

## EL PROBLEMA DEL DERECHO NATURAL EN K. BARTH Y EN OTROS JURISTAS DE LA IGLESIA REFORMADA

Aunque en los últimos años algunos escritores sobre temas filosófico-jurídicos en lengua española hacen referencia a los autores que aquí vamos a estudiar<sup>1</sup>, sin embargo esas referencias son muy concisas y sin apenas esbozar lo que pueda haber de genuino en el planteamiento ético y jurídico de estos autores.

El motivo de ello puede ser doble. En primer lugar, porque se trata de autores muy desconocidos al pensamiento jurídico español, quizá por estar anclados en una tradición —el pensamiento ético de raigambre calvinista— diversa de la que ha alimentado con más frecuencia nuestra ética. Y, en segundo lugar, porque estos autores plantean las cuestiones éticas y jurídicas desde posiciones confesionales y a nivel teológico, lo cual sorprende al lector español que pensaba que el divorcio entre teología y filosofía ya se había consumado en Europa desde la Ilustración.

Para mayor dificultad en el acceso al pensamiento de estos autores de la Iglesia Reformada, hay que recordar que, cuando ellos difundían su pensamiento e intentaban renovar la concepción cristiana del derecho, eran los años de la segunda guerra

1. Véase, por ejemplo, Agustín de Asís, *Manual de Derecho natural*, I (Granada 1963); Joaquín Ferrer Arellano, *Filosofía de las relaciones jurídicas* (Madrid 1963); Francisco Puy, *Lecciones de Derecho Natural*, I (Santiago de Compostela 1967); E. Serrano Villafañe, *Concepciones iusnaturalistas actuales* (Madrid 1967); L. Recasens Siches, *Iusnaturalismos actuales comparados* (Madrid 1970); M. Rodríguez Molinero, *Derecho natural e historia* (Madrid 1973).

mundial y de la conmoción espiritual de la posguerra, en que el intercambio espiritual entre España y Europa era casi nulo. Y mayor aún era el aislamiento de la cultura teológica española, que hasta miraba con recelo el renacimiento cultural protestante del que estos autores eran una muestra. Hoy, en cambio, la teología española se ha abierto y hecho permeable a las cuestiones planteadas en el protestantismo europeo, sobre todo después del Vaticano II. No obstante, se da la coincidencia de que, en estos últimos años, los autores y las obras que aquí vamos a exponer han sido superadas por otras corrientes y escuelas que, atentas a otros problemas éticos, han hecho pasar a un segundo plano las cuestiones de la fundamentación de la ética cristiana y la consistencia del derecho humano, que eran un interrogante básico en estos autores. Por eso es casi nula la atención que entre nosotros se les ha prestado.

No extrañe, por tanto, que organicemos nuestro trabajo presentado los autores y haciendo una reconstrucción histórica del problema real a que ellos intentaron responder desde sus presupuestos ideológicos.

## I.—PERSONAJES Y ELEMENTOS AGLUTINANTES DE UNA ESCUELA

### A) KARL BARTH

En 1919, recién terminada la guerra europea, publica Karl Barth su *Comentario a la Carta a los Romanos*, que había elaborado en los años de la guerra en la parroquia de Safenwil (Argovia), en la neutral Suiza<sup>2</sup>. Es el comienzo de una empresa teológica que se presenta con todos los caracteres de una revolución en la cultura europea; se trata, en efecto, de deshacer

2. K. Barth nació el 10 de mayo de 1886 en Basilea. De 1904 a 1909 estudió teología en Berna, Berlín, Tubinga y Marburg. En 1909 pastor en Ginebra y en 1911 en Safenwil; allí entra en las filas del SP en 1915. De 1921 a 1935 ejerce de profesor en Göttingen, Münster (1926) y Bonn (1930). En 1934 colabora activamente en la Iglesia Confesante y en 1935 es expulsado de Alemania. Se instala en Basilea, donde es profesor de 1935 a 1962. En 1946-7 dará cursos como profesor invitado en Bonn; en 1948 viaje a Hungría y participación en la Asamblea ecuménica de Amsterdam; en 1962 viaje a USA; en 1966 viaje a Roma invitado al Congreso de Teología católica. Jubilado como profesor en 1962, volvió a dirigir seminarios de estudio en 1966-8. Muere el 10 diciembre de 1968.

todo el pensamiento protestante liberal del s. XIX. Es casi una segunda Reforma, similar a la que Lutero emprendió al comentar también la Carta a los Romanos. La impresión que causó esa desconcertante obra, que salía por los fueros de Dios en contra de un protestantismo historicista y aburguesado, la describió así el mismo autor: «Tuve la impresión de ser un niño revoltoso que un día se sube a la torre de la Iglesia a hacer travesuras y allí roza casualmente la cuerda de la campana... y acaba descubriendo que, al sonido de la campana, todo el pueblo se ha alborotado».

Después de unos años de profesorado en Göttingen, Münster y Bonn, emprende la gigantesca tarea de rehacer toda la dogmática reformada al estilo de los clásicos del s. XVII. En 1932 aparece el primer volumen de su obra *Kirchliche Dogmatik*, que irá agrandándose sucesivamente, como un río que recoge todos los afluentes de un pensamiento siempre activo, y, al llegarle su muerte, no habrá visto acabada, a pensar de sus nueve mil páginas de letra apretada. En esta obra se refleja, en adelante, toda la evolución de un pensamiento que es de los más egregios que ha producido el cristianismo en este siglo.

Pero ¿tiene algo que ver este profeta del señorío de Cristo y de la soberanía de la Palabra de Dios con el mundo de la política, de la ética y del derecho? Lo tiene y mucho. Todo su mensaje teológico intenta ser una comprensión del evangelio para el mundo social y político de nuestros días. Ya en sus diez años de pastor tuvo un contacto muy intenso con el mundo social y tomó parte decisiva en los conflictos obreros y en la acción sindical, e incluso estuvo adherido al partido social-demócrata que representaba el partido más renovador por aquellos años. En Göttingen funda la revista *Zwischen den Zeiten*, que es de carácter teológico-eclesial, pero que tiene un aire político renovador, pues en ella los teólogos se interrogan acerca de sus responsabilidades políticas en el «entretiem po» del final del imperio alemán y la nueva sociedad que se empieza a configurar.

El momento decisivo de la actitud pública de Barth llegará en 1933, cuando la iglesia evangélica se vea tentada insidiosamente de ceder a las llamadas del nacionalsocialismo, en el que se le ofrece un puesto privilegiado como iglesia de carácter nacional. Pero las fuerzas más auténticas del cristianismo

alemán pasan a la lucha y a la clandestinidad y así empieza a cobrar cuerpo la Iglesia Confesante. Los sínodos de Barmen y de Dahlem (1934) pusieron las bases doctrinales de ese movimiento de la Iglesia Confesante, opuesta a la iglesia oficial de «Cristianos Alemanes» entregada en manos del nacionalsocialismo y que no dudaba en dar su bendición a los ídolos del momento: la nación, la raza y el Führer.

La lucha de tipo intelectual se traduce en la creación de una colección de fascículos titulada *Theologische Existenz heute*, cuyo primer número aparece en julio de 1933, y en el que se proclama que «sólo allí donde se comprende que Jesucristo es el único verdadero conductor... se realiza una existencia teológica»<sup>3</sup>. De este modo, estos primeros fascículos se convierten en la voz intelectual de la iglesia Confesante y K. Barth es la figura indiscutible de ellos. El es el autor de la Confesión de fe de Barmen (31 mayo 1934), en la que se proyectan todas las convicciones de los cristianos que no quieren componendas con el nacionalismo alemán.

La condición de extranjero ocupando una cátedra alemana y su decidida oposición a la iglesia oficial, valen a Barth la expulsión del país, en la primavera de 1935, y se instala como profesor en su villa natal, en Basilea. Desde esa frontera con Alemania sigue las vicisitudes de la Iglesia alemana, pero también dispone de tiempo para sus estudios y se entrega a una amplia labor de publicación y de toque de atención para el mundo sobre lo que está sucediendo en el país vecino. Sus palabras de aliento a los países sojuzgados por la invasión alemana son recogidos en un volumen editado en 1945 y que se titula *Eine Schweizer Stimme 1938-1945*.

De nuevo, al finalizar la guerra, Barth intenta llevar una palabra de alivio y de aliento para el pueblo alemán, que ha de fundarse en un encuentro humilde con Dios. Pero ni el nacionalismo triunfante de Francia y Rusia, ni el temor del pueblo inglés a que se repitan los horrores pasados quieren oír esas palabras consoladoras y no desean más que la destrucción total de todo lo que significa poder en Alemania.

3. *Foi et Vie*, n. 51, p. 630. Cf. G. Casalis, *K. Barth* (Genève 1960). Sobre el itinerario político de K. Barth puede leerse el libro de D. Cornu, *K. Barth et la politique* (Genève 1967). Sobre la teología de las tesis de Barmen, cf. G. Koch, *Die christliche Wahrheit der Barmer theologischen Erklärung* (Th. Existenz heute, 22. München 1950).

Después de la guerra, enseña dos semestres en Bonn y se esfuerza en mostrar a sus nuevos alumnos que la Escritura puede seguir siendo luz en las vicisitudes actuales del pueblo alemán. Pero también emprende contactos con la Europa del Este: viajes a la Alemania Oriental y a Hungría. El occidente anticomunista critica acerbamente estos contactos con un mundo que ya empieza a destacar por su persecución de todo lo que es cristiano. Pero, por su parte, si esos regímenes le saludaron en un primer momento como el antifascista por excelencia, enseguida se dieron cuenta que su mundo espiritual no tenía nada que ver con el de las democracias orientales.

De todos modos, si su anticomunismo no tiene todos los caracteres de una batalla similar a la que condujo contra el nazismo, ello se debe a que también percibe en el mundo occidental elementos opuestos a lo que es un mensaje teológico: la soberanía exclusiva de la Palabra de Dios y el Señorío de Cristo sobre la creación. El materialismo, el capitalismo, las teologías comprometidas con la historia y el pensamiento desmitizador causan en él más repulsa que el mundo comunista, del que no se conoce casi nada y contra el que ya están protegidas todas las iglesias europeas, mientras que no lo estaban contra el régimen nazista. Así es como hay que entender sus intervenciones públicas contra la guerra atómica, a favor del desarme internacional y sus sentimientos de apoyo a las formas de gobierno socialistas y demócratas, que están en la línea de las preferencias de sus primeros años de vida pública. No debemos olvidar que él fue siempre y ante todo un teólogo que se esforzó en sacar de la Palabra de Dios una luz para los asuntos humanos y que el centro de su doctrina no es la salvación que el hombre se procura a sí mismo por la política y la guerra, sino la que viene de Dios al hombre y postula la fe y humildad en el corazón para así poder escuchar el juicio que Dios hace de todo lo humano.

