberá tener en cuenta lo que de válido hay en la teología luterana quebrada por el desplome y bancarrota política del nacionalsocialismo. Es decir, que es preciso asumir las consecuencias, todavía no deducidas satisfactoriamente, que dos siglos de historia de la filosofía y de la teología están pidiendo. Nos explicaremos mejor. La teología dialéctica quiso ser un retorno inevitable a Lutero y Calvino como opción inequívoca y única viable de fidelidad a la Reforma. La «teología de la crisis» o dialéctica se vió obligada a una tarea de expurgación de todos aquellos elementos ideológicos, cuya asunción por parte de la teología protestante liberal representaba una traición a los reformadores. Se detectaron de este modo los elementos idealistas y cripto-católicos de la teología liberal y del luteranismo moderno, nunca confesados pero sí presentes y operativos en la teología protestante ilustrada, y se postuló el retorno al *solus Christus, sola Scriptura, sola fides y sola gratia* de los tiempos fundacionales.

Pero esta apuesta supercristiana por la ortodoxia confesional, una vez superadas las circunstancias políticas que amasaron el fascismo, ha vuelto a mostrarse inviable por unilateral para un diálogo cristiano con los humanismos. Esto es lo que inteligentemente habían percibido en su momento los teólogos liberales. Superadas las catástrofes bélicas, sus esfuerzos y camino de diálogo con la modernidad han vuelto a ser actuales, lo cual pone de relieve la solución insatisfactoria que las iglesias dieron en su momento al problema planteado con la Ilustración. Y dentro del protestantismo hay que afirmar que, a pesar de la corriente de desagravios que ha buscado por todos los medios devolver a las iglesias la fe en el Reformador de Wittenberg —es el caso de gran parte de la *Luthersforschung* convertida en *Luthersapologetik!*<sup>9</sup>—,

Theologie': Theologische Legitimation und gegenwärtige Aporie», *Diskussion zur «politischen Theologie»*, 185-216. Sobre la crítica a Barth por parte de la teología iberoamericana de la liberación, cfr. A. González Montes, «Reflexión teológica y razón política. Un análisis histórico-teológico de la hermenéutica política de la fe», *Dialógoco Ecuménico* 30 (1973) 119-153, ver 134-37 en concreto.

9 H.-H. Schrey da cuenta de los argumentos de esta *Luthers-Apologetik*: Lutero debe ser separado de la posterior evolución histórica del luteranismo, por una parte; y, por otra, la *Zweireichelehre* tiene que ser puesta en rela-

sobre todo en los años cuarenta y cincuenta, hoy parece inevitable el camino iniciado como correctivo de sus tesis más centrales y sustantivas demasiado unilaterales. El camino que comenzó a recorrer la teología liberal y el neoprottestantismo prebélico anterior a 1914 y de entre guerras, cuya politización fascista dió al traste con sus mejores intuiciones. Con ello se plantea en el protestantismo contemporáneo la misma revisión de posiciones en oposición a los presupuestos de la teología liberal, deudora del idealismo y el romanticismo, que en el catolicismo en oposición a los presupuestos modernistas. Podría establecerse un claro paralelismo entre la autocrítica liberal dentro del protestantismo, por lo que hace a la cosmovisión de sentido que se afirmó en el siglo XVI con la Reforma, y la autocrítica católica modernista opuesta al secular planteamiento teocrático del catolicismo, por lo que hace a sus reivindicaciones seculares sobre el poder temporal. Si la Reforma desplazó, con evidente parcialización de los contenidos cristianos de la fe, la confesión cristológica hacia el *monofisismo* —divergencia última y condicionante de todos los postulados dogmáticos, a pesar de que la confesión de Calcedonia permanezca inalterada—, desequilibrando la tensión gracia-naturaleza, trascendencia-inmanencia, los postulados filosófico-teológicos del catolicismo han bloqueado a la Iglesia Católica hasta el II Concilio Vaticano. De corte aristotélico, con el esquema del hilemorfismo a la base, las reivindicaciones del catolicismo frente a la autonomía de la secularidad, han estado prisioneras de dichos postulados. La Iglesia Católica ha sido víctima, en este sentido, de un ostracismo objetivista jurídico-teológico, que ha comenzado a quebrarse con la revisión ecle-siológica, dogmática y ética de dicho Concilio <sup>10</sup>.

Quiere esto decir que la elaboración sistemática de una teología fundamental, como hermenéutica de una ética política válida en el contexto de la modernidad, no es posible ni desde Lutero solo, interpretado por la *neo-ortodoxia* protestante, ni tampoco desde la teología reformada de inspiración calvinista. Se impone asumir, con objetividad y desapasio-

ción con el núcleo teológico del Reformador, con la distinción entre Ley y Evangelio y con la cristología. Ya veremos en su momento la argumentación de los defensores del Reformador. Cfr. H.-H. Schrey, *Reich Gottes und Welt*, XI.

10 Cfr. a este respecto los trabajos de Christoph Théobald y de Jean Greisch en J. Greisch-K. Neufeld-Christoph Théobald, *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques* (Paris 1973) 7-85 y 135-190 respectivamente; asimismo José M.ª G. Gómez-Heras, *Cultura burguesa y restauración católica* (Salamanca 1975).

namiento, las consecuencias de la Ilustración, tarea sólo en parte emprendida por la teología liberal y por el neoluteranismo. Salvo que se quieran ignorar dos siglos de historia del pensamiento occidental europeo, representados no sólo por el idealismo y el romanticismo, sino también por su inversión praxeológica, muy en particular por el humanismo marxista. Lo que no quiere decir que el marxismo haya de capitalizar el diálogo. Sería sencillamente anticientífico, no sólo por lo que representa de marginación frente a otros planteamientos humanistas, sino por la unilateralidad del marxismo mismo.

En este sentido, la síntesis cristiana más capaz para elaborar una respuesta cristiana también y adecuada el reto de la modernidad nos parece a nosotros que es la cosmovisión católica de sentido, por todo lo que significa su posición en lo que se refiere a la debida y nunca eliminable tensión dialéctica entre los binomios *gracia-naturaleza* y *trascendencia-immanencia*. Una aproximación a esta cosmovisión de sentido se da de hecho en el protestantismo de inspiración liberal, acusado, como ya hemos dicho, de criptocatolicismo por la neoortodoxia protestante. Más aún, nos atrevemos a decir que, en cierta medida, este criptocatolicismo se halla de hecho en Lutero, si bien bloqueado por el mismo Reformador, que reduce toda la teología fundamental —según se desprende de la *Luthersforschung*— a *teología de la Palabra* en cuanto *teología de la Ley del Evangelio*; y que cambia la *teología de la creación* en *teología del «status» infralapsario* de la misma <sup>11</sup>.

Martín Lutero transforma la teología de la *ley natural* en teología del *decisionismo voluntarista divino*, deudor de su experiencia espiritual y en cierta medida del occamismo nominalista <sup>12</sup>. Este corrimiento de perspectivas que se da en Lutero distancia la Reforma del catolicismo, dando como resultado un

11 Cfr. las anotaciones que Ernst-Wilhelm Wendebourg hace sobre la posición de G. Ebeling, representante cualificado de lo que aquí decimos: E.-W. Wendebourg, «Erwägungen zu Ebelings Interpretation der Lehre Luthers von den zwei Reichen», *KuD* 13 (1967) 107-08, nota (37) en particular.

12 Cfr. Ricardo García Villoslada, *Martin Lutero* (Madrid 1973), 2 vols. Villoslada da cuenta de la experiencia nominalista del Reformador; véase I 70-71 («Soy del partido de Ockham») y II 193-96, donde el historiador pone en conexión el concepto luterano de Dios y de la libertad humana con la dependencia nominalista de Lutero. Y Franz Lau, *Lutherslehre von den beiden Reichen* (Berlín 1952) 17 ss; G. Ott, «Recht und Gesetz bei Gabriel Biel. Ein Beitrag zur spätmittelalterlichen Rechtslehre», *ZSavRG* 69, kan. Abt. 38 (1952) 251 ss; Ulrich Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichellehre* (Stuttgart 1970) 427-28.



nuevo planteamiento de los tradicionales *preambula fidei* católicos. La simple y pura teología de la palabra o *Gottesworts-theologie* es el resultado del postulado del Reformador acuñado en la expresión *sola Scriptura*. No hay otra teología fundamental verdaderamente dicha que la teología de la Palabra. Sin embargo, esta teología fundamental elaborada por Lutero no se ha visto nunca liberada de un cierto criptocatolicismo, interpretado en él, como decimos, desde su visión decisionista del acontecer de la Divinidad, que matiza de forma voluntarista la revelación de Dios por los órdenes creados (*Schöpfungsordnungen*).

Aquí, en el contexto de estos órdenes creados, encuentra su legitimación teológica la autoridad del Príncipe como expresión de la voluntad divina. Y aquí es donde la teología de la Palabra se hace *teología natural* en cuanto teología de los órdenes creados (*Schöpfungslehre*), si por «natural» entendemos todo lo referido a la *lex naturae*. En este sentido, la teología natural viene a ser aquella teología de la revelación que, en cuanto teología fundamental, opera como hermenéutica teológica del *ethos* y *pathos* políticos del neoluteranismo, que terminó en los años treinta por legitimar desde la fe el nacional-socialismo<sup>13</sup>.

Pero, aunque pueda parecer paradójico, aquí reside también la mayor posibilidad de diálogo que pueda darse entre catolicismo y luteranismo. Porque el problema del diálogo ecuménico no es tanto el de alcanzar más pronto o más tarde un acuerdo u otro sobre algunas de las cuestiones dogmáticas fundamentales, sino llegar hasta la cosmovisión de sentido que condiciona la comprensión misma de los diversos temas dogmáticos. Y en favor del diálogo hablan con sobrada elocuencia los riesgos teológico-políticos que han amenazado a ambas confesiones. Por lo que se refiere al luteranismo, su politización durante la Restauración —¡Bismarck apeló siempre a Lutero!— y el *III Reich*; y, por lo que hace el catolicismo, el programa «nacionalcatólico», que ha prolongado el antiguo régimen aún después de las últimas guerras en latitudes diversas de tradición católica. Si bien no quiere esto decir que

13 Aclaremos aquí que la teología natural en cuanto doctrina de la creación y de los órdenes creados (*Schöpfungsordnungen*), base de la teología de la historia del nacionalluteranismo, politizado bajo el *III Reich* no obedece al concepto escolástico-medieval de la misma. Véase Pieter Schmulders, *Ordenes de la creación*, *Sacramentum Mundi* 2 (1972) 16-17.

el hecho histórico de la politización de la fe obedezca siempre a idénticos presupuestos. Lo que afirmamos son más bien las constantes de identidad en confesiones tan distintas de la fe cristiana<sup>14</sup>.

Ambas confesiones han llegado a la elaboración de una teología política de corte clásico, como legitimación teológica del *status* político. El resorte interno a esta justificación que hacía saltar en pedazos como elemento espúreo cualquier atentado contra el establecimiento, fue siempre la pretensión de encarnar, por voluntad divina, la realización del reino de Dios en la tierra. Y, de nuevo, por paradójico que esto pueda parecer, es la teología del reino y su realización intrahistórica el presupuesto de base de la moderna teología de la revelación de Dios por la historia, determinante de la nueva hermenéutica política de la fe. Lo que ha cambiado es tan sólo el signo de la praxis política que debe ser justificada por la teología. Todas las secularizaciones de la historia de la salvación están marcadas por el mismo *pathos*, y su resultado es siempre la divinización de la historia o la demonización del tiempo, cuando la «hora» de la salvación pierde referencia a la «hora de Cristo», para venir a reducirse a la «hora del partido» o «de la clase social» o «del pueblo». El hecho de que la praxis política ahora legitimada sea una praxis de liberación puede cambiar los resultados de la acción política a corto plazo. A largo plazo, los límites de esta acción acabarán por evidenciar el fracaso de toda autoredención, de todo esfuerzo autosalvífico<sup>15</sup>.

Con lo cual, añadimos ahora y en *cuarto lugar*, nos encontramos ante un grave riesgo que es preciso evitar: hacer de la historia universal una epifanía procesal divina, que acabe sustituyendo la prueba tradicional de Dios por el mundo por la justificación de Dios por la totalidad de la historia. Con

14 Cfr. J. M. G. Gómez-Heras, *Cultura burguesa y restauración católica*; Reyes Mate, *El ateísmo, un problema político. El fenómeno del ateísmo en el contexto teológico y político del concilio Vaticano I* (Salamanca 1973); Reiner Strunk, *Politische Ekklesiologie im Zeitalter der Revolution* (München/Mainz 1971).

15 Objeción fundamental, que la teología protestante ha venido haciendo desde el primer momento a la nueva teología política, particularmente cara a la teología de la revolución. Véase W. Schmithals, «Jesus und die Weltlichkeit des Reiches Gottes», *EvKm* 1 (1968) 313-20; Trutz Rendtorff, «Der Aufbau einer revolutionäre Theologie», T. Rendtorff-Heinz Eduard Tödt, *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien* (Frankfurt am Main 1970, 4 ed.) 41-75.

ello se perdería la referencia a la persona de Jesucristo, Verbo de la Divinidad, y al misterio de su encarnación, marcados por la ultimidad y definitividad de la revelación de Dios en ellos. Referencia ésta insustituible en toda teología fundamental que se pretenda cristiana. Pues la definitividad de esta revelación de Dios en Jesús de Nazaret han convertido su persona y misterio en el *topos* por excelencia de la manifestación divina den la historia, al que queda referida toda otra epifanía de Dios<sup>16</sup>.

Al tropezar con tan fundamental aporía de toda secularización de la historia de la salvación, no es lícito, empero, soslayar cuanto hay de legítimo en un planteamiento salvífico de la historia. Es la pretensión de la moderna teología política, que se esfuerza en hacer justicia a la misma fe cristiana. Ciertamente no parece legítimo perder de vista el criterio decisivo: Cristo como *topos* ineludible de la presencia de Dios en la historia. Pero esto no quiere decir que no se de otra manifestación divina en la historia, si ésta no está al margen de Cristo, sino referida a él. Estamos ante el problema de la presencia de la gracia *post-Christum* en la historia. Presencia que, al mismo tiempo que la desdemoniza como un destino fatal sometido a una irrepetibilidad no salvífica, la sitúa bajo su señorío y le imprime su *telos* o finalidad más propia. Pero esto exige respetar asimismo no sólo su autonomía, sino también la del protagonismo del hombre en la historia, quien tiene en sus manos un desenlace feliz o fatal de su propia acción, cuya garantía última descansa sobre la gracia<sup>17</sup>.

16 El riesgo de toda *Offenbarungstheologie* mediada en el acontecer histórico ha sido indicado por Jürgen Moltmann, distanciándose de Wolfhart Pannenberg por referencia a la revelación en Jesucristo. Véase Jürgen Moltmann, *Teología de la esperanza* (Salamanca 1969) 98-109; W. Pannenberg, «Heilsgeschehen und Geschichte», *Grundfragen systematischer Theologie* (Göttingen 1971, 2 ed.) 22-78; asimismo los trabajos «Kerygma und Geschichte» y «Hermeneutik und Universalgeschichte», *ibid.*, 79-90 y 91-122. Sobre la concepción de la revelación como historia, cfr. W. Pannenberg-Rolf Rendtorff-T. Rendtorff-Ulrich Wilckens, *Offenbarung als Geschichte* (Göttingen 1970, 4 ed.). Entre los teólogos de la revolución, a cuya base opera una concepción de la revelación como historia, cfr. Richard Shaull, *Befreiung durch Veränderung* (München/Mainz 1970). Sobre el carácter político de esta *teología de la revelación*, cfr. T. Rendtorff, «Der Aufbau einer revolutionäre Theologie», *l.c.* 73-74.

17 Este protagonismo del hombre en la historia es el que R. A. Alves se esfuerza por reivindicar frente a las tesis de la teología protestante de la primera mitad de nuestro siglo, mientras Moltmann (a quien también se empeña en corregir Alves) quiere garantizar mediante la acción graciosa

## 2) *Leyes de legitimidad cristiana para una teología política.*

Cuando acabamos de decir parece, pues, exigir un discernimiento. Es preciso dar con unos criterios que delimiten y clarifiquen la presencia de la gracia en la historia. Nos son necesarias unas *leyes* para la elaboración de una teología fundamental, que como hermenéutica política de la fe pueda de hecho ser el marco de referencia de toda consideración de la presencia o epifanía de Dios en la historia humana. He aquí aquellas leyes imprescindibles.

— *Ley primera: Lex incarnationis.* El hecho de la encarnación de la Palabra es un acontecimiento de salvación nuclear en el cristianismo. Y su significado más inmediato, aparte de la consideración soteriológica, no es ajeno a un planteamiento de tipo ontológico: Dios y su mundo no son extraños a sí mismos, a pesar de la transcendencia divina. En cierta medida, algunas de las interpretaciones filosóficas de la historia de la salvación parecen haberlo entendido también así; de forma que la afirmación, según la cual la creación como tal creación de Dios ha venido en Cristo a identificarse con su creador, no aparece como radicalmente escandalosa a la luz de este misterio.

Esto supone que la historia del mundo creado, en cuanto historia de naturaleza e historia de hominización, es de algún modo una historia divina. Una historia de la manifestación de Dios tanto por la naturaleza como por el acontecimiento histórico, resultado de la hominización<sup>18</sup>. Una historia, por otra parte, también de alguna forma, formulada por la subjetividad humana, lugar donde el mundo toma conciencia de sí mismo como creación de Dios. Con todo, no se habla aquí ni de una identidad entre Dios y su mundo, lo que incurriría en una visión panteísta del mismo, ni tampoco de la ausencia de una auténtica historia de libertad por parte del hombre como máscara o larva de Dios. Dios es Dios y el hombre es hombre.

de Dios el desenlace real de la felicidad posible para el hombre en el futuro de Dios y de Cristo. Véase R. A. Alves, *Cristianismo, ¿Opio o liberación?*, 54-122; Moltmann se defiende en su artículo-carta. «La teología de la liberación. Carta abierta a José Míguez Bonino», *Iglesia Viva* 60 (1975) 561.

<sup>18</sup> Respecto a la inclusión de la naturaleza cósmica en el marco de la hominización y como historia hacia ella cfr. Carl F. von Weizsäcker, *La imagen física del mundo* (Madrid 1974) 116-57; *idem*, *Die Einheit der Natur* (Stuttgart 1971). J. Moltmann incorpora a su reflexión teológica esta perspectiva en *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie* (München 1975) 186-214.

Lo que el acontecimiento de la encarnación expresa es la *no-extrañeza* entre Dios y el mundo. Lo que hace posible —y de otro modo no se podría arguir con lógica— una legitimación *a posteriori* de una parcela de la historia del mundo como historia auténtica de Dios. Es la encarnación de Dios en Jesucristo el acontecimiento que acaba por legitimar la pretensión de esta parcela de la historia del mundo como historia de salvación explícita. Aunque ni siquiera el hecho de que esta parcela de la historia del mundo sea explícita historia de Dios impide una consideración similar del resto de la historia humana. Antes bien, la garantía de que dicha historia es historia divina le viene a la historia universal de esta historia explícita, que sirve a la vez de correctivo de cuanto no es historia de Dios, sino auténtica historia del hombre como historia de pecado. Lo cual convierte a su vez esta historia de Dios explícita en la historia de la manifestación de Dios como *Deus salutaris noster* <sup>19</sup>.

— *Lex secunda: Lex transformationis*. Esta ley se deduce del acontecimiento de la Resurrección como fundamento de la Parusía prometida. Y tiene la función de formular la *crisofinización* de la historia del mundo. Es la ley que al referir cuanto de salvífico comporta el acontecer histórico al Resucitado, determina las posibilidades auténticas de la historia y delimita sus fronteras. En virtud de esta ley la fe cristiana establece una tensión dialéctica entre el presente histórico y sus posibilidades y el porvenir escatológico o futuro definitivo del hombre como futuro de Dios. Porque justamente en nombre de este futuro trascendente la *lex transformationis* establece una «*reserva escatológica*» frente a todo proyecto intrahistórico, acorde siempre con las posibilidades del hombre. Es lo que se ha llamado el «*ya — pero todavía no*» de la realidad presente del Reino <sup>20</sup>.

A esta ley corresponde, por tanto, determinar el tiempo que va de la Resurrección a la Parusía, como tiempo en el que la epifanía del futuro de Dios y del hombre acontece bajo *la figura de este mundo que pasa* (1 Cor. 7, 31). Ella da razón de la relativización desde la fe de todo proyecto histórico político y eclesial —¡también la Iglesia cae bajo la *reserva escatoló-*

19 Cfr. J. L. Segundo, *Nuestra idea de Dios* (Buenos Aires 1970).

20 Cfr. Oscar Cullmann, *Cristo y el tiempo* (Barcelona 1968); A. González Montes, «Reino de Dios e Iglesia de Jesucristo. Una aproximación al problema desde el actual contexto teológico», *Diálogo Ecuménico* 31-32 (1974) 447-69.

*gica!*— que pretenda sustraerse a la provisionalidad del tiempo presente. En nombre de esta *lex transformationis* se hace posible toda posible impugnación de la ideologización de la política por la fe.

La ley funciona, pues, como principio desideologizador de toda teologización de la política, pasada y presente, que quisiera hacer de la categoría religiosa «reino de Dios» una deducción intrahistórica de la fe cristiana, interna a este siglo «que pasa». El postulado del señorío de Cristo queda de este modo defendido contra toda posible politización. Porque el reino de Dios, que se deja sentir y se hace experimentar históricamente según esta ley de transformación que enunciamos, no tiene su origen en la lógica interna de la historia; es un don de Dios, que en Jesucristo «hace nuevas todas las cosas» (Ap. 21, 5). Esta experiencia histórica del reino de Dios es la única que da cuenta del devenir histórico del mundo y la que le imprime sentido y marca rumbo, pues es la experiencia del *novum* según su sentido más propio<sup>21</sup>. En realidad, la novedad para el cristiano la ha desencadenado tan sólo la Resurrección de Jesucristo, cuyo presupuesto indispensable él descubre en el misterio de la encarnación del Verbo.

Esta irrupción de novedad en la historia, que la libera de su trágico y fatal intento de autoredimirse, dice una relación directa a la condición pneumática de que está revestida. De aquí que pueda darse bajo la condición presente del mundo y represente al mismo tiempo la profecía y el anuncio de su condición futura. Los efectos de esta voluntad recreadora de Dios se dejan sentir *ya* como inauguración del reino futuro, pero son tan sólo las «arras» del mismo, del mundo nuevo, pneumáticamente presente y operante en virtud de la Resurrección de Jesús de Nazaret, que ha hecho posible la donación del Espíritu<sup>22</sup>.

— *Ley tercera: Lex Spiritus Sancti*. Y con esto, llegamos a la enunciación de la tercera ley. Su función es determinar el alcance de la transformación recreadora ya inaugurada. Ella

21 Cfr. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt am Main 1973) 3 vols. partes 2 y 4 principalmente. La temática de lo *novum* teológicamente asumida, en Moltmann, *Esperanza y planificación del futuro* (Salamanca 1971) 287-311; idem, *Teología de la esperanza*, 437-466.

22 Cfr. Hans Küng-Pinchas Lapide, *Jesús in Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog* (Stuttgart 1976), como ejemplo de la doble perspectiva desde la que puede el hombre acercarse a Cristo, hombre modelo o causa de salvación y meta última de la historia.

es la que establece la distinción entre historia del *progreso* e historia de la *salvación*. Es la ley, que, al distinguir entre la acción de Dios y la acción del hombre, hace posible una calificación justa del acontecer histórico como acontecer de salvación, siempre que acción de Dios y acción del hombre sean la misma realidad. Allí donde sea posible referir a Jesucristo un acontecimiento histórico, es preciso afirmar que ello ha sido posible por la presencia del Espíritu del Resucitado. Es justamente el Espíritu de Jesús el que hace posible la coincidencia de las actuaciones divina y humana. Sin ser la llegada del reino de forma definitiva, sí es fruto de su presencia histórica esta coincidencia de Dios y del hombre, pues es inscribe en el dinamismo que protagoniza el Espíritu de Jesús desde el interior mismo de la historia del mundo camino de la Parusía.

Se puede afirmar, entonces, y sin ambages, sin repugnancia dogmática alguna, que la acción histórica del presente es *partera* del futuro. La causalidad es posible ahora en la acción del hombre porque Dios mismo se compromete con ella en virtud del Espíritu Santo de Jesús, operante ya en la historia, de la que en definitiva es *Señor*. Si Cristo está ya para siempre presente entre los hombres por la fuerza de su Espíritu (cfr. Mt. 28, 20), la historia de los hombres, sin dejar de ser humana, es también historia divina. Puede, pues, hablarse legítimamente de «realización» y «construcción» histórica del reino de Dios en la tierra, ya que ambos vocablos expresan desde ese mismo momento lo mismo que el aserto de la gratuidad de este reino divino. «Hacer el reino» y «acogerlo» como donación divina apuntan al mismo contenido de fe<sup>23</sup>.

No se afirma aquí que el reino de Dios pase a ser una categoría intrahistórica, si por tal se entiende el resultado de la lógica interna de la historia humana abandonada a sí misma. El reino de Dios conserva todo su carácter transcendente. Lo que se afirma es, más bien, que este reino transcendente deja sentir su presencia en la acción histórica del hombre por y en virtud del Espíritu de Jesús Resucitado. La nueva crea-

23 Rudolf Schnakenburg ha precisado muy bien la impropiedad de afirmaciones como «hacer» o «construir el Reino» si por tales se entiende su fundamentación sobre la acción del hombre, quedando velada la gratuidad del reino divino; cfr. R. Schnakenburg, *Reino y reinado de Dios* (Madrid 1970); también W. Pannenberg, *Theologie und Reich Gottes* (Güterloh 1971) y G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 237-40; asimismo A. González Montes, «*Liberación humana y salvación cristiana. Una aproximación al problema en la teología de la liberación*», *Seminarios* (1972) 559-84.

ción opera ya bajo la condición provisional del mundo presente en los hechos y acontecer histórico del hombre como sujeto de su propia historia. Es, pues, esta historia humana la que por el Espíritu de Jesús viene a significar y en parte a contener el futuro definitivo de salvación<sup>24</sup>.

Puestos estos presupuestos, es, sin duda alguna, posible establecer una «dialéctica positiva» de la presencia de Dios en la historia, que lleve al cristianismo a un diálogo coherente con los humanismos mesianistas contemporáneos, cual lo ha pretendido la moderna teología política. Al enunciar nosotros estas tesis o leyes de legitimidad, buscamos corregir la insuficiente fundamentación cristológica de los resultados hasta ahora logrados<sup>25</sup>. Para ello vemos en el Espíritu Santo la posibilidad de conexión entre la historia del mundo y la historia de la salvación, ya que el Espíritu Santo como Espíritu del Resucitado garantiza esta presencia de Cristo en la historia humana, de la que viene a ser protagonista por libre decisión del hombre. Pues éste sabe por la fe que en Dios reside la garantía de su propia acción histórica.

Siendo el Espíritu Santo la garantía de que acción de Dios y acción del hombre marchan en la misma dirección, cabe establecer el criterio de discernimiento de esta presencia pneumática de Cristo en la historia. Este criterio nos lo da el mismo Nuevo Testamento, y no puede ser otro que el establecido por el mismo Cristo: el *amor*, distintivo de los discípulos de Jesús<sup>26</sup>. La posibilidad de heredar el reino, cuando aparezca

24 Si se pierde de vista esta garantía divina del reino, se llega a la quimera de la esperanza. Así Karl Löwith dice: «Sólo por su cualidad escatológica, como acontecimientos redentores, pueden esperanza y fe en ellos ser razonablemente mantenidas. La esperanza cristiana no es un deseo y expectativa mundanos de que algo sucederá probablemente, sino una propensión de la mente, basada en una fe incondicional en el designio redentor de Dios», *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia* (Madrid 1968) 296.

25 A este propósito véase A. González Montes, *Razón política de la fe cristiana*, 172-79, donde se recoge la deficiencia cristológica de la teología de la liberación. En este mismo sentido, J. B. Metz no es ajeno a un planteamiento cristológico de la teología del mundo y de la historia. Cfr. J. B. Metz, *Teología del mundo*, 39-52.

26 En este sentido la nueva teología política, particularmente la teología de la liberación han interpretado el amor desde la óptica bíblica de «realización de la verdad», siguiendo la línea joánica. Véase Jn 13, 34-35; 15, 9-13; 1 Jn 1,14; también otros textos neotestamentarios como 1 Cor 13; Sant 2, 14-26. Remitimos aquí a nuestro estudio de nuevo *Razón política de la fe cristiana*, 50-52.



en plenitud, no podrá suceder al margen de la causalidad que este amor origina en la historia en cuanto fruto del Espíritu de Jesús y prenda de la gloria futura (cfr. Rom. 8, 9-11).

Podemos, por tanto, decir que este protagonismo divino del Espíritu en la marcha del mundo, que refiere a Jesucristo la historia presente como historia de Dios y del hombre —como historia de salvación—, es aquella garantía cierta que arranca la historia del mundo a toda posible quimera. Elimina la esterilidad de cualquier pretensión autosalvífica por parte del hombre, al mismo tiempo que desdemoniza el esfuerzo humano, reduciéndolo a sus justas posibilidades. Una historia que se quiere mesianizada desde su propia lógica interna es siempre una quimera estéril y, al final, un dramático sinsentido y un fracaso<sup>27</sup>.

Como el lector imaginará, de la incidencia de estos criterios hermenéuticos sobre la doctrina de los dos reinos de Martín Lutero dependerá el alcance ecuménico que nosotros podamos atribuirle en las circunstancias actuales, con miras tanto a un diálogo con la cosmovisión católica como con los humanismos desafiantes de nuestro tiempo. El análisis que nos proponemos a continuación se centra por esto en aportaciones luteranas sobre el tema que representa un notable empeño de aprovechamiento de la doctrina del Reformador, y que merecen ya nuestra atención por esta voluntad de actualización, cuyo mayor mérito estriba, a nuestro entender, en el horizonte hermenéutico desde el que operan.

## II.—LA DOCTRINA DE LOS REINOS COMO MARCO DE INTERPRETACION DE LA INCIDENCIA DE LA GRACIA EN LA HISTORIA

### 1) *La creación y la escatología.*

Como es sabido, J. Heckel representó en los años cincuenta una verdadera novedad dentro de la *Lutherforschung* por lo que a su interpretación de los reinos como categorías per-

<sup>27</sup> Cfr. Henri de Lubac, *El drama del humanismo ateo* (Madrid 1967, 2 ed.).

<sup>28</sup> Cfr. J. Heckel, *Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers* (Köln/Wien 1973, 2 ed.). Ed. de M. Heckel.

sonales se refiere <sup>28</sup>. El prestigioso jurista luterano se vió abocado a una confrontación de significativa resonancia con quienes venían viendo en los reinos un esquema funcional de alcance institucional, marco de ordenación de la vida del cristiano en el mundo, como fue el caso de P. Althaus.

Opinaba P. Althaus que la doctrina de los dos reinos se mueve en el horizonte de la funcionalidad institucional y que el dualismo que el jurista atribuye a la *Zwei-Reiche-Lehre* tiene su origen en una ilegítima reducción del concepto de *weltlich Regiment* (régimen mundano o temporal) al de *Weltreich* (reino del mundo) en un sentido absoluto. Esto es, a su concepción neotestamentaria recibida de la tradición apocalíptica, que identifica el reino del mundo con el imperio de Satanás y el señorío del mal. Althaus no niega que esta posición haya sido recibida por Lutero a través de Agustín en su juventud, pero pasar la posición del Lutero maduro por alto no le parece legítimo. Según él, Heckel privilegiaría ilógicamente la etapa menos luterana del Reformador, su época de juventud <sup>29</sup>.

Por su parte, el jurista luterano reprocha a toda la tradición hermenéutica funcional representada en la polémica por Althaus el no haber entendido de manera satisfactoria el alcance teológico, radicalmente cristocéntrico, de los reinos, por atender exclusivamente a su significación para la imagen y estructuración del orden social del mundo. Con ello Heckel desautoriza la luteranidad de toda interpretación que margine la opción dogmática fundamental representada por la doctrina del Reformador: *la historia como conflicto escatológico-apocalíptico entre Dios y el demonio* que divide a los hombres en ambos reinos. El mérito de Heckel estriba en haber parado mientes en la necesaria distinción que la doctrina de Lutero implica entre los *dos reinos (Reichelehre)* y los *dos regímenes (Regimentenlehre)*, sin que puedan quedar absorbidos los primeros en los segundos, como pretende una hermenéutica de intencionalidad funcional estricta. Una absorción así representaría, según Heckel, la supresión de la tensión escatológica de los reinos <sup>30</sup>.

29 Cfr. P. Althaus, *Die Ethik Martin Luthers* (Gütersloh 1965) 59; idem, «Die beiden Regimente bei Luther. Bemerkungen zu J. Heckels *Lex charitatis*», ThLZ 81 (1956) 129-36. También en *Reich Gottes und Welt* (por donde citamos), 519-23; idem, *Zwei-Reiche-Lehre*, EKL III (1959) 1927-36. Asimismo R. Ohlig, *Die Zwei-Reiche-Lehre Luthers in der Auslegung der deutschen lutherischen Theologie der Gegenwart seit 1945*, (Bern/Frankfurt a.M. 1974) 17-19.