La presencia de la fe cristiana en el orden social y la concepción de todo lo que es humano está trazada en unos pocos y breves libros que Barth escribió a lo largo de su vida. Del fin de la primera guerra mundial son una serie de escritos sobre temas sociales de aquel momento y del ambiente en que vivió, pero que hoy ya son de escaso interés para el tema que

aquí nos proponemos estudiar<sup>4</sup>. Posteriormente vienen los escritos ocasionados por la polémica contra los cristianos alemanes, cuya justificación deriva de presupuestos teológicos en su mayor parte. En 1938 aparece un escrito muy importante: *Justificación y Derecho*, en la que se supera el dualismo luterano y se propone que la justicia de Dios conduce a una toma de posición frente al derecho humano; en concreto, es la de que el derecho debe testimoniar ya en este mundo la realidad del señorío de Cristo. Es una obra llena de interés porque aplica al mundo del derecho humano una actitud teológica que obliga al cristiano a un compromiso concreto en la política<sup>5</sup>. Posteriormente tenemos sus intervenciones a propósito de la lucha en que se ve envuelta toda Europa<sup>6</sup>. Al final de la guerra mundial, publica una obra de marcado interés para conocer su concepción sobre el Estado y la política con el título de *Comunidad cristiana y comunidad civil*<sup>7</sup>. En ella traza con gran maestría los presupuestos dogmáticos de la acción política de los cristianos, así como las relaciones entre Iglesia y Estado con una mentalidad ya muy distinta de la que guió a los reformadores del siglo XVI. De 1950 son unas reflexiones sobre *La Iglesia como factor de educación política*<sup>8</sup> y dos años después un folleto más significativo para su pensamiento que se titula *Decisión política en unidad de fe*<sup>9</sup>, en que Barth se enfrenta con el problema del pluralismo en la sociedad civil y el modo como esta realidad incide en la unidad de la Iglesia.

4. Algunos títulos de este tiempo son: 'Ein Wort an das aarganische Bürgertum', *Neuer Freier Aarganer*, n. 157 (1919); *Der Christ in der Gesellschaft* (Patmos Verlag 1920); *Grundfragen der christlichen Sozialethik* (Das neue Werk, 1922, nn. 14-15); *Das Problem der Ethik in der Gegenwart* (Zwischen den Zeiten, 1923, heft 2, pp. 30-57). Y ya en 1931: *Die Arbeit als Problem der theologischen Ethik* (Theol. Blätter, X, 250-56).

5. *Rechtfertigung und Recht* (Theologische Studien, heft 1, 1938, 1970[4]).

6. Cf. *Noch einmal Frieden oder Gerechtigkeit* (Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 24-XI-1938); *Eine Schweizer Stimme 1938-1945* (Zürich 1945, 1953[2]).

7. *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (Theol. Studien, heft 20, 1946; 1970[2]); Cf. T. I. Jiménez Urresti, '«Iglesia» y «Estado» en Carlos Barth', *Rev. Española de Derecho canónico* 14 (1959) 357-91.

8. *Die Kirche als Faktor der politischen Erziehung* (Zentralblatt, n. 7, Zofingen 1950).

9. *Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens* (Theol. Existenz heute, neue Folge, heft 34, München 1952).

Uno de los primeros seguidores del pensamiento barthiano<sup>10</sup> fue Emil Brunner, quien, sin embargo, pronto se distanciaría de Barth por sostener puntos de vista dogmáticos bastante divergentes<sup>11</sup>. Aunque educado en los principios de la teología liberal, fue permeable a la llamada de Barth por una teología trascendente que preste atención a la singularidad del mensaje evangélico.

Los primeros escritos teológicos de Brunner son deudores a la teología dialéctica del *Comentario a la Epístola a los Romanos* de Barth. Dios es concebido como algo totalmente distinto de la condición creatural y las realidades sobrenaturales son descritas en términos de paradoja y oposición con lo que es humano. La única comprensión posible del misterio de lo trascendente parte de la misma fe y es irreductible a las categorías históricas y filosóficas, a que siempre acudió la teología liberal. El sí de Dios para la salvación del hombre no tiene otro presupuesto que la negación de lo humano y de sus capacidades. Este pensamiento es expuesto en obras como *Erlernis, Erkenntnis und Glaube* (1921) y *Die Mystik und das Wort* (1924), escritas en los años de euforia del pensamiento dialéctico. La primera es una forma de posición frente al método imanentista que hace del sentimiento o la razón una vía de acceso a la fe. A Dios no se llega por estos caminos sino por la crisis de la conciencia humana. La segunda es un estudio sobre la religión de Schleiermacher, que es una religiosidad del sentimiento opuesta al verdadero cristianismo, que él identifica con la mística. La teología cristiana debe estar, al contrario, fundamentada sólo en la Palabra trascendente. Entre

10. Aunque en este trabajo usamos alguna vez el término «barthiano» para designar los epígonos de Barth o su doctrina, no se nos oculta que Barth renegó de ese término y que repetía con su habitual ironía: «si es que existen barthianos, que no me cuenten entre ellos...» (Pref. al libro de O. Weber, *K. Barth Kirchliche Dogmatik. Ein einführender Bericht*, 1963).

11. Emil Brunner nació en Winterthur (Zurich) el 23 diciembre de 1889. Estudios en Zurich, Berlín y N. York; formación de inspiración liberal. En 1908 examen de madurez. En 1912 pastor de la Iglesia nacional en Zurich. En 1914 profesor en un Gimnasio inglés. De 1916 a 1924 pastor en Obstalden, donde participa con Barth en el nacimiento de la teología dialéctica; supe-ración del liberalismo. En 1922 privatdozent. En 1924 profesor de Teología sistemática en Zurich. Separación de Barth. En 1938-9 enseña teología en Princeton. En 1953-5 da cursos de teología en el Japón. Muere el 6 de abril de 1966.

mística y teología no hay continuidad y el lema de la fe es el *solus Deus*, no el «y» copulativo de lo humano y lo divino. Al misticismo liberal se opone la fe cristiana<sup>12</sup>. Su pensamiento es muy similar al de Barth, que rechaza la teología liberal, el pietismo y el historicismo y pone como principio de su pensamiento la diferencia cualitativa infinita entre Dios y el hombre.

En 1927 Brunner publica un importante escrito sobre *El Mediador*<sup>13</sup>. En él se aplica el autor a construir una nueva dogmática de carácter cristocéntrico y su idea central es la paradoja del Verbo encarnado. La fe tradicional de la Iglesia es tomada en serio e intenta ser fiel a los Símbolos primitivos de la fe. Sin embargo en esta obra ya hay temas que le alejan de Barth; acepta, por ejemplo, la existencia de una revelación natural y un conocimiento natural de Dios que, aunque no sean el medio formal del conocimiento de fe, son sin embargo realidades humanas indiscutibles. Hay huellas de Dios en la creación, aunque se trate de verdades desfiguradas.

Entre 1929 y 1932 tiene lugar el distanciamiento entre estos autores. Se prepara con algunos artículos de Brunner<sup>14</sup>, en que habla de una función de la teología que llama «erística» y que consiste en venir en auxilio de los esfuerzos de la razón humana para conocer a Dios y para autocomprenderse. La teología natural y la antropología son, pues, el punto de encuentro (Anknüpfungspunkt) entre la fe y el hombre. Pascal con su filosofía de la miseria humana y Kierkegaard con la idea de la contradicción interna del hombre pueden ser ejemplos de esa teología. De este modo Brunner mostraba su preocupación por elaborar una recta antropología desde la que la fe fuera inteligible al hombre, así como una teología «erística o misionera» con la que el cristianismo pueda hablar al hombre actual.

12. Brunner reconocería después, en la segunda edición de este libro, que el término de «mística» no estaba bien escogido para caracterizar el pensamiento de Schleiermacher, pues su mística no es la del pensamiento medieval sino la de un esteta romántico.

13. *Der Mittler* (Tübingen 1927, 1937[3]).

14. Cf. 'Die andere Aufgabe der Theologie', *Zwischen den Zeiten* 7 (1929) 255-76; 'Die Frage des Anknüpfungspunkts als Problem der Theologie', *Zwischen den Zeiten* 10 (1932) 505-32; *Gott und Mensch. Vier Untersuchungen über das personhafte Sein* (Tübingen 1930). Los escritos que iniciaron la teología dialéctica han sido reeditados en la obra: *Anfänge der dialektischen Theologie*. Herausgegeben von J. Moltmann, 2 vol. (München 1962-63).

El escrito titulado *Natur und Gnade* (1934) y que lleva por subtítulo: *Para un diálogo con K. Barth*, abrió un abismo insalvable entre estos dos autores. Brunner empieza su obra diciendo que trata de responder a las inculpaciones que le está haciendo Barth de mostrar inclinaciones hacia el tomismo y hacia el neoprottestantismo que son contradictorias con la teología dialéctica<sup>15</sup>. Son dos las ideas que le son impugnadas: la presencia en el pecador de una «imago Dei» no obstante la realidad del pecado, y la existencia de una revelación natural de Dios paralela a la sobrenatural.

En cuanto a la primera, Brunner distingue entre una imago Dei material y otra formal. La material es la justicia original que quedó perdida irreparablemente por el primer hombre; no usa, pues, el concepto de «resto» que se le atribuye, ya que esa existencia en el amor ha sido totalmente rechazada y, en la medida en que ese amor era constitutivo de la persona, el hombre ha pasado a ser una persona en contradicción consigo misma (*widerpersönliche Person*). En cambio, la imagen formal es la realidad humana (*das Humanum*) que subsiste lo mismo en el pecado que fuera de él y que es una función dinámica por la que el hombre sigue siendo imagen de Dios, pues va implicado en la misma noción de pecado y que es la subjetividad del hombre y su responsabilidad. El hombre, en efecto, sigue siendo un ser capaz de diálogo y de respuesta a la Palabra de Dios<sup>16</sup>.

En cuanto a lo segundo, Brunner recurre a la teología de la creación como fundamento de una revelación natural de Dios, pues en toda creatura puede rastrearse la imagen del Creador. La liturgia canta las glorias de Dios en toda la creación y la Biblia da suficiente testimonio del sello de Dios en las creaturas. Además, la conciencia moral responsable de todos los hombres presupone un cierto conocimiento de la voluntad de Dios.

Incluso Brunner le impugna porque desconoce que Dios ayuda con su gracia al hombre en pecado, mediante la gracia de la conservación de lo que es humano, pero repudiando simultáneamente el pecado (*die erhaltende Gnade*)<sup>17</sup>. Por esta gracia se mantiene la naturaleza humana (familia, Estado, cultura).

15. *Natur und Gnade* (Tübingen 1934) p. 3.

16. *Ib.*, pp. 10-11.

17. *Ib.*, p. 15.

Aunque sólo desde la fe se puede hablar correctamente de tal gracia, sin embargo su realidad es previa a la fe.

Pues bien, a esta gracia pertenecen los órdenes (die Ordnungen) que son las constantes de la vida social e histórica de los hombres y son el núcleo de toda ética humana y del derecho. Entre estos órdenes unos son más fundamentales que otros; y así el matrimonio monogámico sabemos que es un «orden de la creación» (Schöpfungsordnung), mientras que otros órdenes están en función de la situación de pecado en el hombre, como el Estado, a los que podríamos llamar «órdenes de conservación» (Erhaltungsordnung). Su existencia como órdenes dependientes de la voluntad de Dios sólo nos es dada a través de la fe; pero el fiel los entiende y describe como órdenes naturales, es decir, en dependencia de la razón y del instinto humano. Son, por consiguiente, una gracia de Dios al «hombre natural», no al hombre justificado<sup>18</sup>.

Por parte del hombre existe, pues, un punto de contacto de la salvación de Dios con lo humano: la responsabilidad, la conciencia, la revelación natural y el conocimiento de la voluntad de Dios. Estas son las realidades que, como dice Brunner, nos distinguen de las piedras o un madero, que no son sujetos de gracia. Y es que en el hombre, aun en el pecador, existe una imagen que, aunque es pura receptividad, es algo positivo y potencial, que Brunner llama capacidad de acoger la palabra (Wortmächtigkeit) y capacidad de responder a la palabra (Verantwortlichkeit). Cristo no crea en nosotros la condición de ser sujetos de responsabilidad, sino la aptitud para aceptar la fe concreta. Por eso el lema reformado de la «sola gratia» queda salvado en esta doctrina. La fe no ha de concebirse como el Espíritu Santo creyendo-en-mí, sino la gracia que me da el Espíritu para que yo crea<sup>19</sup>.

Con esta obra intentaba resolver —en diálogo abierto— las impugnaciones de Barth a sus escritos, quien hacía unos meses había repudiado sus antiguos colaboradores (F. Gogarten, R. Bultmann, E. Brunner) en la difusión de la teología dialéctica<sup>20</sup> y había cancelado la revista *Zwischen den Zeiten* que era el órgano de expresión de la nueva teología. Por esos mismos días Barth empezaba a tomar posición a favor de la Iglesia

18. *Ib.*, pp. 17-18.

19. *Ib.*, p. 20.

20. K. Barth, 'Abschied', *Zwischen den Zeiten* XI (1933) 536-44.

Confesante y se alejaba de quienes eran indulgentes con los Cristianos Alemanes. En la opinión de cuantos querían conjugar la Palabra de Dios con algo humano (la historia, la religión, la revelación natural, la moral humana) él percibía una opinión proclive al neoprottestantismo (modernista); por eso, cuando F. Gogarten se adhirió a las tesis de los cristianos alemanes vio en ello el epílogo lógico de quien empezaba a conceder algo a los humanismos y sustraerlo a la Palabra de Dios.

Así pues, nada de extraño que, ante el intento de diálogo por parte de Brunner, él respondiera, lleno del nerviosismo y el coraje que ponía en todas sus empresas, con un rotundo ¡No! <sup>21</sup>. En todo el pensamiento de Brunner no ve más que un intento de retorno a la teología de conciliación entre lo divino y lo humano (*Vermittlungstheologie*) <sup>22</sup>, que fue el propósito de la teología en los ss. XVIII y XIX y cuyas últimas consecuencias se están padeciendo al sucumbir los cristianos alemanes a las insidias del nacionalsocialismo. El confiesa haber sucumbido, por su parte, a ideas similares en los años anteriores a 1920, e incluso en alguna intervención pública, pero no acepta que la tarea de su generación sea «volver a encontrar la justa *theologia naturalis*» <sup>23</sup>. Por teología natural «entiendo —dice él— un sistema de explicar la revelación que tiene por objeto alguna cosa distinta de la revelación en Jesucristo y por método otro distinto de la explicación de la Escritura» <sup>24</sup>. Una tal teología debe ser rechazada como la gran tentación que puede sufrir un teólogo cristiano.

En este diálogo es difícil llegar a algo positivo pues cada autor interpreta las palabras del otro desde su propio sistema y así sucede que no es con el otro con quien dialoga sino con los propios fantasmas de sí mismo. Como muy bien comenta H. Bouillard: «La descripción que Brunner da del pensamiento barthiano, aunque exacta materialmente, es sin embargo falsa. Al traspasarla a otro sistema, altera su significado. Es cierto que Barth, por sus declaraciones demasiado unilaterales y puramente negativas, es responsable en gran parte del equívoco. Demasiado preocupado en rechazar una cierta concepción de la imagen de Dios, parece dar a entender que no admite algún

21. *Nein! Antwort an Emil Brunner* (Theol. Existenz heute, heft 14, 1934).

22. *Ib.*, p. 9.

23. *Ib.*, p. 7.

24. *Ib.*, pp. 11-12.

sentido verdadero de esta noción cuando se la aplica al pecador»<sup>25</sup>.

A partir de este momento, Brunner sigue su propio camino ideológico. Pronto nos ofrece una obra de antropología teológica, como era su deseo: *Der Mensch im Widerspruch*<sup>26</sup>. Es de resaltar en esta obra su preocupación por asumir en la teología todas las conquistas de la antropología natural, notoriamente lo que se refiere a la biología y a la filosofía personalista. Su antropología teológica está centrada en la idea de «imago Dei» como término correspondiente de la creación divina. El pecado ha destruido cuanto era comunicación con Dios, pero queda una realidad humana en la que se puede discernir la imagen divina, aunque la psicología y la existencia del hombre se realicen en la contradicción de su vocación y de su pecado; y esa contradicción tiene reflejo psíquico en la angustia vital y en la duda. En cuanto a la persona, la entiende como un encuentro dialogante entre el Tú divino y el yo humano y sólo en este encuentro el yo se constituye en persona. Como Dios nos ha creado para su Palabra, sólo en el re-encuentro con su Palabra realiza el hombre su verdadera existencia y, al responder, se hace un hombre responsable. Y este es el origen de una vida de comunidad con Dios y con el hombre.

Para Brunner la imagen formal de Dios define lo humano en relación a la revelación y por eso ésta no sería inteligible sin el sujeto humano que permanece aun en el estado de pecado. Los católicos no tienen otro concepto de la imagen que este elemento formal y por eso dijeron que, al perderse la justicia original, queda corrompido el ser humano, pues su única existencia sería la del amor en Dios. El «resto» que queda después del pecado es la imagen formal por la que el hombre sigue siendo capaz de percibir la revelación y de tomar una actitud comprometida respecto a ella, lo cual sólo sucederá por la gracia totalmente gratuita de Dios. Así es como Brunner piensa que la teología puede entrar en contacto con la filosofía, la historia de las religiones, la ética humana y la antropología filosófica. Todas estas realidades que él llama «teología natural»

25. K. Barth, v. 1 (Paris 1957) p. 218.

26. *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen* (Tübingen 1934, 1965[4]).

son el punto de contacto entre Dios y el hombre<sup>27</sup> y es lo que hace posible la predicación del evangelio. Es, pues, una concepción más extensa que lo que en el pensamiento católico se llama teología de fe, pero se realiza a nivel de la razón humana.

La preocupación fundamental de este autor fue clarificar la idea de revelación, que él llama gracia, fe, palabra, verdad. Su pensamiento es fronterizo entre la revelación y el ser humano. Mientras Barth quiso permanecer siempre fiel a la concepción dialéctica de la Palabra, Brunner se preocupó más de clarificar el contenido humano de esa Palabra; lo suyo era más bien una apologética o mejor erística, pues él no gustaba de la palabra apologética. Hoy llamaríamos a eso *teología fundamental* en el sentido en que la usa J. B. Metz<sup>28</sup>. Con estos conocimientos no pretende Brunner elevarse a conocer a Dios en sí mismo, sino preparar la razón humana en un conocimiento de la realidad en que pueda encarnarse lo trascendente de la fe. Y ese conocimiento nos es ofrecido en una revelación sobrenatural y en una revelación de la naturaleza o de la creación.

En el campo fronterizo de la teología natural Brunner estudió especialmente los temas éticos. Su primera obra de importancia en este campo versaba sobre *El mandamiento y los órdenes*<sup>29</sup>. Esta obra, dividida en tres partes, trata sucesivamente de la peculiaridad de la moral cristiana; el mandamiento del amor y el orden natural como expresión de la voluntad divina. La primera parte supone una contribución muy valiosa a la especificidad de la ética cristiana, pues el bien especificante de esta ética es la gracia salvadora de Dios, que es simultáneamente una fuerza impulsora al bien y una exigencia de conducta determinada; y así se distingue de todo perfeccionismo inmanentista humano. La segunda parte estudia el mandamiento (das Gebot), que es el encuentro de amor entre Dios y los

27. Estas ideas se encuentran también en dos obras contemporáneas a la de *Der Mensch im Widerspruch*, que son: *Gott und Mensch. Vier Untersuchungen über das personhafte Sein* (Tübingen 1930) y *Wahrheit als Begegnung. Sechs Vorlesungen über das christliche Wahrheitsverständnis* (Zürich 1938, 1963[3]). Esta última está traducida al español: *La verdad como encuentro* (Barcelona 1967).

28. Cf. *Teología del mundo* (Salamanca 1970).

29. *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik* (Tübingen 1932, 1939[4]).

hombres; no es un código universal de conducta ni una suma de leyes a nivel bíblico, pues la fuerza del amor sobrepasa toda determinación objetiva del bien a realizar. Por este carácter existencialista de la ética, estas páginas fueron alimento de la llamada ética de la situación<sup>30</sup>. Y, en la tercera parte, describe los órdenes humanos en que se transparenta de algún modo, por su estabilidad, la voluntad divina. En estos órdenes o instituciones tenemos la voluntad de Dios en la creación (Schöpfungsordnung), pues permanecen propios del hombre, a pesar de su condición de pecador. Tales son la familia, la comunidad, la cultura...; algunos de estos órdenes, sin embargo, están en función de la situación de pecado del hombre, v.gr. el Estado en cuanto supone la organización del poder coactivo, y por eso son órdenes del pecado (Sündenordnung). El hombre percibe en esos órdenes una normatividad objetiva que mensura su vida moral; y, aunque todos ellos son usados perversamente por el hombre, se puede no obstante rastrear en ellos la voluntad suprema de Dios. Brunner llegará, por medio de este concepto, a defender un derecho natural a nivel de la razón humana.

Pero la obra ética principal de Brunner, es la que publicó en 1943 con el título de *Justicia*<sup>31</sup>. En ella interpreta el famoso texto de la Carta de S. Pablo a los Romanos en el sentido de que a todos los hombres les ha sido concedida la revelación en las obras de la creación y esta revelación es la fuente de un conocimiento natural de Dios y de la vida moral. Las deficiencias de ese conocimiento no provienen del orden objetivo sino de que se ve oscurecido por la vida de pecado que lleva a construir otros ídolos humanos. Este conocimiento de los órdenes e instituciones naturales es la idea cristiana de justicia. La fe nos lo proporciona desde la teología de la creación: Dios al crear el hombre ha dejado en él la imagen suya por la que éste es responsable y capaz de vivir una vida a nivel de la Palabra que Dios le dirige. Para ello le ha dado, al crearlo, unos órdenes sin los cuales es imposible la vida humana. Pues bien, este contenido objetivo de la creación coincide con lo que la filosofía clásica ha denominado la ley de la naturaleza y

30. Cf. la obra de E. Luño Peña, *La moral de la situación* (1954).

31. *Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnungen* (Zürich 1943). Traducción española que citaremos en adelante: *La justicia* (México 1961).

derecho natural y Brunner opta por llamarlo «justicia» para que no parezca favorecer el iusnaturalismo racionalista e idealista del s. XVIII. El que la justicia sea un sentimiento universal es prueba evidente de que va unido a la imagen formal de Dios, que ni siquiera el pecado ha destruido en el hombre. La justicia, por eso, no pertenece a la ética individual, sino a la ética de las instituciones u órdenes de la creación.

En la segunda parte de esta obra tenemos un intento de reconstruir una ética cristiana en sus diversos campos (social, política, económica) con los presupuestos de los órdenes de la creación. Su norma primera es el evangelio, pero éste debe traducirse, al elaborar la ética, en una norma universal válida para todos los hombres. Y para ello hay que atender no sólo al orden originario de la creación, sino también a la ley secundaria que tiene en cuenta la realidad del pecado y los órdenes exigidos por la condición pecadora, v.gr. el Estado, la coacción, el castigo, el permitir algunos males para salvaguardar la libertad del hombre, etc. Si la constante de la justicia es dar a cada uno lo suyo, sólo a la luz de la fe llegamos a discernir el contenido completo de lo que es «suyo» de cada uno, pues esa revelación nos proporciona una antropología.