30 Heckel entiende que es justamente en los órdenes institucionales de la sociedad donde, según Lutero, alcanza a expresarse el carácter esca-

Con todo, el tratamiento de Heckel es susceptible de objeciones como la que le ha hecho recientemente R. Ohlig refiriéndose al punto que le parece más débil de la interpretación del jurista. De esta objeción, que expondremos enseguida, quisiéramos partir nosotros por el comprometido alcance de su significado para el Reformador. Antes, empero, es preciso anotar que esta polémica, que se ha prolongado casi dos décadas, ha venido a ser profundizada por la investigación de autores como H. Bornkamm, G. Gloege y G. Ebeling<sup>31</sup>, de los que nos ocuparemos en este análisis. Con elogiada ecuanimidad han aclarado estos teólogos luteranos que todo tratamiento del problema depende en gran medida de la óptica con la que se mire la fusión indudable que hace Martín Lutero de los esquemas tradicionales: la tradición teológica dualista de cuño apocalíptico (doctrina de los eones), recibida a través de Agustín y del Nuevo Testamento del judaísmo intertestamentario, y la re-

tológico-apocalíptico de la pugna entre los reinos. Familia y autoridad civil están en función de esta pugna como integrantes del *régimen mundano* o *temporal*, instrumento de Dios contra las embestidas de Satanás. Dios mantiene de este modo el ejercicio de su imperio aun en *renio del mundo*: es el señorío divino que Dios ejerce sobre el mundo *con su mano izquierda*. Los cristianos, por el contrario, pertenecen al *reino de Dios* y son regidos sin coacción ninguna por Dios *con su mano derecha*, acogidos al ámbito de la Iglesia (sin que sea preciso confundir este señorío *espiritual* de Dios sobre los suyos con el orden externo de la Iglesia). Heckel resalta así la *opcionalidad* del sometimiento de los cristianos al *régimen institucional* de este mundo, pues no ha sido pensado para ellos, según Lutero, sino tan sólo para los-sin-Dios, cuya resistencia al señorío divino hace necesaria la coerción. Perder esto de vista es arriesgar, según Heckel, la tensión escatológica entre los reinos. Con todo Althaus no acepta el reproche de desescatologización, que Heckel hace extensivo a toda la tradición hermenéutica funcional, y expresamente contra autores como Franz Lau y G. Toernvall. Cfr. J. Heckel, *Zwei-Reiche-Lehre*, EKL III 1937-46; idem, *Lex charitatis*, 35-42 y 43 ss.; P. Althaus, «Die beiden Regimente», l.c., 517-27, así como la contestación de Heckel a Althaus, «Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre Luthers», *Lex charitatis*, 317-53. Véase además F. Lau, «Leges charitatis. Drei Fragen an J. Heckel», *KuD* 2 (1956) 76-89, y en *Reich Gottes und Welt* (por donde citamos), 528-47; G. Toernvall, *Geistliches und weltliches Regiment bei Luther. Studien zu Luthers Weltbild und Gesellschaftsverständnis*, (München 1947).

31 H. Bornkamm, «Luthers Lehre von den zwei Reichen in Zusammenhang seiner Theologie» (1955), *Reich Gottes und Welt*, 65-195; G. Gloege, «Thesen zur Luther Zwei-Reiche-Lehre», *Kirche und Staat*, FS f. H. Kunst (Berlín 1967) 79 ss.; G. Ebeling, «Die Notwendigkeit der Lehre von der zwei Reichen», *Wort und Glaube*, I (ver precedente nota 6) 407-28; idem, «Leitsätze zur Zwei-Reiche-Lehre», *ZThK* 69 (1972) 331-49; idem, «Luther und der Anbruch der Neuzeit», *Ibd.*, 185-213; idem, *Luther. Einführung in sein Denken* (Tübingen 1964, 2. ed.); idem, «Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie», *ThLZ* (1950) 235 ss.

presentada por el orden institucional medieval que se ve determinada en alguna medida por la primera, si bien acaba absorbiéndola y cristalizando en la doctrina de las dos espadas. Las aportaciones de U. Duchrow son a este respecto de gran importancia<sup>32</sup>. De ellas y de su personal aportación al tema daremos asimismo cuenta en nuestro análisis. Y con esto, entramos ya en la objeción de Ohlig a Heckel, objeción que si Heckel es fiel al Reformador, pesará entonces sobre su doctrina.

La objeción se justifica cuando uno se percata de la contradicción de la tesis hermenéutica de Heckel, si se atiende a la descripción que éste hace de la extrañeza del cristiano en el mundo según Lutero. Heckel, en efecto, describe el carácter de la justicia terrena como expresión de la *lex maledictionis et irae* y afirma la opcionalidad del sometimiento del cristiano a las leyes del mundo, por lo que no cabe sino tomar buena cuenta de la relación negativa que la justicia terrena dice a la salvación, a pesar de las declaraciones en sentido contrario. La justicia terrena, según esto, no tiene entidad positiva alguna, salvo evitar bajo la amenaza de la coherción y la fuerza institucional la destrucción de la creación. Ahora bien, dice Ohlig, parece más bien que el cristiano nace en el interior de un *estado* o situación social ordenada jurídicamente (*Stand*), sujeto de derechos y obligaciones, como urdimbre y entorno mundanos irrenunciables, por propios, de la condición humana. La opcionalidad, por tanto, parece ser más bien una cualidad propia de la pertenencia a la Iglesia. Esta es al menos la constatación sociológica más primaria. Luego sólo en atención a su consideración teológica puede llegarse a entender una afirmación de este calibre, tan sólo aminorada por el carácter paradójicamente obligatorio que Heckel atribuye a dicha opcionalidad, siguiendo a Lutero, de sometimiento a las leyes

32 Véase *Christenheit und Weltverantwortung*, 439 ss, donde Duchrow se esfuerza por diferenciar estas tradiciones y su fusión atendiendo a autores; cfr. la nota (1) de Duchrow (reseña bibliográfica) en este lugar citado. Importante es el trabajo de M. Heinze, «Reich (*regnum*) und Regiment (*regimen*). Die sogenannte Zwei-Reiche-Lehre im Spiegel von Luthers Briefwechsel», ...und fragten nach Jesus. FS f. E. Barnikol (Berlin 1964) 147-67. Aportaciones significativas de U. Duchrow al tema de los reinos son las colecciones de textos siguientes: *Die Vorstellung von Zwei Reichen und Regimenten bis Luther* (Gütersloh 1972). Ed. de U. Duchrow y H. Hoffmann; *Umdeutungen der Zweireichelehre Luthers im 19. Jahrhundert* (Gütersloh 1975). Ed. de U. Duchrow y W. Huber y L. Reith; *Die Ambivalenz der Zweireichelehre Luthers in lutherischen Kirchen des 20. Jahrhunderts* (Gütersloh 1976). Ed. de U. Duchrow y W. Huber.

terrenas del mundo; con lo cual se pone de manifiesto al mismo tiempo el nivel noético de la misma<sup>33</sup>. Lo significativo de la objeción está, pues, en la marginación que la exposición de Heckel lleva consigo de cualquier teología del mundo que quiera dar peso específico a la condición terrena de la vida humana<sup>34</sup>.

Ohlig cree de este modo que Heckel no presta la atención debida a la teología de la creación del Reformador; mérito que él atribuye, por contraposición, a las elaboraciones teológicas (*Ordnungstheologie*) de Elert, Kuenneth y Althaus, entre otros<sup>35</sup>, representantes de la tradición funcional-institucional de la *Luthersforschung*. Una tradición que, como sabemos tiene su origen en la voluntad del Reformador de modificar la estructura teológico-política de la sociología cristiana del Medievo católico. Nosotros creemos con Ulrich Duchrow que, efectivamente, en el pensamiento del monje reformador se dan cita las diversas tradiciones cristianas del Medievo; a través de las cuales se canalizó el dualismo de los reinos y de las funciones espiritual y mundana o temporal, tal como decíamos páginas atrás<sup>36</sup>.

Pero aun así, admitiendo la objeción de Ohlig como válida, el problema queda sin resolver, si de verdad se llega hasta el fondo de la cuestión: *la teología de la creación*. Porque tanto uno como otro tratamiento de la *Zweireichelehre* parece con-

33 Cfr. R. Ohlig, l.c., 183.

34 Ibd., 182-3.

35 Ibd., 183, en especial nota (974), donde Ohlig se declara por esta opinión. Cfr. W. Elert, *Morphologie des Luthertums*: 1. Theologie und Weltanschauung des Luthertums, hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert (1931); 2. Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums (1932). Reedición en München 1958, 2 vv. Idem, *Zwischen Gnade und Ungnade. Abwandlungen des Themas Gesetz und Evangelium* (München 1948); idem, *Der christliche Glaube. Grundlinien der lutherischen Dogmatik* (Berlin 1940); idem, *Das christliche Ethos. Grundlinien der lutherischen Ethik* (1949; Tübingen 1961, 2. ed. a cargo de E. Kinder). W. Künneth, *Politik zwischen Dämon und Gott. Eine christliche Ethik des Politischen* (Berlin 1954).

36 Cfr. nota precedente (32). Gloege distingue en la doctrina del Reformador: 1) una constante: la visión axiomática fundamental a partir de la *electio et praedestinatio*; 2) el tema de la doctrina: el *regnum Christi*, que es, por tanto, el *interpretandum*; siendo la doctrina el *interpretamentum*; 3) una triple perspectiva: a) la relación *espiritual-temporal* (doctrina de los eones), la relación *ecclesia-politia* (Medievo, *sacerdotium-imperium*), y la relación *persona privada-persona pública* (dimensión existencial de la doctrina). Cfr. G. Gloege, «Thesen zu Luthers Zwei-Reiche-Lehre», l.c., 79 ss. Gloege trata de explicitar estos tres puntos desarrollados por H. Bornkamm, «Luthers Lehre

templar la creación de manera exclusiva desde la teología apocalíptico-escatológica de la historia, de caracterización bien definida. No deja de ser significativo que H. Borkham, —partidario de no marginar ninguna de las tradiciones con las que se teje la doctrina de los reinos—, se responda de forma negativa a la pregunta por la existencia de alguna «organización política»<sup>37</sup> anterior a la caída en el Paraíso; inscribiéndose así en la línea de Harald Diem, Althaus y el mismo Heckel, en contra del proceder de Elert, Toernvall, Ernst Wolf y Franz Lau, partidarios de ver en Lutero una afirmación de este género. Esto sería tanto como aceptar una jerarquización de las

von den zwei Reichen in Zusammenhang», l.c. Importa igualmente la doctrina de los *Stände*, típica de la sociología medieval; cfr. J. Küppers, «Luthers Dreihierarchienlehre als Kritik an der mittelalterlichen Gesellschaftsauffassung», *EvTh* 19 (1959) 361-74. A tal propósito la exposición de U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, 428-35, 440. Duchrow entiende que Lutero maneja la doctrina agustiniana de las dos ciudades hasta 1516, más o menos; pasando a utilizar también, a partir de esta fecha, la teoría de las dos potestades medieval. Cfr. a este respecto H. Bornkamm, l.c., 177-9 (fluidez terminológica, inclusión de *Reich* en *Regiment* y viceversa); lbd., 179-88 (la tradición agustiniana resulta al lado de la de Lutero «unidimensional»). Sobre la pugna «infeliz» de oponer la tradición escatológica a la puramente institucional, dice Bornkamm: «In der heutigen Debatte werden der Aspekt der Erhaltung der Weltordnung und die eschatologische Betrachtung oft unglücklich gegeneinander ausgespielt. Das ist ebenso falsch wie eine Konstruktion, die nur von den «Reichen» oder nur von den «Regimenten» ausgeht. Luthers Anschauung ist weder allein mit einer «Theologie der Ordnungen» identisch noch allein mit einer eschatologischen Distanzierung von der Welt. Sondern sie steht über diesem Scheingegensatz und begreift beides in sich. Das ist ihre Dialektik, die Dialektik des christlichen Lebens», lbd., 191.

Con Ebeling puede realizarse un análisis de la presencia, recepción y evaluación de la tradición bíblico-escatológica en el Reformador (subsuelo escrituario: *alegórico*, *tropológico* y *anagógico*); pudiendo establecerse los diversos niveles del dualismo Luterano y el esfuerzo por hallar su resolución en el plano *escatológico*. Cfr. U. Duchrow, l.c., 441-61. Véase G. Ebeling, «Die Anfänge von Luthers Hermeneutik», *ZThK* 48 (1951) 172 ss; idem, *Geist und Buchstabe*, RGG II (1957, 3. ed.) 1290 ss; *Luther* (II. Theologie), lbd. IV (1957, 3. ed.) 495-520; *Hermeneutik*, lbd., III (1957, 3. ed.) 242 ss; idem, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik* (München 1942, Darmstadt 1962); idem, «Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513», *ZThK* 50 (1953) 43 ss; idem, «Luthers Auslegung des 14. (15). Psalms in der ersten Psalmenvorlesung im Vergleich mit der exegetischen Tradition», *ZThK* 50 (1953) 280 ss. Algunos de estos escritos pueden verse en *Luthersstudien*, I (Tübingen 1971). La perspectiva antropológica se ilumina en profundidad a la luz de estos estudios, por lo que a la posición del Reformador se refiere. Cfr. también H. Bornkamm, «Aeusserer und innerer Mensch bei Luther und den Spiritualisten», *Imago dei. Beiträge zur theologischen Anthropologie*. Festschrift für G. Krüger (Giessen 1932) 85 ss.

relaciones de dominio ya en el estadio primordial u original. Lo que no parece convincente si se atiende, como acertadamente dice Borkhamm, al que parece ser el verdadero motivo para el Reformador de la *oeconomía*, igual que de la *politia*; y que no es otro que el desorden introducido por el pecado en la comunidad humana<sup>38</sup>.

La objeción de Ohlig no cambia, pues, el fondo del problema. Para M. Lutero el orden social no tiene otra consistencia que la voluntad divina en pugna contra el pecado; aun admitiendo, como Borkhamm dice, que Lutero participe en parte de la concepción del origen de la autoridad a partir de la familia, según el esquema aristotélico-medieval<sup>39</sup>. Para Lutero la organización social descansa sobre la autoridad, y ésta se legitima desde la situación infralapsaria de la humanidad. Por lo tanto, el *weltliches Regiment* pasa, efectivamente, por un momento decisivo, cual es el imperativo de una violencia necesaria para la ordenación social de la humanidad caída, antagónica del amor como fundamento del orden del reino de Dios<sup>40</sup>. Es verdad que el Reformador cuenta con una teología de la creación que entrega a la razón el ejercicio autónomo de la justicia civil. El *weltliches Regiment* como reino de la razón descansa, en efecto, en la mente del monje de Wittenberg sobre una concepción del hombre como «*co-operator Dei*» (*Mit-arbeiter Gottes*)<sup>41</sup>.

37 Téngase en cuenta la acepción del término. Bornkamm habla de «Estado» = *politia* = vida organizada humanamente = sociedad. Falta una distinción del Estado y de la sociedad en Lutero. Cfr. «Lutherslehre von den zwei Reichen in Zusammenhang», l.c., 193-95.

38 Bornkamm, l.c., 193-4, notas (63) y (66). Por lo que hace a Harald Diem, cfr. su trabajo «Luthers Lehre von den Zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus. Ein Beitrag zum Problem 'Gesetz und Evangelium'» (1938), *Zur Zwei-Reiche-Lehre* (München 1973). Introducción de G. Sauter. Por lo que se refiere a E. Wolf, cfr. su trabajo «Die 'lutherische Lehre' von den zwei Reichen», *Reich Gottes und Welt*, 145-50. Original en ZEKR 6 (1958/59) 255-73. La posición de Wolf queda muy bien expuesta en los diversos trabajos y artículos de sus volúmenes de *Peregrinatio*: I. Studien zur reformatorischen Theologie und zum Kirchenproblem (München 1962, 2 ed.); II. Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik (München 1965). Véase precedente nota (5).

39 Ibd. 193. Confróntese E. Kinder, «Luthers Ableitung der geistlichen und weltlichen «Oberkeit» aus dem 4. Gebot», *Für Kirche und Recht*. FS für J. Heckel zum 70. Geburtstag, ed. de S. Grundmann, (Köln/Graz 1959) 270-86. Véase U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, 428-35.

40 Cfr. H. Bornkamm, l.c., 193-4.

41 Cfr. Luchrow, l.c., 495-522. Cfr. G. Buchwald, «Luther über die Welt als 'Mitwinkerin Gottes'» LML 23 (1941) 49 ss., según cita de Duchrow, l.c.,

Sin embargo, tanto el «ejercicio de la espada» como el «ejercicio de la razón» los legitima Lutero en función de la predicación del Evangelio, objetivo último de la conservación del mundo contra el mal. Algo que ni siquiera la existencia escatológica del cristiano puede modificar. La espada y la razón quedan marginadas de la salvación y el alcance político de la *Zweireichelehre* parece tender tan sólo a independizar el poder temporal del clerical, al que estaba sometido en el Medievo <sup>42</sup>. Lutero no se ocupa de la dimensión política de la doctrina de las dos ciudades que reelabora a partir de Agustín en sus escritos de juventud <sup>43</sup>; cuando lo haga, planteará la función temporal de la autoridad y su independencia frente al poder espiritual de los papas y del clero. Lutero recogerá elementos de la doctrina medieval de las dos espadas para dar forma a su doctrina de los *Regimente*, que le sirva de marco a su doctrina de la justificación y de la santificación. Esto es, dando forma institucional a la relación de Dios con su mundo, Lutero reinterpreta en su época de madurez la concepción existencial y personalista del «*coram Deo*» y «*coram mundo*», como formas de existir ante Dios o contra él propias de la tradición monacal y ascética medieval, en términos funcionales y modalidades distintas de una misma existencia cristiana. Lutero apunta a la distinción entre *persona* e *institución*, empeñado en resolver el dualismo por un camino distinto del de la tradición monacal ascético-contemplativa <sup>44</sup>. Lutero, que ha abandonado ya la exégesis tropológica de Gn 1, 26 ss. en cuanto señorío progresivo de la razón y de la voluntad sobre el propio cuerpo, reinterpreta este señorío según el sentido literal original del texto, mirando al señorío del hombre sobre el mundo <sup>45</sup>.