Sin embargo, a pesar de la gran riqueza del pensamiento de Brunner, no es el único que se ha producido en el pensamiento reformado actual, pues vamos a exponer otros dos autores que también han reflexionado sobre la ética cristiana y sobre el derecho humano desde los mismos presupuestos confesionales que lo hicieron Barth y Brunner, pero llegando a puntos de vista originales y que nos ha parecido interesante incorporar a nuestra investigación acerca del derecho natural en el pensamiento cristiano reformado de nuestros días.

#### C) JACQUES ELLUL

Un pensador reformado que ha contribuido en gran medida a renovar los problemas del derecho es Jacques Ellul<sup>32</sup>. Su formación eminentemente jurídica, así como el estar insertado en la cultura francesa ha contribuido en gran manera a difundir

32. Nacido en Burdeos el 6 enero 1912. Estudios en Burdeos y París. Miembro de la Iglesia Reformada Francesa. Doctor en Derecho (1936). Profesor de la Universidad de Burdeos. Participa activamente en comisiones del Consejo Mundial de las Iglesias. Miembro del Consejo Nacional de la Iglesia Reformada en Francia.

su pensamiento en ámbitos distintos de aquellos en los que habían influido Barth y Brunner.

El programa ideológico de Barth de estudiar las relaciones posibles entre la realidad divina de la justificación y el derecho humano fue proseguido por este autor desde una perspectiva más filosófica y jurídica de lo que lo había hecho Barth. El profesor de Burdeos publicó en 1946 una obra sobre *El Fundamento teológico del Derecho*, en torno a la cual se ha suscitado una gran polémica desde el pensamiento protestante<sup>33</sup>. Desde su fe de cristiano reformado intenta reflexionar el autor, no acerca de la esencia del derecho, sino del juicio que la revelación ha dado sobre el derecho humano y de este modo contribuir a esclarecer esta realidad humana a un nivel que ni la filosofía ni la historia pueden alcanzar. Pero, ¿por qué es necesario someter al derecho a ese tipo de reflexión? La respuesta ya dice mucho de la posición doctrinal de J. Ellul: «tal confrontación es necesaria porque todo lo que existe, comprendiendo también el derecho, se encuentra bajo el señorío de Jesucristo y, por otra parte, porque siendo ese señorío algo concreto, no es una teoría sino que se inscribe entre los hechos determinados que sería falso olvidar bajo el pretexto de que no son ortodoxos»<sup>34</sup>. Este tipo de consideración responde a una tradición teológica de origen calvinista y es una toma de posición muy distinta de aquella en la que se sitúa la tradición luterana de los dos reinos.

El autor intenta plantear el problema concreto del derecho natural a la luz de la revelación cristiana. Como jurista y buen conocedor de la historia de las instituciones<sup>35</sup>, aborda el problema del derecho natural desde su existencia fáctica: el derecho natural es un fenómeno de carácter histórico sobre el que debemos dar un juicio. Frecuentemente se dice que la doctrina del derecho natural es una doctrina típicamente cristiana; ya sea porque se lo entiende como un orden de la creación, ya porque se lo crea revelado en la ley, ya sea porque se define como el producto de una conciencia moral de todos los hombres, se lo presenta como parte necesaria de la doctrina cristiana. Se pretende también con esa doctrina un obje-

33. *Le fondement théologique du droit* (Neuchâtel 1946).

34. *Ib.*, p. 10.

35. Cf. *Histoire des Institutions de l'Antiquité* (Paris 1963). Traducción española: *Historia de las instituciones de la antigüedad* (Madrid 1970).

tivo: la búsqueda de un terreno común de entendimiento entre razón y fe, entre cristianos y no cristianos (piénsese, por ejemplo, en lo dicho antes sobre la teología erística de Brunner). Por tanto, lo que hay de «cristiano» en el derecho natural (al igual que en la teología natural de Brunner o en la moral natural) es un intento de describir un bien universal y obligatorio a todos los hombres abstrayendo de la fe y la gracia; si se habla de Dios no puede ser el Dios de la revelación cristiana sino el Dios de la razón o el Creador universal y aun éste concebido como el agente de la existencia de las cosas en un principio y siendo éstas autónomas a partir de la creación.

Ahora bien, todo esto es negado por Ellul. La nota de «cristiano» no puede significar otra cosa que el derecho humano es  *juzgado desde el punto de vista de la revelación cristiana*, lo cual equivale a preguntarse, según Ellul «por cuál es el sentido del derecho para Dios, qué puesto ocupa en la obra de Dios según la revelación, antes incluso de preguntarse qué valor tiene para el hombre, y cuál debe ser el comportamiento del hombre a ese respecto»<sup>36</sup>. Y en esto consiste la novedad del planteamiento de Ellul respecto a las exposiciones «cristianas» acerca del derecho natural.

Y su tesis tiene también otra novedad: la negación de que exista una doctrina cristiana sobre el derecho natural. Para probar esta negación están escritas muchas de las páginas de su obra; él no concibe que exista un derecho natural cristiano, como también le parece contradictorio un Estado cristiano, pues las realidades del derecho y del Estado son instituciones divinas dadas al hombre como tal, no precisamente instituciones nacidas al amparo de la fe cristiana. El querer deducir de la fe un derecho válido para todos los hombres es una forma de herejía, pues sería lo mismo que imponer la fe a todos los hombres.

Por consiguiente, el propósito del autor es saber qué significa el derecho —la realidad factual del derecho humano, que es lo único cuya existencia es indiscutible— desde el señorío de Jesucristo sobre toda la creación y cuál es la función que Dios ha asignado al derecho. La pregunta se establece, pues, desde el derecho como fenómeno humano y es una pregunta de carácter fundamentalmente teológico. Pero no se intenta

36. *Le fondement théologique...*, p. 9.

reconstruir la *doctrina* cristiana del derecho natural, pues que exista tal doctrina cristiana es expresamente negado por Ellul, que la reduce, sin embargo, a un tipo de filosofía jurídica que sólo ha aparecido en determinados momentos de la historia jurídica y su influencia en el orden jurídico real ha sido siempre muy escasa. No se trata, por tanto, de bautizar el derecho natural humano y hacerlo cristiano, ni de construir un derecho natural con la ley antigua o la ley evangélica, sino de estudiar el mundo del derecho humano «como parte de un mundo laico —es un derecho laico—, pero sabiendo que ese mundo está ya sometido a Cristo, quien en él reina»<sup>37</sup>.

A la realidad del derecho natural tradicional llega Ellul desde otros presupuestos: desde el análisis fenomenológico de las instituciones humanas, que revisten las características propias que el pensamiento tradicional atribuía al derecho natural. En ellas encontramos de alguna manera la estabilidad y lo objetivo de una voluntad de Dios que, tal como la expone Ellul, parecería conducirnos irremediablemente a un actualismo ético. Como dirá H. Weizel: «Ellul... contradiciendo su originario voluntarismo activista, encuentra en las instituciones, como el matrimonio, el Estado, la propiedad, creaciones inmutables de Dios, surgidas de su elección necesaria. Por la alianza con Dios surgen también los derechos del hombre, de los cuales Dios no puede retroceder, porque los ha fundamentado por una eternidad. De esta suerte, la voluntad divina queda, en último término, presa en órdenes esenciales, y de las determinaciones conceptuales escolásticas de la propiedad se distingue la de Ellul sólo por no haber llegado a la concreción de aquéllas»<sup>38</sup>.

Pero, aunque acepte una realidad anterior a toda legislación humana y estable en la historia de la humanidad, se niega a ver en el pensamiento iusnaturalista un reflejo de esa realidad, pues más bien hay que decir que «la noción cristiana de derecho natural es sin más una adulteración de lo que Dios nos dice con lo que la razón humana descubre por sí misma; es decir, que ponemos al lado de la revelación otra cosa: o la noción aris-

37. *Ib.*, p. 10. Véase, en el mismo sentido, lo que el autor escribe en 'Christianisme et droit. Recherches américaines', *Archiv. Phil. Droit* 5 (1960) 27-35; 'Quelle est la signification de la Révélation chrétienne pour le droit', *La révélation chrétienne et le droit* (Paris 1961) pp. 39-49; y *Politique de Dieu, politiques de l'homme. Commentaire du livre des Rois* (Paris 1966).

38. *Derecho natural y justicia material* (Madrid 1957) p. 239.

totélica, como en el caso de Sto. Tomás de Aquino y recientemente Brunner, o la noción estoica, como fue el caso de Calvino en parte y sobre todo de los calvinistas del s. XVIII»<sup>39</sup>.

Así pues, en virtud de la distinción entre derecho natural como *ideología* y el derecho natural como *fenómeno histórico*, cree que la cristología reformada puede dar una base teológica para esclarecer y justificar esta última realidad, mientras que el iusnaturalismo filosófico es incompatible con la teología de la gracia y es más bien producto de filosofías idealistas que floración lógica del pensamiento cristiano. Pero la fe no da existencia al fenómeno del derecho natural sino únicamente lo ilumina a la luz de la justicia escatológica de Dios y de la voluntad de Dios que acepta la justicia humana como naturaleza en que se encarna la justificación divina. La fe cristiana no es un sistema jurídico para uso de juristas católicos sino una fundamentación trascendente de la realidad «laica» del derecho humano. Su teología del derecho es una teología cristológica de encarnación de la justicia divina en la justicia humana.

En el año 1964 el mismo autor ha emprendido una obra paralela a la anterior, pero en el campo de la ética, que se titula *El querer y el ejecutar*<sup>40</sup>. En esta obra, que desea ser un manual de ética, se empieza preguntando sobre el problema de la ética cristiana. ¿Existe una ética cristiana, es decir, una ética que sea propuesta como sistema completo en la revelación? El autor responde, a semejanza del tema del derecho natural cristiano, que «cualquier reflexión honesta sobre la moral cristiana debe comenzar en absoluto por reconocer que tal moral es imposible, que no puede existir una ética cristiana, que toda la revelación es opuesta a esa ética y que la construcción de tal moral, por muy fiel que sea, es una traición a la revelación de Dios en Jesucristo y, en definitiva, una impostura»<sup>41</sup>. Y es que la ética debe fundarse siempre en un bien absoluto. Y ¿puede el hombre conocer ese bien absoluto fuera de la revelación cristiana? Para ésta sólo la voluntad de Dios es la instancia suprema de toda bondad y la norma absoluta del bien. Ni siquiera la ley veterotestamentaria o el sermón de la monta-

39. *Le fondement...*, p. 49.

40. *Le vouloir et le faire. Recherches éthiques pour les chrétiens. Introduction*, I (Genève 1964). Otras obras éticas del mismo autor: *L'homme et l'argent* (Neuchâtel 1954), traducida al español: *El hombre y el dinero* (Valencia 1966); *Contre les violents* (Paris 1972).

41. *Le vouloir et le faire...*, p. 165.

ña pueden llamarse sistemas de ética cristiana, pues son sólo mandamientos dictados por Dios pero que reflejan la situación histórica o cultural en que nacieron. Por ello la concepción bíblica de lo que es el bien absoluto (la voluntad de Dios como norma absoluta del obrar humano) nos impide recibir una ética cualquiera como *la* ética cristiana. Y esa voluntad de Dios es norma de la vida humana de una manera viva y actual, no ligada a una formulación concreta ni a un precepto determinado. El sacrificio de Isaac es una muestra de que para Dios no hay una ética que se le imponga desde fuera, sino que El es el origen de toda eticidad. El autor, fundado en esta concepción personalista y voluntarista del bien moral, llega a decir que el cristianismo es en el fondo una anti-moral. La misma pluralidad de éticas pretendidamente cristianas (moral de la represión, pelagianismo, perfeccionismo, relativismo ético...) es una prueba de que se quiere hacer de la ética un en-sí ajeno a la revelación que no conoce otro bien que el de la obediencia a la voluntad actual de Dios.

Y, sin embargo, alguien podría decir que la moral cristiana existe... Ellul lo admite y hasta llega a trazar un bosquejo histórico de los sistemas éticos propuestos en la historia del cristianismo. Es más; una ética cristiana es indispensable... para probar el carácter relativo de toda ética humana <sup>42</sup>. Y es que toda ética es el resultado de una búsqueda humana al compás de los problemas históricos del hombre. El evangelio de por sí no es solución concreta a los problemas históricos que hoy vive el cristiano y es necesario que el cristiano, desde su fe, pueda dar un juicio ético de las realidades y así se explica que siempre la fe cristiana haya sido predicada juntamente con una ética. Lo equivocado es querer erigir esa ética al nivel de lo absoluto y dictar preceptos que hicieran cristalizar la voluntad de Dios para siempre. Ellul en este tema se muestra de acuerdo con las ideas de Bonhoeffer y, sobre todo, de Barth, quien afirmaba que el objetivo de la ética cristiana no era esquemmatizar la ley divina sino sólo «circunscribir los límites del mandamiento divino a la acción concreta del hombre» <sup>43</sup>. De este modo, la ética cristiana propuesta por Ellul es un intento de iluminar la situación concreta del hombre en el mundo desde la fe cristiana y capacitar al hombre para dar una respuesta

42. *Ib.*, p. 202.

43. *Die Kirchliche Dogmatik*, III, 4 (Zürich 1951) p. 36.

coherente éticamente a la Palabra con que Dios le interpela en un momento concreto. Pero no puede convertirse en un sistema de la razón humana que definiera la voluntad de Dios de una vez para siempre. Por ello la fe cristiana no puede prescindir de tener para servicio de los hombres una ética que ilumine los problemas morales y que procurará definir cuáles son las exigencias de una vida en la fe en cada una de las situaciones y problemas con que el hombre pueda encontrarse, sin pretender ser nunca el imperativo absoluto de Dios, sino «una indicación... y una exhortación»<sup>44</sup>. Ellul dirá, con palabras tomadas de Barth, que la ética «lejos de ser la ciencia de la voluntad de Dios, es en cada instante la problematicidad y la cuestionabilidad de todo lo que hemos intentado hacer en cuanto cristianos y de lo que hemos intentado responder a Dios»<sup>45</sup>.

El cristianismo, por consiguiente, no puede permitirse el lujo de despreciar la moral porque es un producto «humano», pues al menos tiene el significado de que nuestra vida sea ante Dios un valor o un contra-valor, pues es Dios quien ha dado valor al bien que hacen los hombres. Por ello, aunque no exista la ética cristiana, es necesario elaborar una ética en que la fe dilucide los problemas éticos del hombre, por muy humana, relativa y caduca que ésta sea.

#### D) ERIK WOLF

Los problemas de la teología del derecho natural, vistos desde la fe de la Iglesia Reformada, han sido también objeto de consideración de un profesor alemán, Erik Wolf<sup>46</sup>. Este profesor de Friburgo ha llegado a estos temas desde una formación estrictamente técnica, de historiador del derecho natural, lo cual suscitó en su ánimo los problemas más profundos sobre la fundamentación del derecho natural<sup>47</sup>.

44. *Le vouloir et le faire...*, p. 206.

45. *Ib.*, p. 211.

46. Erik Wolf nace en 1902 en Biebrich (Wiesbaden). Doctor en Derecho y Teología. Profesor en la Universidad de Friburgo i. B. Director del Seminario de Filosofía del Derecho en dicha Universidad. Actualmente profesor jubilado. Miembro activo de la Iglesia Confesante.

47. Sus principales contribuciones a la historia del derecho son: *Vom Wesen des Täters. Freiburger Antrittsvorlesungen* (Tübingen 1936); *Griechisches Rechtsdenken*, bd. I: *Vorsokratiker und frühe Dichter* (Frankfurt 1950), bd. III: *Rechtsphilosophie und Rechtsdichtung im Zeitalter der Sophistik* (1952),

Su primera preocupación es de orden metodológico: conseguir unos esquemas que nos hagan accesible la enorme complejidad del llamado derecho natural, que ha brotado en filosofías y culturas muy dispares entre sí. Y esto es ya una labor predominantemente filosófica, pues desde la filosofía podemos dilucidar los conceptos básicos en juego (derecho, naturaleza, ley), cuyas interpretaciones divergentes dan lugar a concepciones ius-naturalistas también diversas. Y es aquí donde tiene también audiencia la teología en cuanto esclarece aspectos del derecho que son inaccesibles con otra metodología. La revelación cristiana nos pone en la mano pistas para dilucidar el significado y el valor de la realidad del derecho natural.

El derecho humano puede ser cuestionado desde todos los grandes problemas que inciden en las realidades humanas: el problema ontológico (el ser del derecho), el problema ético (el deber-ser del derecho), el lógico (la juridicidad del derecho), el metafísico (la fundamentación del derecho) y el teológico (la causa y el origen del derecho). Tales preguntas dan lugar a diferentes planos de estudio respecto del derecho natural: las estructuras fundamentales del derecho; el derecho justo y verdadero; los conceptos fundamentales del derecho y las codificaciones del derecho natural. Desde el punto de vista teológico nos preguntamos por la causalidad universal del derecho y llegamos a enunciar un derecho de la creación. Pero el criterio supremo que da estabilidad a toda forma de derecho sólo puede derivar de la revelación cristiana que nos da positivamente la voluntad de Dios discriminando lo que es justo ante Dios y lo que no es justo. Con esto no se reduce la filosofía a un instrumento de la teología cristiana, pues esa voluntad divina está encarnada en formas eminentemente racionales y asequibles por la historia, como sucede con el derecho de la creación; pero

bd. III, 1: *Rechtsphilosophie der Sokratik und Rechtsdichtung der alten Komödie* (1954), bd. III, 2: *Die Umformung des Rechtsgedankes durch Historik und Rhetorik* (1955), bd. IV: *Platon* (1956); *Grosse Rechtsdenken der deutschen Geistesgeschichte* (Tübingen 1951[3]); *Fragwürdigkeit und Notwendigkeit der Rechtswissenschaft* (Darmstadt 1965; trad.: *El carácter problemático y necesario de la ciencia del derecho*, Buenos Aires 1962); 'Mass und Gerechtigkeit bei Solon', en *Gegenwartsprobleme des internationalen Rechtes und der Rechtsphilosophie. Festschrift für R. Laun* (Hamburg 1953) pp. 449-64; 'Revolution or Evolution in G. Radbruch's Legal Philosophy', *Natural Law Forum* 3 (1958) 1-23; *El origen de la ontología jurídica en el pensamiento griego*, 2 vol. (Córdoba, Argentina, 1965).

sí nos da unos criterios de mayor certeza y convicción para cuestionar el derecho humano.

Por situar el problema del derecho en una perspectiva eminentemente teológica, y en concreto, a la luz de una teología reformada, que presta singular atención a la fundamentación cristológica, es por lo que incorporamos este autor a nuestro estudio. Aunque podríamos estudiar otros autores protestantes que han reflexionado sobre el derecho desde una problemática actual (por ejemplo, P. Althaus, W. Künneth, H. Thielicke, Ernst Wolf, F. Flückiger, Helmut Simon, H. Waiz, O. Dibelius, W. Schönfeld, A. Gollwitzer, H. Dombois y algunos más), sin embargo nos detenemos en explicar en este trabajo las ideas de Erik Wolf, ya que su pensamiento responde mejor a la línea protestante-calvinista (Iglesia Reformada), que acentúa el primado cristológico en el derecho, y además acepta algunos planteamientos jurídicos tal como los ofrece K. Barth, mientras que los otros posibles autores o no están en la línea de la tradición reformada o sus presupuestos son contradictorios con los que encontramos en Barth, Brunner o Ellul y, por consiguiente, su estudio nos obligaría a desenfocar algo el punto de vista desde el que queremos hacer este trabajo <sup>48</sup>.

Por otra parte, los autores aquí estudiados representan un pensamiento homogéneo si se compara con el iusnaturalismo defendido por los pensadores católicos. Y no nos referimos al iusnaturalismo clásico o, como le llamará Brunner, «iusnaturalismo cristiano», sino al pensamiento católico de la neoescolástica, el cual, en su ética, ha dado una gran importancia a la ley natural y al derecho natural.

48. En la obra de B. Schüller, *Die Herrschaft Christi und das weltliche Recht* (Roma 1963), se estudia a los siguientes autores: K. Barth, J. Ellul y Ernst Wolf y el estudio de este último se justifica porque, aunque luterano, está en la línea de la fundamentación cristológica del derecho y propone las relaciones de Iglesia y política en la línea de K. Barth (*ib.*, p. 16 s.). La obra de K. Peschke, *Naturrecht in der Kontroverse* (Salzburg 1967) estudia a Karl Barth, E. Brunner, P. Althaus, H. Thielicke y H. Wendland. Otro autor, E. Schott, 'Neuere Versuche einer theologischen Begründung des Rechts', *Zeitschrift für systematische Theologie* (1955) 166-93, expone a K. Barth, J. Ellul y E. Wolf. Por su parte, el mismo Erik Wolf, cita como principales autores de la *fundamentación cristológica del derecho* a Barth, Erik Wolf y D. Dengerling (*El problema del derecho natural* (Barcelona 1960) p. 106, n. 318). Nos parece que la unidad de «escuela» de estos autores —aunque en una acepción amplia del término escuela— está bien caracterizada en la obra de H. Simon, *Der Rechtsgedanke in der gegenwärtigen deutschen evangelischen Theologie unter besonderer Berücksichtigung des Problems materialer Rechtsgrundsätze* (Bonn 1952).

Para nuestro intento sólo queremos indicar que los escritos de Erik Wolf completan el problema puesto por los anteriores, ya que desarrolla especialmente el aspecto cristológico del derecho, que era preocupación dogmática de Barth, Brunner y Ellul y quiere iluminar los problemas de fundamentación del derecho desde las coordenadas ideológicas del pensamiento reformado.