512, como muestra de literatura antigua sobre el tema. Cfr. también M. Sells, *Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie* (Gütersloh 1962); Kjell O. Nilsson, *Simul. Das Miteinander von Göttlichen und Menschlichen in Luthers Theologie* (Göttingen 1966); W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther* (Göttingen 1967); A. Peters, *Glaube und Werk. Luthers Rechtfertigungslehre im Lichte der heiligen Schrift* (Berlin/Hamburg 1967, 2 ed.).

<sup>42</sup> Remitimos a la significativa recensión de Lau al libro de Gerstenkorn, en LuJ 10 (1959) 149-45. Cfr. H.-R. Gerstenkorn, *Weltlich Regiment zwischen Gottesreich und Teufelsmacht. Die Staatstheoretische Auffassung Martin Luthers und ihre politische Bedeutung* (Bonn 1956).

<sup>43</sup> Cfr. Duchrow, l.c., 460-61.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 460, nota (77); 468. Cfr. además Nygren, *Agustin und Luther* (Berlin 1958).

<sup>45</sup> Duchrow, l.c., 463 y 473.



El Reformador, empero, margina la creación, sometida a la razón y a la espada, de la experiencia de la gracia al concentrar el tratamiento de la justificación en un *coram Deo* que no afecta al camino de las obras *coram hominibus*, de la justicia civil. Esta tiene la función de hacer posible la experiencia de la gracia disponiendo el escenario, sin ser más afectada por ella que en la medida en que lo es el creyente; que no podrá hacer de la justicia civil camino para la justificación intentando influir sobre ella, en el sentido de la transformación del mundo y su ordenación al destino escatológico, más allá de la esfera de la crítica<sup>46</sup> o del ensayo parabólico en el mejor de los casos<sup>47</sup>.

Lutero no abandona, es verdad, el horizonte escatológico de la doctrina de las dos ciudades de Agustín, a pesar de la incorporación a la *Zweireichelehre* de los elementos institucionales. La intencionalidad escatológica sigue siendo elemento constitutivo de la doctrina de los reinos<sup>48</sup>. El problema reside en el modo cómo se puede resolver satisfactoriamente la relación entre creación y escatología, tomando como punto de referencia las *leyes* de verificación de las que hemos partido en este trabajo. ¿Dice o no la santificación, en cuanto tarea de transformación del mundo, una relación a la justificación? ¿Queda en este caso afectada por la dimensión escatológica

46 Ibd., 514 ss. Así el libre arbitrio, según el monje reformador, sólo fundamenta la relación del hombre con el mundo, y no la relación con Dios. Cfr. Ibd., 516 ss. Véase O. J. Mehl, «Erasmus contra Luther», LuJ 29 (1962) 52-64. Duchrow recoge entre otros textos del reformador el siguiente: «(...) doceamus ut homini arbitrium liberum non respectu superioris, sed tantum inferioris se rei concedatur, hoc est, ut sciat sese in suis facultatibus et possessionibus habere ius utendi, faciendi, omittendi pro libero arbitrio, licet et idipsum regatur solius De libero arbitrio, quocunque illi placuerit. Caeterum ergo Deum, vel in rebus, quae pertinent ad salutem vel damnationem, non habet liberum arbitrium, sed captivus, subiectus et servus est vel voluntatis Dei vel voluntatis Satanae», WA 18 638 15 ss. Cfr. también WA 18 671 19 ss; 18 781 6 ss; 18 767 27 ss. Cfr. Duchrow, l.c., nota (279) de 517.

47 Cfr. la exposición de Duchrow sobre la concentración escatológica de Lutero en la persona del creyente; cfr. Ibd., 464 ss, en especial 467-68. Véase U. Asendorf, *Eschatologie bei Luther* (Göttingen 1967); F. E. Cranz, *An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law, and Society*; I. Müller-Bardorff, *Geschichte und Kreuz bei Luther* (München 1938). Bornkamm dice sobre esta cuerda floja a caballo de la acción humana y la divina: «Mann kan sich die Problemweite von Luthers Lehre von den zwei Reichen und Regimenten kaum deutlicher vor Augen führen als dadurch, dass man sie zwischen Vernunft und Kreuzestheologie ausgespannt sieht», «Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang», l.c., 190.

48 Duchrow, l.c., 463-67.

de la misma justificación? Para decidir la respuesta a tan importantes interrogantes, de gran transcendencia ecuménica, es bueno que atendamos a la posición hermenéutica de G. Ebeling, significativa dentro de la *Luthersforschung*.

Ebeling estima que el tratamiento de la *Zweireichelehre* debe ser ante todo *dogmático*. La necesidad de la doctrina de los reinos estriba en decidir el alcance de la salvación. Preguntar por la necesidad de la doctrina de Lutero es hacerlo por su exigencia soteriológica y escatológica<sup>49</sup>. La dualidad de la doctrina no es una consecuencia de la misma, sino, en contra de lo que suele pensarse, su presupuesto. Hasta la última década la interpretación más privativa fue la de intencionalidad ética. Ebeling, por el contrario, en línea con la orientación teológica de la doctrina, apuesta por su tratamiento específicamente teológico. No cree el teólogo discípulo de R. Bultmann que haya de acudir al paradigma del Sermón del Monte, ni a la distinción institucional entre Iglesia y Estado, ni siquiera a la problematicidad jurídica de la Iglesia como comunidad de derecho, para fijar la verdadera naturaleza de la *Zweireichelehre*. De acuerdo con la tradición hermenéutica que hace de la distinción entre Ley y Evangelio el criterio de interpretación de la misma, Ebeling apuesta por su *tratamiento dogmático*, más allá de la mera consideración ética, a un nivel teológico-fundamental<sup>50</sup>.

La doctrina de los dos reinos se hace necesaria si es que queremos comprender el verdadero alcance del Evangelio y su identidad propia. Función de la *Zweireichelehre* es servir de criterio para la distinción. Aquí radica su proyección universal, mucho más que en su posible funcionalidad con miras al establecimiento de una ética política<sup>51</sup>. El teólogo postbultmannia-

49 G. Ebeling, «Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen», *Wort und Glaube*, I 407-28; idem, «Leitsätze zur Zweireichelehre», *ZThK* 69 (1972) 331-49; idem, *Luther. Einführung in sein Denken*, 198-218.

50 Cfr. «Die Notwendigkeit der Lehre», l.c., 409-10; *Luther*, 215; «Leitsätze zur Zweireichelehre, l.c., 334. Véase H.-H. Schrey, *Reich Gottes und Welt*, XIII ss (Einführung). Asimismo idem, «Gültig als kritische Kraft», *LM* 9 (1970) 585; y E.-W. Wendenbourg, «Erwägungen zu Ebelings Interpretation der Lehre Luthers von den zwei Reichen», *KuD* 13 (1967) 100 s.

51 Dice Ebeling: «Die *akoe pisteos* ist es, worum es eigentlich und letztlich in der Theologie geht. Und der Reinheit, und das heisst um der Klarheit und um der Macht der *akoe pisteos* willen bedarf es der Lehre von *Gesetz und Evangelium*. Entsprechend gilt: Weil es in der Theologie um das Regnum Christi geht, entfaltet sich Theologie als Regnum Christi geht, entfaltet sich Theologie als Lehre von den zwei Reichen», «Die Notwendigkeit»,

no, que se pregunta por la causa del conflicto entre los reinos del que la doctrina da cuenta, entiende que no puede ser otra que el hecho de la conversión a la fe por parte del cristiano. La verdad evangélica se torna asequible cuando por la fe se llega al abandono de la lógica del mundo. De donde se deduce que es en el reino del mundo, carente de salvación, donde se percibe el Evangelio como liberación de una lógica incompatible con él por ser verdadera *contradictio in adiecto* <sup>52</sup>. Sobre esta percepción de lo distinto del mundo como salvación y Evangelio, la doctrina de los dos reinos deviene criterio teológico, mediante el cual el cristiano rehace su comportamiento en el mundo y para con él <sup>53</sup>. Al mismo tiempo que la verdad del mundo, el cristiano capta la realidad del Evangelio como distinta incompatible con aquella. En este sentido puede decirse que la *Zweireichelehre* es una doctrina sobre el *regnum Christi* <sup>54</sup>. No parece, pues, consecuente con la intencionalidad de Lutero la reducción de la doctrina a su utilización ética. Lo que no quiere decir, por otra parte, que se deba marginar el momento ético de la misma, muy en particular por lo que a la ética política se refiere. Lo que equivale, en cierta medida, a no reducir tampoco la comprensión del reino del mundo al ámbito político, debiendo enterse por él la totalidad de la realidad *extra Christum* <sup>55</sup>. Una comprensión totalizadora que hace posible una relación igualmente totalizante del cristiano con

I.c., 410. Y: «Der Ansatz zur Geltendmachung der Zwei-Reiche-Lehre ist dann aber nicht ethische Beratung in diesem oder jenem Entscheidungsfall über konkretes Handeln, wobei man das, was regnum Christi eigentlich heisst, in fahrlässiger Weise als ohne weiteres bekannt voraussetzt, das heisst aber praktisch: verschweigt (...). Es ist bodenlos, wenn man eine bestimmte ethische oder politische Entscheidung im Namen des Evangeliums für geboten erklärt, aber das Evangelium selbst nicht verständlich und überzeugend ausrichten vermag», *Ibd.*, 412.

<sup>52</sup> *Ibd.*, 411-12.

<sup>53</sup> «*Zweireichelehre* meint im folgenden diejenige Anleitung, das Verhältnis des Christen zur Welt gesamttheologisch zu bedenken, welche sich der reformatorischen (in ersten Linie Luthers) Denkweise verdankt, jedoch deren historische Bedingtheit nicht verdeckt oder historisch konserviert und darum nur in selbständiger theologischer Urteilskraft vertreten werden kann», «Leitsätze zur *Zweireichelehre*», *I.c.*, 331.

<sup>54</sup> Die Ntwendigkeit», *I.c.*, 413-14.

<sup>55</sup> El reino del mundo es presentado de forma plural y terminológicamente diversa por Lutero. Ebeling constata que unas veces es equivalente al «reino del diablo», otras «la realidad natural divinizada», etc. Cfr. *Ibd.*, 414-15. Ebeling señala aquí los tres puntos siguientes: 1) es injustificado el ver en la *Zweireichelehre* meramente una hermenéutica de una ética política; 2) debe entenderse por reino del mundo la totalidad de la realidad en su

la realidad del mundo, y que se mueve en el nivel tanto de la contradicción como en el de la correspondencia<sup>56</sup>.

Ebeling considera que la exclusión de los reinos es mutua y su coexistencia imposible; el uno es la negación del otro desde el mismo momento en que el mundo se entiende como reino del diablo. El desacuerdo de Ebeling con Heckel, después de la proximidad de ambos planteamientos según lo que aquí llevamos dicho, se produce en el mismo momento en que Ebeling impugna la pretensión de Heckel de determinar el contenido del Evangelio mediante la explicitación de una *lex Christi* como *ius divinum*, base del ordenamiento jurídico de la Iglesia. Heckel olvidaría, según Ebeling (que toda ley, terminológica y teológicamente hablando, sólo es constitutiva del *regnum mundi*<sup>57</sup>.

La relación de correspondencia se establece según Ebeling sobre este supuesto legal del mundo como creación, que da la medida de sus posibilidades reales. De ahí que la contradicción se de tan sólo cuando el mundo se empecina en dar de lado su condición de creatura. No niega la eternidad el tiempo, ni el cielo niega la tierra. Para Ebeling la contradicción entre los reinos se da únicamente por la reconversión del mundo en *mundo perverso* y la victoria escatológica de Dios sobre él. Por eso es siempre posible una relación acertada de la creación con su creador, pues justamente la escatología tiene la función de devolver al mundo al marco de sus posibilidades. Con lo que es posible la asunción conjunta de creación y escatología por parte de la reflexión teológica siempre que no se ignore el hecho fundamental de su distinción y la inevitable tensión entre ambas. Tal sería el objetivo de la *Zweireichelehre*, que no debe de ningún modo disolverse en la doctrina de los regímenes. Lo que Ebeling pretende es poner de relieve la dimensión soteriológica de ésta última doctrina, su relación con la salvación; o lo que es lo mismo, su relación con la escatología, si por ésta se entiende la experiencia radical de la salvación<sup>58</sup>.

pluralidad; 3) el reino del mundo recibe su unidad desde su oposición al reino de Cristo. Cfr. también «Leitsätze zur Zweireichelehre», l.c., 332, punto 1.

56 «Die Notwendigkeit», l.c., 416; cfr. H.-H. Schrey, *Reich Gottes und Welt*, XIV-XV.

57 Cfr. E.-W. Wendebourg, l.c., 101, nota (6) en especial (ver precedente nota 50).

58 Es para Ebeling un malentendido la reducción de la *Zweireichelehre* a la *Regimentenlehre*; cfr. «Die Notwendigkeit», l.c., 416-20, en especial 419.

La división pasa, pues, entre la condición pecadora y la condición redimida del hombre<sup>59</sup>. No se trata de una excisión entre interioridad y exterioridad, sino de una distinción entre acción de Dios y acción del hombre, que ponga de relieve la especificidad del proceder teológico, y represente asimismo la superación de toda tentación moral y metafísica en la que pudiera disolverse la doctrina de los reinos. Una confusión de la acción humana con la divina, y un enmascaramiento del proceder teológico con el filosófico, acaba igualando el pecado con el mal moral y la justicia divina con el bien del mismo signo. Mas esto equivale, a juicio del discípulo de Bultmann, a prolongar la vigencia de la Ley en la esfera del Evangelio<sup>60</sup>. Razón, en definitiva, por la que Ebeling se opone a una separación de la doctrina de los regímenes de la de los reinos. La primera forma parte de la segunda. La finalidad de los regímenes es delimitar el alcance de la acción de Dios y de la del hombre<sup>61</sup>. Borrar sus fronteras es caer en su denominación, desplazar la creación de su esfera propia que es la razón, es abandonar el mundo al confesionalismo y al mesianismo entusiasta<sup>62</sup>.

En virtud de este planteamiento, Ebeling entiende que el único criterio válido de interpretación de los reinos se encuentra en la *distinción teológica entre Ley y Evangelio, consecuencia forzosa de la doctrina de la justificación*<sup>63</sup>. Una distinción que en atención a la dialéctica de la revelación de Dios *sub specie contraria* tiene su lugar más propio en la *theologia crucis*<sup>64</sup>. La teoría de los reinos, en cuanto componente doctrinal del luteranismo, representa para Ebeling la estructura fundamental

59 *Ibd.*, 421, donde dice Ebeling: «Die Doppelrelation zwischen regnum mundi und regnum Christi hat also zu tun mit dem peccator-Sein und dem iustus-Sein, wenn anders der peccator der dem Schöpfer Widersprechende und der iustus der dem Schöpfer Entsprechende ist».

60 *Ibd.*, 421-3, 426-8; punto 2. de 427. Cfr. asimismo *Luther*, 79 ss (Philosophie und Theologie); y «Leitsätze zur Zweireichelehre», *I.c.*, 339 ss.

61 *Luther*, 209-10. Sobre la unidad de ambas acciones; cfr. «Leitsätze zur Zweireichelehre», *I.c.*, 339.

62 Ebeling se esfuerza por superar el horizonte teológico del catolicismo medieval, así como el movimiento entusiasta (*Schwärmertum*), tal y como pretendió Lutero, y como se evidencia en toda la *Lutherforschung* postbélica. Quiere así poner de relieve las posibilidades racionales propias de la acción humana. Sus límites, sin embargo, son los que ya hemos visto en el Reformador. Cfr. «Die Notwendigkeit», *I.c.*, 427-8 (también sin fe hay «justicia civil»); *Luther*, 211, 205-8; «Leitsätze zur Zweireichelehre», *I.c.*, 335-6, puntos 2 y 3.