Aunque este autor había empezado a publicar trabajos de interés en el período anterior a la guerra mundial, no obstante su propósito de dar una dimensión teológica al derecho es fruto de la conmoción espiritual que siguió a la guerra. Y así en el año 1948 publica su obra *Rechtsgedanke und biblische Weisungen*, en que se recogen diversos trabajos escritos en los años 1946 y 1947. En ella plantea el sentido de la justicia humana como una metafísica de las cosas justas, de igual manera que la belleza es una metafísica de las obras de arte y la verdad lo es de las conclusiones científicas. Por eso el jurista debe llegar a plantearse ese problema como problema básico de sus conocimientos, pero no puede resolverlo a nivel de sus conocimientos específicamente jurídicos. Como pregunta que afecta a lo más profundo del hombre, ha de atenderse a la luz de la revelación, la cual, al menos de una manera concreta, nos da el contenido de lo que es la igualdad entre los hombres para Dios y eso ya es una medida de justicia. Pero, sobre todo, desde la justificación divina es posible entender la justicia humana como una obra de Dios y así es como entendieron Calvino y los grandes reformadores el derecho natural<sup>49</sup>. De este modo, E. Wolf conecta totalmente con el problema planteado por K. Barth, en el período inmediatamente anterior a la guerra, en la obra *Rechtfertigung und Recht*. Pero Wolf es consciente de que no acude a la revelación para conocer principios jurídicos, ni sistemas iusnaturalistas, sino sólo instrucciones (Weisungen) acerca del sentido del derecho y su fundamentación en Dios.

El cristiano tiene así en la Palabra de Dios un valor inmensurable para preguntarse acerca de la esencia del derecho. Pero este valor es asequible también sin la fe, en la misma

49. *Rechtsgedanke und biblische Weisung* (Forschungen der Evangelischer Akademie, band V. Tübingen 1948) p. 37 ss. Sobre el pensamiento de E. Wolf puede verse el completísimo estudio de W. Steinmüller, *Evangelische Rechts-theologie* (Köln 1968) vol. I, pp. 259-453.

manera en que somos capaces de discernir los elementos teológicos que existen en el derecho; lo que no podrá nunca apreciar la razón sin la fe es la vinculación existente entre la voluntad positiva de Dios y los preceptos del derecho humano. Pero tampoco los cristianos pueden codificar las instrucciones bíblicas y hacer de ellas un rígido sistema jurídico humano, pues tal codificación es ya una obra humana formalmente; ni siquiera el Decálogo puede ser propuesto como un sistema de derechos humanos sino sólo como criterio de valoración y pauta para la organización social justa; no se nos dan en él enunciados jurídicos sino principios a tener en cuenta en la ordenación jurídica. De este modo Wolf supera el positivismo y acepta la tradición iusnaturalista de los grandes reformadores.

En 1955 publicó otra obra de interés para nuestro tema sobre *El problema del derecho natural*<sup>50</sup>. Se propone en ella trazar un esquema de las ideologías iusnaturalistas con sus inestimables conocimientos de historiador del derecho. El resultado de su trabajo es, ante todo, que el concepto del derecho natural es multívoco. Se proyectan sobre el derecho natural no sólo diversas intenciones conceptuales del derecho y de lo natural, sino también contenidos ideológicos contradictorios y hasta actitudes personales diversas. Pero esta misma complejidad es prueba de que los diversos modos de estar-en-el-derecho están ejemplificados desde las concepciones antropológicas que ha elaborado la filosofía. Y también es una prueba de que el preguntarse por lo «justo» de los modelos del derecho humano es una necesidad ineludible de la razón humana, aunque ésta nunca pueda crear una justificación absoluta. Y es que, por debajo de toda multiplicidad de ideologías, podemos discernir una función unívoca del pensamiento iusnaturalista: el fundamentar éticamente el derecho y el trazar los límites y exigencias de todo derecho. Y así se explica que todo hombre tenga una

50. *Das Problem der Naturrechtslehre. Versuch einer Orientierung* (Karlsruhe 1955, 1964[3]). Trad. española: *El problema del derecho natural* (Barcelona 1960). Sobre el mismo tema puede verse de este autor: *Gottesrecht und Menschenrecht* (München 1953); 'Concetto e funzione del diritto naturale', *Ius* 1 (1950) 73-88; 'Il problema della validità nella prospettiva di una ontologia del Diritto', *Riv. Intern. di Fil. del Diritto* 36 (1959) 349-56; 'Naturrecht', en *Staatslexicon* (Friburgo 1960[6]), V, c. 965-971; 'Das Problem einer Rechtsanthropologie', en *Die Frage nach dem Menschen. Festschrift für Max Müller* (Freiburg 1966) pp. 130-55.

posición existencial ante el derecho natural (o derecho de la razón) y que nunca aceptemos que el problema iusnaturalista sea un tema intrascendente. Wolf explica la funcionalidad del derecho en una doble línea: en primer lugar, como fundamento legitimador de todo derecho positivo, es decir que el derecho no puede tener pretensión de ser absolutamente derecho por serlo jurídicamente; y, en segundo lugar, como orientación normativa de todo derecho, lo cual implica una normatividad modélica para el derecho, pero también una crítica de todas las leyes y juicios sobre su justicia.

Por esto concluye el autor que el iusnaturalismo tiene una función de vigilancia sobre todo derecho y que esa función no puede ser practicada ligeramente, sino que implica la aportación de la filosofía y el esfuerzo continuado de los hombres quienes deben re-inventar el derecho natural en cada cultura y en cada momento de la historia.

La dimensión teológica y cristocéntrica del derecho han sido también objeto de atención por parte del autor. A ello dedicó un breve escrito que sin embargo ha tenido gran resonancia sobre *El derecho del prójimo*<sup>51</sup>, ofrecido en homenaje a K. Barth y que recoge la conferencia del profesor de Friburgo (Alemania) con motivo del 5º. centenario de aquella Universidad.

En esta obra se trazan los fundamentos teológicos del derecho, que para su autor son dos: el señorío de Cristo sobre nosotros (la «crístocracia»), que debe englobar los motivos de la creación y los cristológicos, conforme a lo que había propuesto Ernst Wolf, y la concepción «fraternal» del derecho.

51. *Recht des Nächsten. Ein rechtstheologischer Entwurf* (Philosophische Abhandlungen, 15. Frankfurt 1958, 1966[2]). Sobre el mismo tema también pueden consultarse otros trabajos del autor: 'Zur rechtstheologischen Dialektik von Recht und Liebe', en *Studi in onore di E. Betti* (Milano 1961) I, pp. 477-500; 'Personalität und Solidarität im Recht', *Vom Recht* (1963) 88-109; 'Gottesrecht und Nächstenrecht', *Festgabe zum 60. Geburtstag von K. Rahner* (1964) 128-150; 'Profanes Naturrecht', en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (Tübingen 1960[3]), IV, 1353-1359; *Ordnung der Kirche* (Frankfurt 1961); 'Zur dialektik von menschlicher und göttlicher Ordnung', en *Naturordnung. Festgabe für J. Messner* (Wien 1961) pp. 48-59; 'Die menschliche Rechtsordnung', en *Die Autorität der Bibel heute* (Zürich 1952) pp. 317-36; *Ordnung der Liebe* (Frankfurt 1963); 'Zur biblischen Weisung des Rechts', en *Antwort. Festschrift zum 70. Geburtstag von K. Barth* (Zürich 1956) 773-79; 'Gottesrecht und Nächstenrecht', en *Gott in Welt. Festschrift für K. Rahner* (Freiburg 1964) t. II, pp. 640

Este segundo elemento viene dado porque la teología cristiana transforma el concepto de «otro» o alteridad jurídica en la condición de «prójimo» que tiene todo sujeto de derechos humanos según la fe, ya que el hombre es para Dios un ser dialogante y para el hombre es un miembro vivo de la comunidad en Cristo. La aplicación al derecho de este aspecto central de la fe cristiana no debe restar exigencia ni autonomía al derecho, pero sí obliga a ensambiar aspectos divergentes (derecho y fraternidad; ley y caridad) que el cristiano corre el peligro de no saber conjugar. Y es que el derecho humano parece estar limitado al orden mundano, pero la fe cristiana nos dice algo del «cómo» de ese mundo, derivándolo de la voluntad de Dios tal como nos ha sido revelada en Cristo. Y esa enseñanza cristiana constituye el núcleo de las instrucciones bíblicas sobre el derecho humano.

No intenta Wolf con estas nuevas perspectivas mezclar indebidamente la teología y el derecho, pero sí el que la teología hable al derecho desde su campo propio: la fe en el señorío del Señor. El derecho tiene estabilidad por sí mismo y en razón de sus fines, pero debe también estar abierto a la palabra confortadora que le pueda decir la fe cristiana, la cual no anula su juridicidad esencial, pero extiende los fines del derecho hasta el límite escatológico de la venida del reino y amplía la condición del «quién» del derecho desde la concepción dialogal de la revelación y el aspecto fraternal de la salvación de Cristo para todos los hombres.

De este modo se responde a los interrogantes que había planteado K. Barth en *Rechtfertigung und Recht* veinte años antes sobre las relaciones posibles entre derecho divino y humano y también se perfila una visión éticocristiana que habían iniciado las obras de E. Brunner en la década de los treinta y que ha buscado siempre un «punto de contacto» entre la fe cristiana y la realidad cambiante e inestable del derecho de los hombres.

El protestantismo de nuestros días se ha enriquecido con un grupo de autores y una problemática de origen iusnaturalista que intenta iluminar el orden social y político de los hombres desde la antropología específicamente cristiana<sup>52</sup> y de

52. Caracteriza bien estos autores H. Dieter Schelauke cuando escribe: «Den genannten Autoren steht innerhalb des Protestantismus eine Gruppe von Theologen und theologisch orientierten Juristen gegenüber, die eine wie auch

este modo contribuyó a crear una orientación humanística del derecho que surgió de las cenizas de la II Guerra Mundial, la cual barrió de Europa muchas vidas humanas y, sobre todo, muchas ideologías.

## II.—UN PROBLEMA COMUN DE UNOS AUTORES Y DE UNA EPOCA

Las preocupaciones pastorales de K. Barth le indujeron a buscar una palabra iluminadora para el orden social y la justicia humana en la Palabra de Dios. Pero ¿acaso el derecho no es una realidad común a la humanidad mientras que esa Palabra de Dios es sólo objeto de la gracia de fe? Cuando Barth planteó este problema en su obra *Rechtfertigung und Recht* se refería a una fundamentación última del derecho humano. Ahora bien, todo hombre que tiene una idea de Dios lo entiende como la razón suprema de su existir y el término de su perfección humana, de modo que ninguna cosa pueda ser analizada en sus últimas implicaciones sin lindar los límites de la realidad divina. Y la justicia humana, en su afán de superación y de búsqueda de un criterio supremo, no puede contentarse con la legalidad, sino que anhela ser instruida y fundamentada en valores trascendentes. No en vano para los griegos la justicia era una divinidad. Por eso no tiene nada de extraño que el teólogo de la Palabra de Dios quisiera iluminar una situación social y política de un naciente mundo industrial desde la justicia de Dios para con el hombre, de tal modo que la justicia humana hundiera sus raíces en la voluntad de Dios de dar su justicia a los hombres y en el estar-en-justicia del hombre respecto de Dios por la reconciliación en Cristo.

Tenemos de este modo que el problema planteado por K. Barth engarza con el problema clásico de los fines del derecho, en el sentido de que un orden de relaciones humanas debe estar subordinado a los fines de la realidad humana,

immer modifizierte naturrechtliche Begründung des Rechtes abweisen, um dann ihrerseits der Ordnung sozialen Zusammenlebens eine rein glaubensmässige Fundierung zu geben, weil der Mensch nur in der existentiellen Begegnung mit Christus etwas vom Wesen des Rechtes erfahren könne». *Naturrechtsdiskussion in Deutschland. Ein Überblick über zwei Jahrzehnte: 1945-1965* (Köln 1968) p. 183.

tanto los inmediatos como los últimos, es decir, que el derecho es una función respecto de la vida social humana<sup>53</sup>. Y de este fin deriva la justificación del derecho. No es de extrañar, por tanto, que la ética cristiana haga de la fundamentación divina de la justicia un tema de cuidadosa investigación y que quien, como Barth, ha optado por la posición teológica de entender lo humano desde la Palabra de Dios, aquí también anteponga la justificación (de Dios) al derecho (del hombre).