63 «Leitsätze zur Zweireichelehre», *I.c.*, 338-39.

de la proclamación cristiana del Evangelio, siempre que no se entienda por tal proclamación un ideal que deba contraponerse a la realidad del mundo, sino la responsabilización de la realidad del mundo según la medida que a él se asigna en la Palabra de Dios<sup>65</sup>. Ebeling nos remite así al problema de la conciencia como lugar del discernimiento y fundamento de la distinción entre persona privada y pública o profana<sup>66</sup>. Un problema de primera importancia si tenemos en cuenta que en él suele asentarse la tipicidad de la tradición luterana que parece arrancar del jurista de finales del pasado siglo Rudolph Sohm, responsable del malentendido de la reducción de los reinos a los ámbitos de la interioridad y exterioridad de la vida humana<sup>67</sup>. Con lo cual venimos de nuevo a dar con la principal de nuestras preocupaciones. Ebeling, en efecto, ha recuperado, en un empeño intelectual altamente meritorio, para la *Zweireichelehre* su posibilidad hermenéutica teológica más valiosa, cual es la de canalizar la función *crítico-correctiva* de la fe contra todo monismo de tipo salvífico secular o confesional tendente a la marginación de la dimensión gratuita de la salvación, y con ella del *plus* siempre inalcanzable por insospechado y trascendente de su contenido escatológico, reservado única y exclusivamente al futuro de Dios, fundamento válido del futuro del hombre y del mundo<sup>68</sup>.

Justamente esta perspectiva hermenéutica de la doctrina del Reformador es la que mayor carga profética parece obtener,

64 Cfr. «Die Notwendigkeit», l.c., 425-6.

65 *Luther*, 215.

66 *Ibd.* 219 ss.

67 R. Sohm afirma así la «invisibilidad» de la Iglesia, que él atribuye a M. Lutero. La Iglesia, pura realidad espiritual, escaparía a toda otra ordenación jurídica que no fuera la de su *exterioridad*, asunto que compete a la autoridad civil, según su tesis y según la tradición del *weltliches Kirchenregiment* de las iglesias nacionales luteranas. La salvación y el señorío de Dios sobre el mundo es así un asunto puramente *interior* para Lutero, según Sohm. Cfr. R. Sohm, *Kirchenrecht* (1892) (München/Leipzig 1923) 2 vol. Hipotecada así la Iglesia en la autoridad civil, y sancionada ésta a su vez por la doctrina de los reinos, el «nacionalluteranismo» habría de conocer sus momentos de mayor politización de la fe después de la época de Bismarck en el III Reich. Cfr. a este respecto nuestro estudio A. González Montes, «Teología del Reino de Dios en el luteranismo político. 'Luthertum' como 'Deutschtum'» *Sal-manticensis* XXIV 2 (1977) 209-258. Por lo que se refiere a la luteranidad del *Kirchenregiment*, cfr. K. Holl, 'Luther und das landesherrliche Kirchenregiment', *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*: 1. Luther (1921) (Tübingen 1923, 2 ed.) 279-325.

68 Cfr. H.-H. Schrey, «Gültig als kritische Kraft», l.c., 587 (cfr. precedente nota 50).

en contra de una pretensión tan peculiar de nuestro tiempo como es la de reducir la acción divina a la acción humana; y hacer así de la acción política, esfera de la moralidad meritoria de los logros humanos, una verdadera religión<sup>69</sup>. Este es también el logro mayor de la Reforma, válido hoy como alternativa a una soteriología secularizada por el mesianismo contemporáneo de los movimientos políticos, y muy en particular del marxismo más ideológico que científico. Así, pues, en línea con cuanto venimos diciendo y de la mano de Ebeling, podemos afirmar que en la medida en que el «nacional luteranismo» moderno e histórico encarna una perversión de la intencionalidad más genuinamente cristiana de la Reforma, en esa misma medida el luteranismo político no es de ningún modo luterano. Con todo, la posición de Ebeling no es ajena a interrogantes y aporías —los mismos que parte descubrimos en los presupuestos de la Reforma— que es necesario aclarar en este lugar, antes de abordar la última cuestión que atenderemos en nuestro estudio: cuál es la entidad específica de la acción del hombre con miras a una solución satisfactoria de la relación entre creación y escatología.

Parece, es verdad, difícil sacar la doctrina de los reinos del horizonte entre Ley y Evangelio; si se quiere llegar hasta su intencionalidad teológica última, la doctrina de la justificación. Es muy difícil rechazar el paralelismo que se da entre ambas doctrinas en el sentido de W. Joest y P. Althaus<sup>70</sup>. Pues si bien es verdad que una interpretación de la doctrina de Lu-

69 Cfr. «Leitsätze zur Zweireichelehre», l.c., 341. También H.-H. Schrey, l.c., 588, donde se comenta: «Wir haben es hier mit einer soziologischen Erlösungslehre zu tun, in der ein Korn Wahrheit, nämlich die gesellschaftliche Bedingtheit des Menschen, verabsolutiert und zum ausschlaggebenden Moment des Verständnisses von Gesellschaft und Mensch im Spannungsfeld Sozialer Einflüsse und es lassen sich gewiss viele seiner Handlungen soziologisch erklären». Schrey impugna de este modo cualquier fetichismo de las estructuras sociales como salvación.

70 Cfr. E.-W. Wendebourg, l.c., 102. Wendebourg está de acuerdo con Ebeling en este punto, críticamente contra Althaus y Joest; cfr. la nota (9) de su texto. Cfr. también Klaus Haendler, «Luthers Zwei-Reiche-Lehre und ihre Gegenwartsbedeutung», LM 3 (1964) 554-64, también en *Reich Gottes und Welt*, 242-74. Por lo que hace a W. Joest, cfr. precedente nota 41. También sus trabajos: «Das Verhältnis der Unterscheidung der beiden Regimenten zu der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium», *Dank an Paul Althaus* FS z. 70. G. (Gütersloh 1958) 79-97. También recogido en *Reich Gottes und Welt*, 196-220 (por donde citaremos). Y *Gesetz und Freiheit*. Das Problem des *tertius usus legis* bei Luther und die neutestamentliche Parainese (Göttingen 1956, 2. ed.).

tero que deje de lado la tradición medieval que estos autores reivindicaban para la *Zweireichelehre*, no hace justicia a la verdad, también lo es que el error fundamental de esta línea hermenéutica reside en la marginación del momento teológico reivindicado por Ebeling. Y éste pasa por la distinción entre Ley y Evangelio, constante en el Lutero joven y el maduro, en contra del parecer de Althaus<sup>71</sup>. E.-W. Wendebourg, siguiendo el parecer de H. Borkhamm, apunta, sin embargo, a la mayor quizá de las aporías de la tesis de Ebeling. Piensa el crítico del teólogo postbultmanniano que la *Zweireichelehre* no está interesada en otra cosa que en fijar el estatuto de la presencia del cristiano en el mundo, mientras la *Rechtfertigungslehre* lo está en la determinación de la posición del hombre ante el rostro de la Divinidad, *coram Deo*<sup>72</sup>. Si esto es así —y, en efecto, una atenta consideración de las razones aducidas por el crítico y de las fuentes del Reformador parecen justificarlo—, ¿cómo se puede ver en la doctrina de los dos reinos un interés tan exclusivamente teológico? En otras palabras, ¿cómo se puede marginar de la doctrina del Reformador cualquier otra problemática que no sea la referida a la salvación? No parece, en todo caso, que Ebeling tome de verdad en serio las consecuencias que deben seguirse de ver en la doctrina de los reinos una dialéctica que no se queda sólo en la relación de contradicción, sino que supone asimismo la de correspondencia<sup>73</sup>.

Para Ebeling el reino del mundo no es otra cosa que la creación en rebelión contra el creador, el lugar de la manifestación del *peccator-sein* del hombre en abierta oposición a Dios. En contra de esta interpretación de Ebeling, que él mismo intenta superar al corregir la posición hermenéutica de Heckel, Wendebourg se remite a la visión del Reformador, para

71 Cfr. Wendebourg, l.c., 101-2; véanse las referencias a WA 40 1 530 20-5; 39 1 358 26-29; 40 1 554 5-10; 40 1 97 26-29. Wendebourg añade: «Es ist darum kein Wunder, dass Luther trotz seiner »Ordnungstheologie« die weltlichen Ordnungsmächte auch —ganz augustinisch— rein kritisch sehen kann: Der Kaiser, die Fürsten, aber ebenfalls die Weisen und Gelehrten sind nicht anders als die Vertreter der Papstkirche Repräsentanten des gottfeindlichen Reiches, das die ganze Welt in seinen Bann zu ziehen sucht. Ja die ganze Schöpfung ist ein dem Teufel unterworfenen Bereich. Von hier aus gesehen kann das regnum Christi nur die Aufhebung des regnum mundi bedeuten», lbd., 103. El momento teológico pasa por esta comprensión del mundo como mundo frente a Dios y contra él.

72 lbd., 103; H. Bornkamm, «Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang», l.c., 188-95.

73 E.-W. Wendebourg, l.c., 106.



quien la voluntad unitaria de Dios es la que hace posible una consideración conjunta de creación y salvación. Algo que en ningún momento niega explícitamente Ebeling, sino que más bien sugiere, pero a lo que se llega tras un «viernes santo de la razón» (*spekulativer Karfreitag*), cual el representado por la *theologia crucis*<sup>74</sup>, y que a todas luces es una consecuencia inevitable del horizonte hamartiológico en el que se mueve la reflexión de Ebeling, que bloquea cualquier otra consideración ontológica del hombre que no sea la puramente infralapsaria<sup>75</sup>. Ebeling es, a nuestro entender, más luterano que lo que Wendebourg pretende. Y su apreciación sobre la única posibilidad válida de una consideración ontológica del hombre *post-lapsus* le acerca a la posición de Althaus, de presupuestos similares, aunque de desarrollo tradicional distinto<sup>76</sup>. Otro tanto puede decirse respecto a la corriente barthiana de corte luterano, a pesar de que tanto Althaus como el barthianismo luterano se esfuerzan en una formulación positiva de la relación entre Ley y Evangelio; y a pesar de perseguir una presencia del cristiano en el mundo que bien pudiera formularse como *lex charitatis*. Pues Lutero no conoce un uso salvífico de la Ley<sup>77</sup>, escollo contra el que tropieza también el planteamiento de Heckel.

Es verdad que la *Zweireichelehre* tiene una intencionalidad ética con miras a la presencia del cristiano en el mundo, que

74 *Ibd.*, 107. Véase H. Bornkamm, *l.c.*, 190.

75 «In der Tat ist ontologisch vom Menschen nur postlapsarisch zu reden», dice Ebeling, «Theologische Erwägungen über das Gewissen», *Wort und Glaube*, I 442. Cfr. Wendebourg, *l.c.*, 107, nota 37, donde se recoge también este texto.

76 No cabe para Ebeling, como tampoco para Althaus (ni W. Elert) una resolución última de la dialéctica Ley y Evangelio, a pesar de su unidad de base. Cfr. Wendebourg, *l.c.*, 108, interesantes notas 38 y 39. El texto aducido en esta última, WA 39 1 382 2-6, dice: «Lex non est necessaria ad iustificatonem, sed inutilis et impossibillis, quia non aufert peccata sed ostendit ea, non iustificat, sed nos peccatores constituit, non vivificat, sed mortificat et occidit. Cum legi hi insunt effectus, manifestum est, eam non esse necessariam ad iustificatonem».

77 Ebeling parece hacer de la Ley *causa efficiens* de la justificación, desde el momento en que su inviabilidad salvífica «exige» como salida el Evangelio. Así, el hecho de que Ebeling plantee la relación de correspondencia desde la de contradicción de los reinos, no invalida, sin embargo, y a nuestro entender, la intencionalidad fundamental de Ebeling: la imposibilidad luterana de una consideración salvífica de la creación que no esté en función del pecado. Ebeling se esfuerza por corregir tan «fundamental error» del luteranismo político. Cfr. Wendebourg, *l.c.*, 115, nota 68, donde se compara Ebeling con Althaus y Elert.

si Ebeling no pasa por alto, sí margina en gran medida, al no considerar satisfactoriamente la dimensión *coram mundo* de la doctrina. Ebeling absolutiza la tradición bíblico-agustiniana escatológica en detrimento del resto de los elementos tradicionales de tipo institucional. Ahora bien, la tesis de Ebeling tienen su fundamento en el Reformador mismo. Ebeling domestica en parte la Ley como dice Wendebourg, cuando reduce el uso teológico de la misma a su referencia al Evangelio (¡la Ley como pedagogo!). La dialéctica entre Ley y Evangelio no se establece, empero, a partir exclusivamente de una consideración de la Ley desde el Evangelio, como un mero momento preparatorio del advenimiento del mismo (este es, en el fondo, el planteamiento de Barth), sino, según la mente del Reformador de Wittenberg, como su negación más radical<sup>78</sup>. El error del luteranismo político, perversión de la doctrina de Martín Lutero por el totalitarismo político, estribó en querer fundamentar la dimensión pedagógica de la Ley en el hecho mismo de la justificación, convirtiendo los órdenes en espacios salvíficos de la Ley. No le faltó, sin embargo, al luteranismo su razón luterana<sup>79</sup>.

El acierto de Ebeling es, sin duda, el conseguir hacer ver que según la óptica luterana de la creación, ésta no es ni puede llegar a ser ámbito de gracia ni de salvación<sup>80</sup>. La limitación de su posición hermenéutica, atendiendo a las leyes de verificación de las que partimos, radica justamente en esta fidelidad suya al Reformador. Lutero olvida el momento de gracia interno a la creación, que la hace capaz de acoger la salvación. Más allá de la concepción fisicista de los griegos de

78 Wendebourg reconoce, en efecto, el fundamento *luterano* de la posición de Ebeling. Cfr. *Ibid.*, 114-5: «Nun ist allerdings Ebelings Relationsbestimmung der eschatologischen und des schöpfungsgemässen Komponente der Zwei-Reiche-Unterscheidung in dem Sinne, dass erst die eschatologische die schöpfungsgemässen Komponente ermöglicht, während die schöpfungsgemässe ohne und vor der eschatologischen nur in Perversion vorhanden ist, nicht einfach ohne Grund bei Luther selbst». Cfr. también *Ibid.*, 124. Véase «Die Notwendigkeit», *I.c.*, 419.

Cfr. nuestro estudio, citado en precedente nota 67, en especial el epígrafe d) *La unidad entre la ley de Dios (Gottesgesetz) y la ley del pueblo (Volks-gesetz)*, *I.c.*, 231-50.

79 Por otra parte, hay que convenir con Wendebourg que, en efecto, es mayor el horizonte de la creación en Lutero que en Ebeling. Este último sólo ve en la creación el presupuesto de la escatología. Su dependencia de R. Bultmann es evidente; y mediatiza los textos del Reformador. Wendebourg, *I.c.*, 116-8, 124-5.

80 Wendebourg, *I.c.*, 117.

la naturaleza humana, y como estructura abierta a la experiencia histórica de la salvación, la creación se asienta sobre un presupuesto de gracia. La creación, empero, no es para el Reformador —quien por otra parte, concede una determinada dosis de bondad a la misma<sup>81</sup>— aquella «potencia obediencial» con la que la terminología teológica de Karl Rahner traduce la condición ontológica de la criatura en cuanto posibilidad histórica de gracia, en estrecha continuidad con el pensamiento de Tomás de Aquino. Concepción que obedece a la tradición católica de la relación entre la naturaleza y la gracia<sup>82</sup>, siempre tan esteriotipada por el pensamiento protestante, que la ha presentado hipotecada en la sociología cristiana de la Edad Media<sup>83</sup>.

Pero el planteamiento católico es intencionalmente distinto. El momento filosófico es asimilado teológicamente en él como un momento interno a la misma concepción teológica de lo real. Muy al contrario que en la perspectiva luterana, este momento filosófico está en función de la comprensión racional de la condición secular y autónoma del mundo, sin que esto signifique su marginación o independencia de lo espiritual. El problema no es el de subordinar el momento filosófico al teológico, la naturaleza a la gracia, en el sentido en que quiere Troeltsch. También el punto de partida del catolicismo es específicamente teológico —¡de lo contrario no postularía con tanto vigor la relatividad de la autonomía del mundo!— y está referido a la mediación cristológica de la creación, esto es, a la fundamentación teológica del mundo como creación anterior a la caída. De aquí que entienda, en oposición al luteranismo,

81 Ibd., nota (69), referencia a WA 40 2 203 1-11.

82 La teología católica ve la capacidad fundamental del hombre, para la recepción de la autocomunicación de Dios, en la apertura esencial del espíritu finito para el horizonte infinito del ser. Cfr. J. Alfaro, *Naturaleza y gracia*, *Sacramentum Mundi* 4 (Barcelona 1973) 885-7 ss. Se constata toda una tradición histórica reformulada por Rahner, en el sentido de una «potencia obediencial» como presupuesto de la gracia en cuanto experiencia humana. Cfr. K. Rahner, *Hombre* (III. Concepción teológica del hombre) *Sacramentum Mundi* 3i (Barcelona 1973) 493-503. Véanse las bibliografías que ambos artículos ofrecen. También K. Rahner, *Oyente de la palabra* (Barcelona 1967); idem, *Espíritu en el mundo* (Barcelona 1963); J. B. Metz, *Antropocentrismo cristiano*. Sobre la forma de pensamiento de Tomás de Aquino (Salamanca 1972).