Y esta pregunta no puede entenderse sólo como la inquisición de lo formal de la justicia humana, sino por la justificación real de sus contenidos. Veremos que estos autores aceptan la descripción formal de la justicia como el «*suum cuique*», pero desean poseer un criterio justificante de lo que compete a cada uno, de lo que debe adscribirse al sujeto concreto. Por eso nuestro problema no es un problema de gnoseología jurídica, ni de introducción al derecho, sino de *iusnaturalismo*, entendido como un derecho normativo previo a toda juridicidad. En otras palabras, surge con estos autores el viejo problema escolástico de las relaciones entre una «*lex aeterna*» y la «*lex naturalis*», aunque ahora desde presupuestos que no son ni los específicamente agustinianos ni los tomistas. Y es que no puede disertarse sobre el derecho humano sin que alguna vez nos surja el problema del valor absoluto de todo derecho, aunque lo esté de una manera tan paliada como en las filosofías positivistas. El que después exista o no exista ese derecho absoluto ya es otra cosa; pero no se puede negar el problema, ni la libertad de plantearse desde el ámbito de las creencias más profundas del hombre, cual es la fe.

Y tampoco se plantea aquí el problema de la existencia concreta del derecho ni de su elaboración metodológica, sino de su valoración y justificación; es, por tanto, un problema metajurídico que nos hará derivar continuamente al tema de la inserción del derecho en la ética. Y esto sucede así porque la comprensión totalitaria de la existencia humana o de cualquiera de sus dimensiones no puede obviar el planteamiento ético ni menos el religioso. Por eso el problema no deriva sólo

53. «In der von der Schrift her geprägten Formel 'Rechtfertigung und Recht' kommt also zunächst nichts anderes zum Ausdruck als die von der scholastischen Philosophie seit eh und je so betante Theologie des Rechts, mit dem Unterschied, dass darin die allgemeine und abstrakte Formel der Philosophie von der Theologie ins Konkrete übersetzt ist». B. Schüller, *Die Herrschaft Christi...*, p. 3.

de la apologética de una fe concreta (según la fe cristiana, la justicia que hay en el hombre deriva de Dios), sino por un planteamiento totalizador de la realidad humana, ya que estamos en temas fronterizos entre derecho y ética, entre antropología y teología y entre filosofía y religión. Pero no podemos decir que se trate de un problema nuevo en la historia del pensamiento, pues siempre la teología cristiana se ha preguntado por el derecho humano; en España, por ejemplo, los teólogo-juristas del s. XVI, como Vitoria, Soto, Suárez, Bañez, etc., escribían sus grandes tratados *De iustitia et iure* en el contexto de sus comentarios teológicos.

Y es precisamente este planteamiento teológico del problema del derecho, lo que ha conducido a bastantes autores protestantes de nuestros días a redescubrir la veta iusnaturalista de los primeros Reformadores y de este modo entrar en contacto con la tradición cristiana de raigambre iusnaturalista. Se ha convertido, de este modo, el pensamiento protestante de hoy en un antídoto contra el neopositivismo jurídico y el formalismo en el derecho, de tal modo que puede hablarse de un redescubrimiento del derecho natural en el protestantismo de nuestros días (A. Auer). El que este redescubrimiento se haya efectuado por caminos muy distintos a los que ha transitado la neoescolástica católica nos permitirá comparar ambas tendencias.

El problema planteado un día por K. Barth se vio posteriormente modificado hasta el punto que hizo cambiar la brújula de la atención intelectual. El acontecimiento de la II Guerra mundial y el ansia de reconstruir un mundo nuevo en la posguerra colaboraron a que el problema tomara un nuevo matiz: se trataba de buscar en el derecho de raigambre cristiana una ideología para la nueva sociedad. Se advirtió entonces un renacimiento del iusnaturalismo cristiano, tanto en la doctrina católica (pensamiento de Pío XII acerca del derecho natural), como en la protestante<sup>54</sup>. Así se explica el éxito de la obra de E. Brunner que apelaba en su iusnaturalismo a antiguos

54. Este renacimiento iusnaturalista protestante ha existido tanto en el campo luterano como reformado, como también sus contradictores, pues todos ellos sufrieron el impacto ideológico de la guerra mundial. Como dice E. Wolf: «Die Front zwischen Anhängern und Gegnern einer theologischen Lehre vom N. lief und läuft heute noch quer durch die bekenntnisbestimmten dogmatischen Grundpositionen von Lutheranern und Reformierten hindurch», 'Naturrecht', en *Staatslexikon*, t. V (Friburg 1960) c. 966.

elementos comunes del protestantismo con la tradición aris-  
totélico-tomista, o la del «segundo» Barth —el de sus últimas  
obras sociales— que apelaba a unas analogías cristológicas  
para ilustrar los cauces de justicia por los que debía trascu-  
rrir la vida de la comunidad política. Y en la misma perspectiva  
tenemos que estudiar el tema de las «instrucciones bíblicas»  
de E. Wolf. Brunner presenta su obra *La Justicia* como la ex-  
presión de un clamor universal por la justicia de los hombres  
de su tiempo, al acabar los horrores de la guerra y como la  
formación de una conciencia nueva que se oponga a la causa  
de todos esos horrores que fue el totalitarismo estatal, que,  
por su parte, cree que no ha sido más que la última consecuen-  
cia del positivismo del s. XIX<sup>55</sup>. Es decir, que su doctrina  
lleva también el marchamo de la «*reductio ad Hitlerium*».

Finalmente debemos subrayar una última orientación del  
problema planteado por estos autores: el intento de elaborar  
una ética cristiana con la que las iglesias cristianas puedan  
iluminar la novedad de los problemas planteados a la conciencia  
de la humanidad en nuestros días. Este aspecto del problema  
era ya perceptible en la obra de Brunner *La Justicia*, cuya se-  
gunda parte tiene por objeto la aplicación de la ley de Dios a  
un mundo cambiante, pero desde presupuestos distintos a los  
que usan los teólogos cuando escriben de estos temas<sup>56</sup>, es  
decir, no usando sólo el derecho natural primario, sino lo que  
él llama el derecho natural secundario, que es un derecho na-  
tural de índole histórica y prudencial.

Pero la obra de J. Ellul está todavía más centrada en esta  
problemática. Ya dijimos antes que su intento es rehacer una  
ética cristiana, que él de hecho ha emprendido en los últimos  
años.

La obra sobre *El fundamento teológico del derecho* la pre-  
senta el autor como una base para discernir las líneas del de-  
recho según la voluntad de Dios, pero reconoce que debe com-  
pletarse con el estudio de las consecuencias jurídicas concretas  
de un tal punto de vista, que él no hace. No se trata, por  
consiguiente, sólo de justificar la intromisión de la revelación  
cristiana en el campo humano del derecho, sino de iluminar  
la problemática concreta de ese derecho con soluciones pro-  
pias y a nivel de la facticidad humana. El mismo defenderá

55. *La justicia*, p. 13.

56. *La justicia*, p. 165.

el valor relativo que pueden tener tales directrices, pero en todo caso lo que se trata es de mostrar con hechos que la voluntad de Dios sigue pronunciando su palabra crítica respecto al empeño jurídico de la razón humana. Por ello, la teología del derecho debe ser también «una crítica de problemas precisos y las leyes existentes»<sup>57</sup>. Debe ser preguntada la voluntad de Dios acerca de los derechos del hombre, pero esa pregunta es indisociable del estudio sobre los problemas jurídicos actuales. Y en su obra *Le vouloir et le faire* pretende asimismo esbozar una ética cristiana individual y social, aun cuando se muestra convencido de lo relativo de tal pretensión, pues sólo así se demostrará que la fe cristiana está comprometida con el mundo de los hombres.

### III.—SIGNIFICADO DE LA CONTRIBUCION DE ESTOS AUTORES AL PROBLEMA DE LA ETICA CRISTIANA Y DE LA TEOLOGIA DEL DERECHO

La preocupación directa por los temas morales y la elaboración de una ética específicamente calvinista ha estado olvidada durante mucho tiempo en esta tradición hasta que K. Barth estudió las relaciones entre la justificación divina y el derecho y hasta que E. Brunner hizo una neta distinción entre el mandamiento divino y los órdenes de la creación. Hasta los tiempos recientes no se había desarrollado una ética jurídica de tradición reformada y en estos autores surge como reacción dialéctica contra la ética liberal burguesa y la filosofía social del siglo pasado y como vuelta al pensamiento de los Reformadores. Pero los problemas de Europa en los años treinta, que es cuando surgen estos proyectos de una nueva ética y un nuevo derecho reformados, no se parecen en nada a los de la Ginebra que, como dictador religioso, gobernó Calvino a partir de 1541. En consecuencia, la nueva ética de K. Barth se fija sólo en un aspecto del pensamiento calvinista: su cristocentrismo; y todo lo demás lo considera como elementos caducos. A su vez, la antropología jurídica de E. Brunner tomará importantes elementos de la tradición aristotélico-tomista y los aplicará a los campos de la moral social, política y familiar. Pero no faltarán después

57. *Le fondement...*, p. 108.

autores que quieran renovar la totalidad del pensamiento de Calvino sobre el derecho, como H. Bohatec<sup>58</sup> y Erik Wolf<sup>59</sup>.

Barth piensa que la única norma fundamentante del derecho natural es la realidad de la justificación de Dios, en el sentido de que el reino de Dios presente por el señorío de Cristo sobre toda la creación es lo que da al derecho su condición de «verdadero derecho» y este derecho ya se presencializa en la predicación de la Iglesia: «el derecho eterno de Cristo es el contenido del mensaje de justificación que constituye la tarea de la Iglesia, la cual no consume, ni en sus miembros ni en el mundo, el derecho eterno. La Iglesia no anticipa las bodas del Cordero, ni quiere celebrarlas en este eón, pero ella puede y debe proclamar el derecho eterno»<sup>60</sup>. El derecho del reino de Dios no llega a absorber ni limitar el derecho humano, pero es ya un modelo, una analogía y un punto de convergencia para todo el derecho humano, porque la comunidad civil y la cristiana son dos círculos concéntricos cuyo punto central de referencia es el señorío *actual* de Cristo sobre todo los hombres, aunque la comunidad civil lo ignore y se proponga otros objetivos legales más inmediatos<sup>61</sup>. La antropología cristológica constituye de este modo la última y fundamentante normatividad para los temas básicos del derecho, como los límites de la libertad humana, la coacción estatal o la igualdad social a promover entre los hombres y hasta el sentido que se debe dar al derecho penal.

Pero no hace falta que nosotros señalemos lo precario de esta teoría que quizá logra demostrar la fundamentación del derecho en la voluntad divina, pero soslaya por completo la fundamentación antropológica humana del derecho y priva, por consiguiente, al derecho de su instancia más inmediata y más necesaria.