83 Cfr. E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*: I. Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen (Tübingen 1922; Aalen 1965) 178-86, 206-38, 252-358 (citamos por la edición de 1965).

que el «experimento hombre» no está todavía necesariamente fracasado, ni podía estarlo de forma absoluta después de la caída, ya que si así fuera tampoco la redención podría tener sentido, salvo marginación total del elemento humano en su propia regeneración.

En la consideración del tema de la «imagen de Dios» Helmut Thielicke es, por ejemplo, suficientemente ilustrativo a este propósito. El autor de la ética teológica sistemática más significativa del panorama teológico luterano contemporáneo remite al Paraíso (*Ur-stand*, estado original), para saltar desde él hasta el Sermón del Monte, cuyo programa devuelve al hombre el significado divino de la imagen. El hombre en su condición histórica presente no realiza, empero, de forma alguna ni aquel estado original que realizaba la imagen divina, ni anticipa tampoco la condición escatológica de su futuro, aun cuando se sitúe en el horizonte de las bienaventuranzas, pues todo le es atribuido a él sin posibilidad alguna de contribución a su realización regenerada<sup>84</sup>.

Así, pues, la consideración del tema lleva a la consideración de la intercomunicación de la naturaleza humana como evidencia de su condición social desde perspectivas bien diferentes en el catolicismo y luteranismo. Por lo que hace al primero, K. Rahner entiende, por ejemplo, que la sociabilidad en su totalidad no es subsidiaria respecto del sujeto individual que es el hombre —tal como pretende el protestantismo luterano—, sino elemento integrante de su condición natural. Desde esta perspectiva se plantea para el catolicismo la consideración teológica de asumir la naturaleza como presupuesto del momento cristológico del «experimento humano» sobre el que descansa cuanto de gracia implica su mantenimiento y sus posibilidades (su «no-fracaso» y su apertura). Momento cristológico que alcanza la misma condición caída del hombre y que descansa en la mediación cristológica de la creación, como hemos dicho ya. A este respecto es importante el significado de *Restbegriff* o «concepto residual» de la naturaleza «obtenido por la sustracción de la gracia divinizante en el hombre», como dice Juan Alfaro explicitando el pensamiento de Rahner<sup>85</sup>.

84 H. Thielicke, *Theologische Ethik*, I 829 ss.

85 J. Alfaro, *Naturaleza*, Sacramentum Mundi 4 (Barcelona 1973) 869-74. También el artículo de Rahner ya citado *Hombre*, Sacramentum Mundi 3 (Barcelona 1973) 495-503 (epígrafe 2 puntos a), b), c) y d) respectivamente. El problema de la *divinización* como no-pérdida de la propia identidad en Dios

De forma que este «residuo natural», soporte humano de la historia de la salvación, viene a traducir aquella sustantividad que da medida categorial —¡histórica!— a la historia de la gracia, pues el hombre sólo alcanza formulaciones globales de sí mismo partiendo de enunciados categoriales e históricos. Y es que la experiencia de la gracia sólo le es posible al hombre en su condición mundana, del mismo modo que la historia es el marco del pecado y de su historia, o mejor, de su *contrahistoria*.

En un horizonte distinto los «órdenes» luteranos dan forma a una ontología de la historicidad humana que no traduce, según estimamos, su verdadera identidad. Todo lo más, formulan el sometimiento de la criatura a la voluntad omnipotente del Creador, dique que contiene la desviación permanente de una libertad vendida irremediabilmente a su corrupción como naturaleza caída<sup>86</sup>. De ahí el carácter de provisionalidad que revisten los órdenes en la teología luterana de la creación, ya que para el Reformador no cabe, como Ebeling acertadamente estima, otra consideración ontológica de la existencia humana que la puramente infralapsaria. Cosa que si puede ser admisible desde una contemplación categorial de la misma bajo el pecado, no lo es absoluta ni principalmente<sup>87</sup>; pues, en ese mismo horizonte, la experiencia de gracia en Jesucristo libera el «experimento hombre» tanto de una fijación esencialista de su identidad como de su aniquilamiento bajo la voluntad todopoderosa de la Divinidad. La primera no tiene en cuenta la estructura condicionada históricamente, y por lo mismo abierta

ha sido brillantemente reformulado por J. B. Metz, *Teología del mundo*, 30-1. También el colectivo ya citado *Imago Dei. Beiträge zur theologischen Anthropologie*. FS f. G. Krüger (Giessen 1932), como contraposición a cuanto hemos dicho de la perspectiva católica.

<sup>86</sup> Cfr. nuestro estudio «Teología del reino de Dios en el luteranismo político», l.c., 231 ss; también P. Schmulders, *Creación, ordenes de la, Sacramentum Mundi 2* (Barcelona 1972) 16-7. Estos órdenes quieren ser el sustitutivo del concepto católico de naturaleza, pero no son menos problemáticos. Obedecen a la experiencia negativa de lo humano (antropología infralapsaria), mas ¿cómo se llega a su conocimiento al margen de la fe?

<sup>87</sup> Así parece desprenderse de la Biblia, cuyo tema es la historia de la salvación y su éxito en Jesucristo. El pecado original es visto como resultado del análisis de la negatividad histórica y como momento segundo de la narración bíblica. Cfr. Piet Schoonenberg, *Pecado y redención* (Barcelona 1972); Josef Scharbert, *¿Pecado original?* (Estella 1972); H. Schelkle, *Schuld als Erbteil?* (Einsiedeln 1968); M. Flick-Z. Alszekhy, *El hombre bajo el signo del pecado* (Salamanca 1972).

e inacabada, de la existencia humana; el segundo es el resultado de una teología de la Ley, cuyo cumplimiento imposible no encuentra adecuación a la realidad del hombre, a sus posibilidades.

Los enunciados antropológicos del luteranismo son, a nuestro entender, fruto de una reflexión parcial sobre la experiencia global de Dios en la historia, en el horizonte teológico categorial, para seguir utilizando terminología de Rahner. Dependen de la experiencia de la Ley como negación de la identidad humana en cuanto posibilidad de gracia desde el interior de sí misma. Diríamos que elevan al nivel de lo normativo total parte tan sólo de lo categorial: la experiencia radical del pecado. De ahí que la justificación divina venga a caer sobre un vacío antropológico provocado por la experiencia de la Ley, sin que se acierte a resolver la entidad antropológica de la misma de forma satisfactoria <sup>88</sup>.

La naturaleza humana viene a ser comprendida en esta óptica teológica como propia del «hombre perdido», y como si el que hemos llamado *momento cristológico* fuera algo exterior a la misma en toda radicalidad. En este sentido el planteamiento del problema de una *revelación natural* y de una *teología natural* por parte de un Bultmann, por ejemplo, resulta significativo al máximo. Bultmann se queda en el momento negativo de la experiencia del mundo y de la historia, para acabar reconociendo que el hombre tiene que superar el escándalo del hecho histórico de Jesús Nazaret, lugar del que viene el sentido de la existencia. Pero esto parece exigir, más allá del escándalo, y también del fideísmo bultmanniano que conduce a la deshistorización del mensaje evangélico, que la historia sea capaz de acoger (¡no de exigir!) la revelación; pues de lo contrario tampoco hay posibilidad para la encarnación del Logos, el hombre como sujeto referido a Dios y como posibilidad libre de acogerlo. Así resulta comprensible que W. Matthias ponga de relieve la acusación del luteranismo «ortodoxo» a las tesis de la *Fórmula de la Concordia*, acusada de estar influida —y ciertamente lo está— por Melancthon. Pero lo contradictorio estriba en la pretensión de no comprender al hombre desde otro punto diferente que el de la Ley y, sin embargo, postular para su «realización» el cumplimiento de

88 Cfr. W. Matthias, «Der anthropologische Sinn der Formel Gesetz und Evangelium», *Gesetz und Evangelium*. Beiträge zur gegenwärtigen theologischen Diskussion (Darmstadt 1968). Ed. de E. Kinder y K. Haendler. Ver 229-323.

la Ley por parte de Cristo. ¿Tiene, pues, o no la Ley valor antropológico? Si lo tiene (¡Cristo la ha cumplido y es el *hombre perfecto*, el *hombre nuevo!*), no puede ser marginada en la justificación; aunque, evidentemente, su significado último pase por Cristo. Es el momento cristológico de la Ley, no marginable de ningún modo en la búsqueda de la identidad humana total. El *escándalo* que provoca el Evangelio, el escándalo de la cruz remite a la condición que el Evangelio pone al mundo, su carácter de creación; pero remite igualmente a la libertad de la creatura para la confesión de fe que la cruz significa y exige. Y todo ello sin que esta confesión de fe, que lo es en el señorío de Dios sobre el mundo, represente la negación del mundo como lugar de la enajenación de Dios, porque equivaldría a la simple y pura negación del hombre. ¡Pues la Biblia afirma la vida del hombre y no la muerte del pecador! Voz evangélica, como quiere Lutero en su disputa contra Erasmo, pero medida verdadera de la voluntad divina con miras al hombre, que desmonta el argumento del Reformador desde su ultimidad cristológica, lugar donde se resuelve la contradicción entre Ley y Evangelio. Lo contrario conduce al dualismo de la esencia divina, que no puede ser reducido a la unidad desde la fe, porque ésta será siempre algo foráneo a la divinidad misma. ¡La gloria de Dios es la dicha del hombre!<sup>89</sup>.

Pero volviendo a Ebeling, hay que decir que depende, en su interpretación del Reformador, en tan gran medida de la filosofía de la existencia que, a las dificultades que ofrece la dialéctica entre creación y escatología dentro del pensamiento teológico de la Reforma, añade las propias de su óptica hermenéutica de tipo filosófico trascendental-existencialista. Al buscar la fundamentación de la dimensión creada del mundo en la escatología, se empeña en resolver desde la subjetividad un problema de sentido de lo real, sin prestar la atención debida al análisis que se desprendería de una mirada objetiva, más integral, al mundo. El teólogo no parece caer en la cuenta de su mayor error: pasar por alto la dimensión histórica

89 Cfr. W. von Loewenich, *Luthers theologia crucis* (Witten 1967, 5. ed.) 30-9 (II. punto): interpretación de Ez 18, 23. De R. Bultmann ver «¿Qué sentido tiene hablar de Dios?» (1925), *Creer y comprender*, I (Madrid 1974) 27-37; «El problema de la 'teología natural'», *Ibd.*, 255-69; «Cristo fin de la Ley» (1940), *Creer y comprender*, II (Madrid 1976) 33-53; «El problema de la revelación natural» (1941), *Ibd.*, 71-90; «Adán, ¿dónde estás? Sobre la imagen del hombre en la Biblia» (1945), *Ibd.*, 91-100.

de la experiencia del mundo como experiencia de salvación<sup>90</sup>. Acaba de este modo con el pasado igual que con el futuro, y con ellos no sólo con la verdadera identidad del mundo, sino también con la posibilidad real de la misma experiencia mundana de la salvación<sup>91</sup>. Experiencia que está condicionada a la historia de Jesucristo, y que teológicamente no puede realizarse a su costa<sup>92</sup>.

Con todo, si Ebeling se distancia en alguna medida del pensamiento teológico y de la terminología del Reformador, la verdad es que este distanciamiento es, más bien, fruto de la distinta mediación de la fe que ambos llevan a cabo que de los presupuestos últimos de que parten: la radical inadecuación entre la acción de Dios y la acción del hombre, y a su base la imposibilidad de vencer el bloqueo soteriológico de la teología de la creación más allá de una funcionalidad con miras a la predicación del Evangelio. Aquí radica, a nuestro parecer, la dificultad mayor de entendimiento entre el catolicismo y la Reforma. El interés demostrador por la tradición teológica reformada del señorío de Jesucristo y la corriente escatológica de cuño barthiano por una reformulación de la tensión entre creación y escatología y soteriología se ve, al fin, confrontado con el problema de dirimir esta opción teológica fundamental y última de la Reforma; que no es sino el resultado de la doctrina de la justificación del monje reformador, según venimos

90 Cfr. Wendebourg, «Erwägungen zu Ebelings Interpretation», l.c., 119 ss. Wendebourg apunta esta dependencia de Ebeling de Bultmann, que es real, de forma clara; cfr. lbd., 124-5. Ebeling se distancia así en el horizonte de Lutero. Cfr. la crítica de D. Sölle a Bultmann, por lo que hace a este propósito, en su *Teología política*, 29 ss, 81 ss.

91 En Lutero, al menos, los órdenes representan en su provisionalidad en cierto modo una afirmación de la temporalidad y del mundo; cfr. Wendebourg, l.c., 125-6.

92 lbd., 127, nota 87. Ebeling cae dentro de la crítica que J. Moltmann ha hecho también a la «teología de la subjetividad trascendental del hombre» (bultmanniana); cfr. Moltmann, *Teología de la esperanza*, 74-89; idem, «Exégesis y escatología de la historia» (1962), *Esperanza y planificación del futuro* (Salamanca 1971) 101-55. No podemos menos de recoger también aquí el texto de Moltmann, citado por Wendebourg en la nota antes citada: «Ebeling führt zwar ständig die Unterscheidung Luthers vom Gesetz und Evangelium (...), zwischen tempus legis und tempus gratiae (...) an, er scheint aber die Unterscheidung vom lumen gratiae und lumen gloriae, mit der Luther am Schluss von 'De servo arbitrio' den eschatologischen Vorsprung der Verheissung vor der im Glauben erreichten Wirklichkeit ausspricht, übersehen zu haben», Moltmann, «Anfrage und Kritik. Zu G. Ebelings 'Theologie und Verkündigung'», *Ev Th* 24 (1964) 33.



repetiendo. Pues aunque, como quiere Wendebourg en parte con razón, la *Zweireichelehre* mira a la resolución de la problemática de la presencia del cristiano en el mundo y la doctrina de la justificación mira, más bien, a la presencia del creyente ante Dios, es esta última la que sirve de criterio para determinar la primera. En este sentido, conviene que nos detengamos en una última reflexión.

## 2) *La acción de Dios y el empeño del hombre.*

Puede, en verdad, decirse en contra de lo que acabamos de afirmar, que la dialéctica entre creación y escatología no está formulada de la misma manera en la tradición luterana que en la tradición de las iglesias reformadas de origen calvinista. Y así es, desde luego. La doctrina del señorío real de Jesucristo, y la misma corriente escatológica luterana vinculada en la forma dicha a la primera, representan un tratamiento distinto del problema<sup>93</sup>. No es objeto de este estudio un análisis cualificado del asunto, sino tan sólo marginal o contextual del mismo. Por eso, nos parece suficiente añadir a lo dicho que un tratamiento parabólico de la acción del hombre en el mundo, como mero trasunto de la utopía futura, en la medida en que el empeño humano pueda llegar a establecer la vigencia de una utopía relativa y a modo de imagen y profecía del reino divino, de la utopía absoluta<sup>94</sup>, no nos parece satisfactorio desde nuestros presupuestos teológicos. La dialéctica entre creación y escatología se resolverá de modo satisfactorio, muy por el contrario, si se encuentra una fórmula teológica capaz de hacer justicia no sólo a una ontología hamartiológica de la creación, basada en una cierta ontología *post-lapsum* de la historicidad del hombre sobre la tierra, sino también a la posibilidad de su superación desde la apertura ontológica del mundo y del hombre a la acción de Dios. Lo que parece

93 Baste como confirmación, remitir aquí a la confrontación que hace Wendland en su colaboración «Die Weltherrschaft Christi und die zwei Reiche», ídem, *Botschaft an die soziale Welt* (Hamburg 1959) 85-103 y *Reich Gottes und Welt*, 457-83; y a la exposición de Moltmann, «Fe y política», *Diálogo Ecuménico* 33 (1974) 7-36, y a la confrontación entre Althaus y Heckel.

94 Es el caso del último Barth y de la formulación más moderna de Gollwitzer. Cfr. *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (1946) de Barth (castellano: *Comunidad cristiana y comunidad civil* (Madrid/Barcelona 1976) 79-139. Y de H. Gollwitzer, «Die Revolution des Reiches Gottes und die Gesellschaft», *Diskussion zur Theologie der Revolution* (München/Mainz 1969) 41-64. Ed. de E. Feil y R. Weth.

alcanzable si se atiende a una contemplación de la creación y de la historia, que sin dejar de ser básicamente teocéntrica, asuma la totalidad de la verdad del «experimento humano», cual se nos aparece a la luz de lo acaecido salvíficamente en Jesús de Nazaret. Pero esto equivale a la postulación de una ontología no principal ni exclusivamente *post lapsum*, sino histórico-salvífica también como quiebra del enfeudamiento en el pecado y reconocimiento de las posibilidades del hombre nunca aniquiladas por él en totalidad. En este sentido es preciso tener bien en cuenta la dimensión salvífica original del hecho mismo de la creación y de los comienzos de la historia<sup>95</sup>, que es asimismo teológicamente obligatorio asumir desde la cristología. Esto nos coloca ante la verdad del hombre como posibilidad de éxito igual que de fracaso; o con otras palabras, ante las potencialidades de la libertad humana, nunca hipotecadas del todo, como decíamos bajo el peso hamartiológico de la historia. Se hace con ello inevitable un tratamiento ontológico de la libertad humana y de la gracia bien distinto del concedido al tema por la Reforma<sup>96</sup>. Un tratamiento que, por lo demás, no es el de la teología calvinista y de la tradición escatológica. Su marco teológico no es el del símbolo meramente alegórico, sino eficaz, esto es, *sacramental*. El de sus presupuestos teológicos como *signo eficaz de salvación*, a caballo entre el «ya» y el «todavía no», pero sin que ninguno de los dos términos de la relación sufra algún deterioro. Para salvaguardar la pureza cristiana de esta relación dialéctica esbozábamos al comienzo de este trabajo las leyes de verificación a las que nos remitimos. Sobre todo si se atiende a la posibilidad de que la doctrina de los dos reinos sea utilizada en nuestros días como hermenéutica teológica de una ética política de crítica del poder para defensa de los oprimidos y de los derechos humanos; si no ya como teoría teológica con

95 Cfr. a este respecto W. Pannenberg, *Erwägungen zu einer Theologie der Natur* (München 1970).

96 Hermenéuticamente en el mismo horizonte de la Reforma, resultan sugerentes los estudios siguientes: J. Moltmann, «La revolución de la libertad», idem, *Esperanza y planificación del futuro*, 313-51. Significativo, por tratarse de un estudio de 1967 en confrontación con importantes puntos de vista sobre el problema: Bultmann, G. Bornkamm, H. Schlier, E. Käsemann, Pannenberg, I. Fetscher, R. Garaudy y Rahner, entre otros; y en especial E. Wolf, en cuyo homenaje escribe Moltmann este estudio. Asimismo Ernst Wolf, «Libertas christiana und libertas ecclesiae», *Ev Th* (1948) 127-42; idem, «Verantwortung in der Freiheit», *Peregrinatio*, II 242-60.

la pretensión de alcanzar directamente el nivel de la práctica, harto problemática al margen de la mediación ética<sup>97</sup>.

Se da un hecho bien significativo en nuestro tiempo. Las Iglesias cristianas miembros del Consejo Ecuménico de las Iglesias han vivido últimamente importantes tensiones internas hasta la cristalización de un compromiso, decididamente encaminado a la despolitización tácita de sus estructuras y a un progresivo empeño en la construcción de la justicia y de la fraternidad en el mundo. Un camino que también ha recorrido, no sin grandes dificultades y retrocesos, la Iglesia Católica. Entre protestas y temores, y amenazados siempre por los intereses de un pasado que es preciso asumir, tanto el Consejo como la Iglesia Católica parecen haber encontrado un campo de trabajo y de acercamiento que está sirviendo de mediación a la tarea de evangelización de la sociedad y de los pueblos. Pero el problema se plantea cuando se atiende a las legitimaciones teológicas de una tal mediación<sup>98</sup>. Surge entonces la pregunta por la identidad de la fe y su alcance y repercusión social y cultural y su conflictividad política. La conflictividad entre la autonomía del mundo y la razón y el imperativo de la vida según el Espíritu remiten de nuevo al creyente cristiano a una lucha interna en el fuero de su conciencia. ¿Ceder al dualismo como superación tanto del monismo de las ideologías mesianistas como de la politización posible de la fe? O más bien, ¿asumir la mundanidad desde la experiencia siempre crítica para el mundo de la salvación? Si la respuesta afirmativa se ha de dar tan sólo al segundo de los interrogantes, a tenor de la investigación que realizamos, ¿cómo debe ser esta respuesta, y en qué medida la *Zweireichelehre* puede contribuir a ella?

Desde el antagonismo teológico-político, aunque en un momento histórico tan distinto como el de los años veinte, entre Althaus y Barth, (en el que aquí no hemos entrado, pero que presuponemos de fondo), prolongado después con la polémica entre Heckel y Althaus en los cincuenta y sesenta, hasta la apa-

97 Véase H. Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación*, 89-92; confróntese con Trutz Rendtorff, «Der Aufbau einer revolutionären Theologie», l.c., 41-75 (cfr. precedente nota 15).

98 Así a propósito de un Assmann, por ejemplo, quien postula la mediación consciente de la fe en una ideología, atendiendo siempre a la táctica y estrategia del momento de la historia de la libertad, lbd., 154-62. Véase nuestro planteamiento en «Die politische Praxis der Befreiung als Vermittlung der missionarischen Verkündigung der Kirche», NZM 31 (1975) 161-80.

rición de la nueva teología política, la tradición luterana de los dos reinos ha tenido la misma pretensión siempre: salvar la distinción entre acción de Dios y acción del hombre, denunciando toda mezcla de ambas.

Este es, por ejemplo, el propósito de Reinhard Neubauer, que parte del planteamiento de Ebeling y se sitúa en el horizonte de Heckel<sup>99</sup>. Neubauer considera inevitable la contradicción entre los reinos y destaca la función crítica de la misma, poniendo así de relieve la función práctica de la doctrina de Lutero. R. Prenter, por el contrario, critica fuertemente a Ebeling y se inscribe en la línea hermenéutica de Althaus, remitiéndose a los artículos III (presupuesto cristológico), IV, XVI y XVII de la Augustana. Con todo también Prenter tiene siempre al fondo de su reflexión la contradicción que plantea la pretensión cristiana del amor radical, opuesta a la violencia institucional del poder civil. Una contradicción que hace referencia a la imposibilidad de la teocracia y del dualismo a un tiempo. Por ello pone en relación la *Zweireichelehre* y el orden democrático<sup>100</sup>. También H.-D. Wendland acentúa el alcance crítico de la doctrina en el contexto de nuestro tiempo, al cual presta también una atención especial E. M. Carlson<sup>101</sup>. Wendland se mantiene enteramente fiel a su posición escatologista de claro signo barthiano, apostando por una verdadera «reserva escatológica» en oposición al establecimiento oficial de la sociedad impugnado por la *Zweireichelehre*. En una línea próxima, Friedrich Beisser se cree en condiciones de afirmar que justamente es éste el acierto mejor de Ebeling: salvar la distinción entre la acción de Dios y la del hombre<sup>102</sup>. Beisser piensa que Lutero asume conscientemente las tradiciones dispares de la doctrina de los dos reinos, porque es asimismo consciente de que sólo en la contradicción que la doctrina encierra en sí misma está la salida del problema planteado por la tensión *teocracia-autonomía*, proclive siempre esta úl-

99 R. Neubauer, «Vermächtnis der Reformation. Luthers Lehre von den beiden Reichen», *KidZ* 22 (1967) 442-47.

100 R. Prènter, «L'interpretation de la doctrine de deux règnes», *RHPPhR* 43 (1963) 239-49.

101 H.-D. Wendland, «Thesen zur Zwei-Reiche-Lehre und ihrer Bedeutung für die Zukunft», idem, *Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft* (Göttingen 1969) 39-42. Véase E.-M. Carlson, «Der Begriff der zwei Reiche und die moderne Welt», *LR* 4 (1965) 486-500.

102 F. Beisser, «Zur Deutung von Luthers Zwei-Reiche-Lehre», *KuD* 16 (1970) 229-41. Véase en especial 238 y nota (19) de dicho estudio.

tima a la demonización del orden temporal, tanto como ideologizadora del totalitarismo político-religioso es la primera. Por lo que atendiendo a las diferencias entre Ebeling y Lutero señaladas por Beisser, en atención a la doble relación de correspondencia y de contradicción entre los reinos, se acaba por confirmar que la *Zweireichelehre* es resultado del bache ya señalado en el pensamiento del Reformador: el bloqueo que padece el carácter escatológico de la salvación y su novedad en el marco del orden temporal.

Mucho más atractiva resulta la posición de Wilhelm Dantine, que trata de mediar en el debate atendiendo al *tertius usus legis* y postula una clara incidencia del Evangelio sobre la «justicia civil», afectada por este *uso político* o *tercero* de la Ley, en el horizonte de la nueva teología política. En este sentido se podría hablar de una proyección salvadora del ministerio de la Palabra u orden espiritual (*geistliches Regiment*) sobre el orden temporal, que quedaría críticamente confrontado con el Evangelio<sup>103</sup>.

A la tradición católica corresponde prestar la suficiente atención al peligro de la identificación tan fuertemente combatido, según estas referencias, por el luteranismo, peligro corrido no ya en el pasado teocrático del Medievo, sino asimismo en algunas de las corrientes teológicas de nuestro tiempo<sup>104</sup>. Las aportaciones más recientes al tema por parte del luteranismo van en esta línea, crítica sobre todo para con algunos planteamientos de acercamiento al humanismo mesianista; sobre todo para con la teología de la revolución<sup>105</sup> y otras corrientes de la teología política.

103 Cfr. W. Dantine, «Thesen zur systematischen Durchforschung des 'Irrgartens der Zwei-Reiche-Lehre'», ZEE 17 (1973) 26-29. Así Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, 552 ss.; también E. M. Carlson, l.c., 493-500. Asimismo véase H.-H. Schrey, «Gültig als kritische Kraft», l.c., 586-9. Cfr. los artículos de la Augustana, *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (1967, 6 ed.) 56-57, 71-72 y 54-55.

104 Cfr. nuestro estudio *Razón política de la fe cristiana*, 168-84, 185-98 (por lo que a la moderna teología política se refiere).

105 Véase, por ejemplo la referencia de H.-H. Schrey a la posición del católico Rahner: «Wenn man mit Karl Rahner das Christentum als «Religion der absoluten Zukunft» bezeichnet, so gilt aber auch, dass es keine innergeschichtlichen Zukunftsutopien kennt (...) Die Zwei-Reiche-Lehre will die legitime Aufgabe der Zukunftserwartung und die sinnvolle aktive Zukunftsplanung keineswegs abstoppen oder zunichtemachen, aber sie stellt ein unerbittliches kritisches Regulativ gegen eine allzu vereinfachende Identifizierung von absoluter Zukunft und immanent-relativer Zukunftsgestaltung dar. Das Reich

No deja, a este respecto, de ser revelador que una teoría teológica, destinada por el Reformador a salvaguardar la independencia del compromiso del cristiano con el mundo de toda intromisión eclesiástica, y a conjurar la tentación teocrática de la Edad Media, se haya vuelto hoy hacia una teología de la revolución que no deja, sin embargo, de depender en gran medida de algunos presupuestos teológicos luteranos —los mismos que dieron origen o sirvieron de apoyatura de alguna manera al luteranismo político—, que consideran la creación y la historia *locus theologicus*, ámbito de la Palabra <sup>106</sup>. Pero, como hemos visto, la *Zweireichelehre*, que contempla estos postulados a la base de su comprensión teológica del mundo como mundo ordenado por Dios, no pueden ir más allá de la verdadera intencionalidad de Lutero. Tampoco deja de ser revelador que la teología política europea, más católica que protestante, represente la negación crítica del presente en virtud de una «reserva escatológica» que está más acorde con la tradición teológica reformada que con la tradición católica, cuyos resultados teológico-políticos se han comenzado a demostrar en nombre de la escatología. Hay, con todo, una explicación histórica. El luteranismo tiene tras de sí el fantasma del nacionalluteranismo y el luteranismo histórico del *Staatskirchentum*, mientras el catolicismo se ha visto obligado a superar el proyecto teocrático de la Edad Media, prolongado en algunas latitudes bajo la forma de nacionalcatolicismo.

La solución ofrecida desde la hermenéutica de la doctrina de los dos reinos por la *Luthersforschung* no nos parece satisfactoria, como tampoco lo es, a nuestro juicio, la solución ofrecida por la teología política detenida en el momento crítico-negativo de la impugnación del presente, representada por la «reserva escatológica» <sup>107</sup>. Una solución aceptable debe

Gottes kommt nicht durch Fleisch und Blut, auch nicht durch die Aktionen zukunftsrunder Revolutionäre, sondern durch Geist und Glaube», «Gültig als kritische Kraft», l.c., 588. Cfr. K. Rahner, «Utopía marxista y futuro cristiano del hombre», *Escritos de Teología*, VI (Madrid 1969) 76 ss.; véase K. Rahner, *Zur Theologie der Zukunft* (München 1971), publicación de 15 artículos repartidos en los *Escritos*, y relacionados con el tema, en sus textos originales.

<sup>106</sup> Cfr. W. H. Lazareth, «Luthers Zwei-Reiche-Lehre. Eine Ueberprüfung», *Die Kirche als Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft* (Stuttgart/Berlin 1966) Ed. del Consejo Ecu­ménico de las Iglesias. Cfr. también R. Shaull, «Revolutionary Change in Theological Perspective», *Christian Social Ethics in a Changing World* (New York/London 1966). Ed. de J. C. Bennett.

<sup>107</sup> Cfr. H. de Lavalette, «La 'théologie politique' de J. B. Metz», RSR 321-50. También nuestro estudio *Razón política*, 66-75.

contemplar la tensión entre gracia y naturaleza a la luz de la antropología teológica que se desprende de la consideración histórico-salvífica del «experimento humano», y sobre las bases de su verdad personal y comunitaria. O lo que es lo mismo, desde la perspectiva de una ontología de la libertad para el bien y para la quimera, para la condenación y para el pecado igual que para la fidelidad y la acogida de la gracia. Pero un planteamiento de este género obliga a una comprensión onto-teológica del ser humano que no excluya del horizonte metafísico la pregunta por la fundamentación trascendente de la libertad, cuya realización depende del cumplimiento de las propias potencialidades. Estas lo serán en cuanto potencialidades de una libertad constitutivamente afectada por el entramado histórico de la dependencia social, sin el cual la libertad humana no puede darse. Una comprensión, en definitiva, que no represente la quiebra metafísica de la razón, si es que ésta tiene una esfera propia, como la *Zweireichelehre* quiere.

Ulrich Duchrow se ha acercado a la problemática de la doctrina de Lutero con el propósito de clarificar la presencia en ella de los diversos elementos tradicionales, y descubrir detrás de cada uno de ellos la verdadera intencionalidad de Martín Lutero, al confeccionar una teoría teológica que delimitará la incidencia de la fe sobre el mundo, y de la experiencia de la gracia sobre el orden temporal. Duchrow sostiene que el sentido más profundo de la doble doctrina de los dos reinos y de los dos regímenes<sup>108</sup> no es otro que el de formular la distinción correcta entre *nueva creación* y *creación caída*, así como su recíproca ordenación, por una parte; y, por otra, la relación del hombre a Dios y al mundo<sup>109</sup>. También Ebeling lo entiende así, pero el error del discípulo de Bultmann, que mantiene la distinción entre Ley y Evangelio como criterio hermenéutico de la doctrina de Lutero, base de la distinción asimétrica entre la acción de Dios y la acción del hombre, estriba en marginar la intencionalidad del Reformador, disolviendo la doble relación del hombre con Dios y con el mundo en una relación única: la que la criatura dice al Creador. Ebeling pasa por alto, sin embargo, la consideración teológica del hombre *imago Dei*, imprescindible para una teología cristiana de la *cooperatio* humana con el Creador en el proyecto de Dios sobre el mundo, y de este modo en su señorío sobre él<sup>110</sup>. Algo que

108 Cfr. Duchrow, l.c., 525-7.

109 Ibid., 522.

a Duchrow le parece de capital importancia, si es que se quiere rescatar la intencionalidad y función positiva de la *Zweireichelehre* con miras a la marcha del mundo. En esta perspectiva, Duchrow se esfuerza en llevar la doctrina del Reformador más allá de su mera funcionalidad crítica. Duchrow quiere establecer una relación positiva entre la experiencia escatológica de la gracia y la responsabilidad del cristiano en la marcha del mundo. El empeño de U. Duchrow es, tal vez, el más valioso de los realizados en una línea de compromiso y responsabilidad cristiana para con la marcha del mundo y de la sociedad dentro de la *Luthersforschung* más reciente. Del trabajo de este investigador puede decirse algo parecido a lo que un católico puede afirmar sobre la obra eclesiológico-jurídica de J. Heckel; y es que, si bien es verdad que los resultados parecen coincidir notablemente con los que se derivarían de un planteamiento teórico católico del problema, dicho nivel teórico sigue siendo profundamente distinto del que cabe suponer desde una óptica luterana. Con lo cual se hace inevitable la pregunta por la verdadera proximidad de los resultados.

Duchrow sostiene, en efecto, que la pretensión última de la negación luterana del libre albedrío es la de lograr una libertad verdadera en la relación del hombre con el mundo<sup>111</sup>. Esta, que no es sino la consecuencia lógica de la doctrina de la justificación, representa no sólo la quiebra de la ética cristiana monástica medieval, y con ella del camino ascético del señorío divino sobre la realidad mundana<sup>112</sup>, sino más allá de las categorías históricas en las que está formulada la relación que la acción humana dice a la divina, representa la «liberación» del mundo por enajenación de su identidad propia. O en otras palabras, esta voluntad de asumir el mundo como tarea de libertad es el resultado de una justificación divina de la realidad humana al margen de cualquier colaboración (*co-operatio*) del hombre en ella. Por lo que no cabe otra colaboración libre del hombre con Dios que la que contribuye a crear el clima apto para la audición de la Palabra. El medio de lograrlo es la administración responsable (= según la intencionalidad divina) de los dos *Regimente*<sup>113</sup>.

110 *Ibd.*, nota 298. Es la misma posición que mantienen Prænter y Wendebour por lo que a Ebeling se refiere.

111 Duchrow, *l.c.*, 516-7.

112 *Ibd.*, 507-10, en especial 548.

113 Duchrow recoge un texto del Reformador que, a su juicio, comprime y resume la estructura fundamental de la doble doctrina de los reinos y los



Tarea, por lo demás, propia del redimido, porque sólo él conoce de verdad cuál es la esencia última de la racionalidad sobre la que se apoya la autonomía de todo lo temporal, y que no es otra que el *amor*. Con ello, Duchrow quiere marcar la dimensión *institucional* de la *Zweireichelehre*<sup>114</sup> y poner de relieve el alcance profundo de la regeneración (*Erneuerung*) operada por Dios en el justificado; o si se quiere, la repercusión escatológica de la gracia de la salvación personal sobre el mundo. Una incidencia que pasa por la distinción entre el antes y el después de la gracia de la justificación, para hacer de la tarea política una tarea de cooperación con Dios<sup>115</sup>. No se trata de hacer de la acción política un proyecto de mediación de la libertad humana con miras a la conformación del mundo y de la acción humana según la transformación escatológica

regímenes; y que expresa la relación «acción de Dios-acción del hombre» según la perspectiva hermenéutica que él adopta. He aquí el texto estructurado por Duchrow, como base de su posición:

(I.) Sicut homo antequam creatur,

1. (*Exclusiva acción de Dios*)

a) ut sit homo, nihil facit aut conatur, quo fiat creatura,

b) Deinde factus et cratus nihil facit aut conatur, quo perseveret creatura, Sed utrunque fit sola voluntate omnipotentis virtutis et bonitatis Dei nos sine nobis creantis et conservantis,

2. (*Acción conjunta de Dios y el hombre*)

sed non operatur in nobis sine nobis, ut quos ad hoc creavit et servavit, ut in nobis operaretur et nos ei cooperaremur,

a) sive hoc fiat extra regnum suum generali omnipotentia,

b) sive intra regnum suum singulari virtute spiritus sui.

(II.) Sic deinceps dicimus:

Homo antequam renovetur in novam creaturam regni spiritus,

1. (*Exclusiva acción de Dios*)

a) nihil facit, nihil conatur, quo paretur ad eam renovationem et regnum;

b) Deinde recreatus, nihil facit, nihil conatur, quo perseveret in eo regno, Sed utrumque facit solus spiritus in nobis, nos sine nobis recreans et conservans recreatos, ut et Iacobus dicit: Voluntarie genuit nos verbo virtutis suae, ut essemus initium creaturae eius; loquitur de renovata creatura.

2. (*Acción conjunta de Dios y del hombre*)

Sed non operatur sine nobis, ut quos in hoc ipsum recreavit et conservat, ut operaretur in nobis et nos ei cooperaremur. Sic per nos praedicat, miseretur pauperibus, consolatur afflictos», WA 18 754 1-16 (*De servo arbitrio*). Duchrow ofrece el texto en alemán y en nota (269) el latín. Aquí ofrecemos el texto según dicha nota, con la traducción de títulos puestos por Duchrow a la estructura del texto. Cfr. l.c., 512-4 ss.

114 *Ibd.*, 523-4 (crítica del autor a la hermenéutica exclusivamente personal); 530-1 (inviabilidad de una ética sólo a partir del sujeto).

115 *Ibd.*, 526-8.

de la nueva creación, como pretende la teología católica. Esta quiere lograr una comprensión de dicha tarea en el horizonte hermenéutico sacramental del empeño humano en favor del reino de Dios, cosa que no es admisible en la perspectiva luterana, pues sería tanto como capitular ante la justificación por las obras, que es lo que se quiere evitar. Se trata, más bien, y tan sólo, de una cooperación que se inscriba en línea con la teología luterana de la *imago Dei*<sup>116</sup> en la óptica de la conservación del mundo. Un planteamiento radicalmente teológico y realizado a pesar de todo a costa de cualquiera otra consistencia del mundo que no sea la de su mantenimiento como ámbito del señorío divino. Duchrow, sin embargo, quiere arrancar la doctrina de los reinos a una mera consideración hamartiológica<sup>117</sup>, razón del señorío obligado de Dios sobre el mundo, pero no logra, con todo, otra consideración del mismo que la que se desprende de su última fundamentación en la caída.

Duchrow entiende que es intención de Martín Lutero la descripción del *weltliches Regiment* como reino de la razón dentro de la doctrina de los reinos, cosa que se evidencia en la ordenación del mismo en el marco institucional de la *Ständelehre*<sup>118</sup>. De esta forma pretende mostrar, por encima de la motivación hamartiológica de la doctrina, su alcance positivo. Pues estima que la contemplación de la fuerza (*potentia*) no es en el pensamiento del Reformador otra cosa que la mediación inevitable, bajo las circunstancias del presente, del *amor al prójimo*, objetivo último de la institución, salvaguarda de su ejercicio. Duchrow pretende así hacer caer en la cuenta de que el amor es la esencia de la institución y la verdad última de la misma<sup>119</sup>; así como la superación de cualquier posible dualidad ética que

116 Ibd., 520.

117 Véase Ibd., 486, punto 2. ('Dämme gegen die Flut': Der Friedensschutz gegen die Folgen des Bösen im zivilen Zusammenleben der Menschen als Aufgabe der weltlichen Gewalt).

118 Ibd., 495 ss., 503, nota 241. J. Küppers ha postulado la perspectiva de la *Ständelehre* para comprender el alcance de la *Zweireichelehre*. Duchrow dice a este respecto: «Er (Küppers) beachtet aber erstens nicht die antike Tradition des Schemas, zweitens ist er der Meinung, man könnte die Zweireichelehre (worunter er offenbar nur die Zweiregimentenlehre begreift) durch die Dreihierarchienlehre einfach ersetzen. Beides führt zu einer falschen Gesamtbeurteilung des Themas und Fehlurteilen im einzelnen», Ibd., 503.

119 «(...) potentia wil nicht thun, sed sapientia. Es ist noch nie kein regnum mit potentia bestanden, mus sich mit. Si potentia regeretur, so wurd ein wesen sein ut im wilden wald (...) wurde man gewalt mi gewalt

perdiera de vista el sentido real de la distinción entre persona privada (para sí) y pública (para los otros) <sup>120</sup> y viniese a caer en la privatización de la fe, inadmisibles siempre para el Reformador de Wittenberg. Una privatización tal de la fe acabaría por marginar —¡error supremo del luteranismo histórico y origen además de su politización!— la dimensión crítica del *geistliches Regiment*, auténtica función pública, que el *Predigtamt* o ministerio de la Palabra está llamado a desempeñar en cuanto conciencia del mundo y llamada a la fidelidad propia a los órdenes temporales <sup>121</sup>. El *geistliches Regiment* traduciría de esta forma aquella función pública de la fe que la Edad Media pervirtió cediendo a la tentación teocrática <sup>122</sup>. Una función, en fin, que traduce a su vez el alcance profano de la experiencia escatológica, a la que sólo se tiene acceso por la audición de la Palabra.

La penetración en la doctrina del Reformador por parte del teólogo alemán es prácticamente exhaustiva, y estimamos que en casi su totalidad acertada. Pero de lo que Duchrow no parece haberse percatado, después de haberle sacado las posibilidades máximas para nuestros días a la doctrina de Lutero, es de la inadecuación real de la misma a las circunstancias presentes de nuestro tiempo como postulado de transformación del mundo. Y es que una tal exposición de la misma deja bien al descubierto sus limitaciones, que no son otras que las que resultan de la cosmovisión del monje de Wittenberg. Ni la libertad del hombre ni tampoco el mundo tienen otra tarea que cumplir con miras a la salvación que no quede prisionera de una ontología infralapsaria, que bloquee por «pelagiano» el planteamiento católico de la tensión entre la naturaleza y la

steuren, sic perpetuo blutvergiessen, zanck (...) es gehorn welse leut dazu, qui regant secundum leges et ordnung die yhn gstellt ist. Mit dem wort mus man regirn etiam in spiritali, plus oportet utatur Cesar verbo quam gladio i.e. sapientia. Sapientia est keyserin quae in corporali regimine ut yhr recht und gsetz kennen et secumdum eas iudicent», WA 28 526 2ss (*Predigten über 5. Mose*, 1529). Cfr. la nota (210) de *Ibd.*, 497, donde Duchrow recoge este texto magnífico del Reformador, y que aclara el sentido de lo que decimos: la *potentia* debe reducirse a la *sapientia*, en función del amor; cfr. *Ibd.*, 562.

<sup>120</sup> *Ibd.*, 548-9.

<sup>121</sup> Véase *Ibd.*, 552 ss. (punto b) *Der Dienst des Predigtamts am weltlichen Remginet oder das politische Wort der Kirche*; en especial 556, 558 y 560.

<sup>122</sup> Piénsese en el sentido último de la reducción por parte de la Reforma de la *lex aeterna* a la *lex naturae*. Cfr. *Ibd.*, 547-58; por lo que hace al problema referido, cfr. sobre todo 565.

gracia. No vamos a repetir aquí lo que ya hemos dicho, pero sí decimos una vez más que, si bien es verdad que una consideración en esta perspectiva de la *Zweireichelehre* es de un valor ecuménico indiscutible, continua, sin embargo, siendo insatisfactoria para un diálogo con el mesianismo humanista de nuestro tiempo. Si la contemplación hamartiológica de la historia humana puede, efectivamente, cumplir una función positiva, en cuanto representa críticamente el límite de la acción humana y de las posibilidades que encierra; no procede, a pesar de todo, una consideración de la historia humana que no tome nota del significado total del acontecimiento salvífico dado en Jesucristo. Cosa que, por otra parte, exige no desentenderse del horizonte metafísico de la realidad, ni ver en él de antemano la presencia del Anticristo. Porque, si es verdad que sabe de sus riesgos y tentaciones, sabe también de sus potencialidades, no sólo integrables, sino postuladas por una antropología teológica de la libertad, asumida desde Jesucristo como experiencia histórica de gracia y deducción consecuente de una concepción del hombre en cuanto imagen de Dios.

## BALANCE FINAL

1. Se puede decir que la tesis de U. Duchrow apunta con lucidez teológica a la mejor de las soluciones buscada por los autores, cuya lectura nos ha ocupado en este estudio, y en especial por G. Ebeling. En este sentido, representa en cierta medida la ruptura del círculo hermenéutico sostenido a nivel noético a partir del último Werner Elert, y que va más allá del quietismo que Barth reprochó al luteranismo histórico y a su mismo fundador, coincidiendo con los postulados de la tradición escatológica reformada del señorío de Jesucristo en gran medida.

2. Esto no significa todavía que se haya apostado por una dialéctica de gracia y naturaleza que evite no sólo su mezcla o confusión, sino que represente asimismo la reciprocidad de su dependencia; de forma que, sin caer en la tentación de equiparar la acción de Dios con la del hombre, pueda darse con la presencia de la una en la otra. La gracia no se sobrepone a la naturaleza. Más aún, no la supone siquiera, si por ello ha de entenderse una gradación yuxtapuesta. Es la con-

dición de su misma existencia. Y, sin embargo, la naturaleza no puede alcanzar la adecuación plena a sus propias posibilidades, si no es por la acción misteriosa de la gracia. En la relación entre ambos términos debe darse la posibilidad de la libertad y de la racionalidad humanas en toda su autonomía, sin que esto represente la cancelación de la experiencia de la gracia en el marco histórico de la libertad humana. Y también lo contrario: la experiencia histórica de la gracia no puede atentar tampoco contra la historia misma de la libertad y la autonomía de su ley racional. El amor y la racionalidad no son, efectivamente, antagónicos. El primero es ciertamente la quintaesencia de la última. Pero su equiparación se bloquea cuando la racionalidad no es lógica interna de lo mundano y de la profanidad, sino que viene impuesta desde unos órdenes que, más que exponente de su identidad verdadera, son el resultado de la voluntad divina de conservación de un mundo sin ley propia, hipotecado en la experiencia del pecado. Más allá de la voluntad providente de Dios, el acontecimiento de Cristo encarna su voluntad transformadora del mundo. Una voluntad que no puede violentar la lógica interna del mismo, sino devolverla a su verdad propia, destinada a sobrepasar sus posibilidades por el misterioso y desconcertante designio del amor gracioso de Dios para con el mundo.

3. Plantear de otro modo la equiparación entre lógica del amor y la lógica de la racionalidad es hipotecar la una en la otra. El hecho de que en el acontecer histórico la tensión entre ambas no encuentre la solución deseada, no puede representar más que un estímulo en la intencionalidad utópica de quienes han comprendido desde la fe reducción recíproca futura. En este sentido cabe una contemplación cristiana del *Deus salutaris noster* no principalmente hamartiocéntrica, sin que ello suponga la marginación del pecado como elemento integrante de la realidad mundana y determinante de la voluntad salvífica de Dios para con el mundo. Una contemplación del designio de Dios para con el mundo y su historia que el hamartiocentrismo luterano impide, y, a nuestro entender, parcializa.

4. Como muy bien dice Wolfart Pannenberg, Lutero desbloqueó el error teológico de la Edad Media que condujo a apriionar la libertad personal en la objetividad divinamente senccionada de la institución, cuando justamente el Evangelio de Jesús de Nazaret representó en los albores de nuestra era la afirmación más apasionada de la libertad como condición de

toda actuación de la gracia. Lutero, sin embargo, no rebasó la frontera de la modernidad empeñado en hacer valer la libertad política por transferencia al ámbito de la profanidad del principio teológico de la libertad cristiana.

5. Si por modernidad se entiende *subjetividad*, el monje de Wittenberg es un hombre moderno sin lugar a dudas, pues la subjetividad es el quicio de su giro teológico. Pero si por modernidad hemos de entender *racionalidad* como base de toda ordenación social de la convivencia, Martín Lutero sigue siendo un medieval. Su destino personal quedó a todas luces rebasado en lejanía de planteamientos por el ala izquierda de la Reforma, pues le faltó a su pensamiento una positiva afirmación de la escatología como revulsivo del presente histórico del mundo. Fue el precio que hubo de pagar por la reducción del contenido del dogma cristiano a su triple *sola* (*fides, Scriptura, gratia*), como dice Rahner<sup>123</sup>, formulada en la justificación por la sola fe. Su antidialéctica comprensión de la tensión entre gracia y naturaleza, entre gracia e historia, acción de Dios y empeño humano, le condujo al monismo que le impidió asimismo un reconocimiento efectivo de la racionalidad como autonomía, toda vez que dejó caer sobre el orden temporal la sanción teológica de su inconsistencia racional; siendo así que él quiso a toda costa y se empeñó contra Roma por la nueva fe en la distinción entre el Reino de Dios y el de este mundo.

6. Finalmente si al error de los entusiastas del ala izquierda de la Reforma opuso Lutero su *theologia crucis*, pero no cuestionó en sí mismo, en su propia posición teológica, aquel error que, a nuestro parecer, fue también el suyo, el mismo que habría de aquejar el moderno luteranismo político: la legitimación teológica del orden temporal como presupuesto de su autonomía. Precisión que queremos añadir nosotros sobre el balance de Pannenberg<sup>124</sup>. No que desde la fe el orden temporal no tenga

123 Cfr. K. Rahner, *Herejías, historia de las*, Sacramentum Mundi 3 (Barcelona 1973) 398.

124 W. Pannenberg, «Luthers Lehre von den zwei Reichen und ihre Stellung in der Geschichte der christlichen Reichsidee», *Gottersreich und Menschenreich. Ihr Spannungsverhältnis in Geschichte und Gegenwart* (Regensburg 1971). Ed. de F. Putest. Cfr. 80-91, en especial 91-6. Sobre el problema histórico-teológico de fondo al que Pannenberg alude, cfr. A. Dempf, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance* (Darmstadt 1962, 3 ed.). También O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie* (Neukirchen 1962, 2 ed.).

su *momento teológico*, por el cual el mundo deviene distinto de Dios y heterónomamente autónomo en su secularidad, sino que este momento no represente al mismo tiempo la captación del *fundamento racional* del mismo, por el cual el cristiano reconozca el fondo último de la pretensión del mundo en lo que de legitimidad tiene, esto es, su voluntad de ser mundo y su insustitutable e irrenunciable consenso para devenir mundo de Dios.

ADOLFO GONZALES-MONTES  
Facultad de Teología  
Universidad Pontificia de Salamanca