El teólogo de Zurich, E. Brunner, sigue otro camino distinto. Acepta de la tradición aristotélica de la justicia la idea de *igualdad proporcional* que en su filosofía es algo básico. Y de este modo resalta que toda consideración jurídica es algo

58. Cf. *Calvin und das Recht* (1934); *Die Entbundenheit vom Gesetz in der Staatslehre Calvins* (1935); *Autorität und Freiheit in der Gedankenwelt Calvins* (Philosophia Reformata 1940-42).

59. Cf. 'Theologie und Sozialordnung bei Calvin', *Archiv. Ref. Gesch.* 42 (1951) 11-31; y *El problema del derecho...*, p. 111 ss.

60. *Rechtfertigung und Recht*, p. 27.

61. *Christengemeinde...*, pp. 9 s. y 13.

formal<sup>62</sup>. Ahora bien, este criterio formal debe encerrar un contenido material de valores humanos respecto a los cuales se establezca la balanza de la justa proporción. Pues bien, estos contenidos sobre el ser del hombre, su finalidad, su dignidad espiritual, su puesto dentro de la comunidad familiar o la sociedad política nos los da la revelación cristiana a modo de órdenes divinos dados al hombre en la creación, sobre todo a través de la idea bíblica de «imagen de Dios» que define al hombre. Pero estos órdenes de la creación se identifican realmente con lo que la filosofía cristiana había llamado el derecho natural.

La fe cristiana añade a este dato otra realidad: a la condición creatural de imagen de Dios hay que añadir la situación de pecado en que se encuentra el hombre. Y esta condición ha modificado el *status* del hombre de tal modo que ahora el derecho no puede ser determinado simplemente desde la voluntad de Dios respecto al hombre, sino que hay que atender a las exigencias de la condición real del hombre, que a veces hace inviable la realización jurídica del derecho de la creación, v.gr. un Estado que tiene que permitir el divorcio, y otras obliga a contrariar las instituciones, v. gr. el derecho de resistencia al régimen totalitario. Brunner propone un iusnaturalismo que salve los inconvenientes del iusnaturalismo objetivista de los griegos, que hace del derecho natural una ley cósmica, y del iusnaturalismo racionalista e individualista de la Ilustración. Pero su concepción puede ser calificada de tradicional en cuanto que considera la norma de justicia como reguladora y superior a todo el orden jurídico humano e instancia a la que se puede acudir contra la «injusticia» del derecho humano. El derecho natural no es, por lo demás, un derecho al mismo nivel que el derecho positivo sino de otra categoría y hunde sus raíces en la revelación cristiana a la par que en la razón humana y en la historia, que para Brunner no han quedado incapacitadas para el conocimiento del orden moral, como pretenden muchos lu-

62. El conocido filósofo del derecho, L. Recasens Siches, es quien, entre nosotros defiende tesis más similares a las iusnaturalistas de E. Brunner. Dice: «Brunner llega por vías diversa a conclusiones similares a las que yo produje en 1932. Llega a mostrar el esencial esquematismo propio de toda consideración jurídica, y el mero formalismo de la idea de justicia. La justicia, por sí sola, es un mero criterio formal que requiere y supone, para ser aplicada, una medida estimativa». *Iusnaturalismos actuales comparados* (Madrid 1970) p. 93.

teranos y el mismo K. Barth. Esta teoría de Brunner se vincula con el iusnaturalismo de los reformadores clásicos y con el pensamiento iusnaturalista medieval y cristiano. A nosotros nos parece que su punto más vulnerable es la poca atención que presta al carácter histórico y progresivo del derecho natural, pues el derecho natural es un deber-ser del hombre que corresponde al ser, pero este ser lo va comprendiendo el hombre conforme desarrolla sus posibilidades humanas y según la imagen que tiene de sí mismo, lo cual está en función de sus ideas filosóficas y del orden cultural en que se desenvuelve. Brunner conoce bien la idea de lo que es relativamente justo, pero esa relatividad no es función del progreso en el conocimiento de la naturaleza humana, ni en el desarrollo de la vida según las culturas, sino función de la condición de pecado en que está inmersa la existencia del hombre, es decir, se trata de una consideración de la ética cristiana que obliga a una aplicación prudencial de las exigencias de la justicia absoluta y del legalismo a ultranza, en el que tantas veces ha caído la ética católica, según Brunner.

A través de estas ideas de raigambre iusnaturalista, el protestantismo de nuestro días se ha abierto al problema del derecho natural y a la elaboración de una ética a nivel humano, para la que siempre había sido muy reticente. Y así el Consejo de las Iglesias protestantes de Alemania encargó, en 1949, a una Comisión el estudio de los fundamentos cristianos del derecho. Esta Comisión se reunió en Treysa (Suiza) en 1950 y estudió el tema de *La justicia en la Biblia*<sup>63</sup>. En esta Comisión influyó el pensamiento que aquí estudiamos a través de la conocida obra de J. Ellul sobre *El fundamento teológico del derecho* y la de H. Dombois sobre *Derecho natural y existencia cristiana*<sup>64</sup> que era miembro de la Comisión. En 1955 el Instituto «Christophorus» aceptó proseguir los trabajos de la Comisión. Se abandonó el término luterano de «órdenes» y se sustituyó por el más actual de «instituciones» divinas, al mismo tiempo que aceptaba puntos de vista barthianos. A partir del año 1956 hubo reuniones anuales de la Comisión que fueron estudiando el pensamiento cristiano de las diversas institucio-

63. Cf. *Die Treysa Konferenz 1950 über das Thema Gerechtigkeit in biblischer Sicht* (Genève 1950); Ernst Wolf y Ulrich Schnner, *Kirche und Recht* (Göttingen 1950). Cf. también Tyresa 1945. *Die Konferenz der evangelischen Kirchentührer 27-31. august 1945* (Lüneburg 1946).

64. *Naturrecht und chistische Existenz* (Kassel 1952).

nes. Pero siempre se vio que el conseguir una ideología iusnaturalista común a las diversas tendencias del protestantismo es poco menos que imposible por el peso de una larga tradición contraria a la afirmación de un derecho humano absoluto y que el fundamento bíblicamente la existencia de todas las instituciones naturales es tarea muy difícil.

Uno de los principales ideólogos de estas asambleas, Ernst Wolf, afirmaba en 1961 que la fundamentación cristiana del derecho tiene como tema principal el de la antropología; y la diversidad de modos de entender la condición humana es la causa principal de las ideologías diversas acerca de esa fundamentación. Así es, en efecto, porque si hay alguna diferencia entre la concepción protestante del derecho humano y la católica es sólo en aquellos puntos en que la antropología católica y la protestante también son entre sí distintas. Brunner reconoce que su iusnaturalismo no va tan lejos como el del pensamiento católico porque no reconoce a la razón humana una independencia y capacidad para justificar esas exigencias naturales: «los Reformadores, a pesar de su doctrina de la corrupción pecaminosa de la razón, no sostuvieron una cosa diferente de la mantenida por los anteriores teólogos cristianos; y precisamente Calvino no ocultó nunca su alta estima por el Derecho Romano, que conocía como profesional experto, y por la doctrina aristotélica de la justicia y del Estado. A pesar de todas las modificaciones que derivan del pensamiento cristiano de la Creación, este trasfondo platónico-aristotélico de la doctrina cristiana del Estado, incluso en la doctrina de los Reformadores, aparece manifiesto para todo perito en esta materia. Sin embargo, ...respecto al principio subjetivo-gnoseológico de dicha teoría, existe ciertamente una diferencia que no es insignificante entre la concepción de los reformadores y la católica-medieval, diferencia que corresponde a los diversos modos respectivos de apreciar la corrupción pecaminosa del conocimiento racional»<sup>65</sup>.

Las cuestiones que han planteado estos autores no han tenido solución enteramente satisfactoria en ellos. Cosa que no es de extrañar, pues se trata de problemas que están afectando a todas las iglesias cristianas y en los que se ventilan algunos de los aspectos más intrincados de la vida de la fe en nuestros días, a saber, el juicio teológico sobre la normatividad

65. *La justicia*, p. 114.

absoluta que pretende el derecho natural y la identidad de una moral específicamente cristiana frente a la ética humana. Estos autores han relativizado, desde su fe en el señorío de Cristo, un derecho humano que pretende que su última justificación es autónoma y que no es responsable ante el tribunal en que se juzga con la justicia de Dios en Cristo, que es la única justicia absoluta. Esa pretensión de total autonomía la propugnaron las concepciones jurídicas a las que se opuso Brunner: el totalitarismo y el positivismo jurídico. El nazismo, en efecto, defendía que el Estado es el creador de todo derecho y Kelsen, uno de los neopositivistas de más raigambre en nuestros días, afirma que el Estado es el único competente para discernir lo justo y lo injusto en el derecho; Brunner, en cambio, escribirá, al comienzo de su obra, que «para el Estado totalitario... y para los positivistas... no hay en absoluto derechos del hombre, ni normas eternas en que se refleje la justicia ... y ésta es la peor de todas las ideologías, pues equivale a decir que la justicia no existe en absoluto». Y estos autores también han demostrado que la Biblia no es un código legal ni un sistema ético humano, sino más bien crítica de Dios a la confianza del valor de la ley y de las obras. Por eso la ética cristiana no puede convertirse en una ética humana más o una ideología moral al lado de las demás, sino que tiene que resaltar lo específico de la revelación: nuestra única salvación en Cristo y la originalidad del mandato del amor como forma de toda justicia. Y, con estos valores, ya se puede decir una palabra «cristiana» sobre los problemas que hoy afectan a los hombres y sobre los que hablaron estos escritores reformados: el totalitarismo político, la guerra fría, el uso de armamento atómico, la igualdad de los sexos, el problema de la pena de muerte....

En todo caso, el estudio directo de sus ideas nos permitirá acercarnos a lo que creemos que es fundamental para una teología del derecho natural: *una nueva antropología que integre el aspecto dinámico e histórico de las energías humanas y de su perfectibilidad y los avances en los estudios biológicos, psíquicos y sociales que hoy nos permiten tener una imagen más completa del homo sapiens que la tuvieron los iusnaturalistas clásicos*. Sólo así se podrá responder plenamente a las acusaciones de que hoy es objeto la vieja teoría del derecho natural.

Y sus limitaciones están condicionadas, como las de cualquier pensador, por el contexto de sus problemas y la situación

histórica sobre la que reflexionaron. La tradición calvinista ha sido siempre muy sensible a temas como el del derecho de resistencia a la tiranía —como ejemplo, véase la *Confessio Scotica*, art. 14— y el intento de dar una dimensión política al cristianismo; este segundo aspecto en oposición a la teoría luterana de los dos reinos. El pensamiento reformado habla del dominio de Cristo sobre el mundo como algo ya existente y, por tanto, la política no es un reino excluido de ese dominio. La política, aun respetando su relativa autonomía y sin llegar a ser nunca el reino de Dios, está ya al servicio de Cristo, pues limitar la realidad cristiana al ámbito privado equivale a restringir el señorío de Cristo. Por eso Barth tenía que responder positivamente al problema que se planteó a sí mismo sobre si la justificación en Cristo tiene algo que ver con el derecho que rige la vida política de los hombres. Los reformadores fundaban el derecho y el Estado, no en la soberanía de Cristo, sino en una providencia general de Dios, pero esto es insuficiente pues el Dios de quien tiene valor el derecho no es una cosa distinta de la persona y la soberanía de Cristo y «cuando el N.T. habla del Estado lo hace fundamentalmente desde el dominio cristológico»<sup>66</sup>. Y cuando tomó la decisión en conciencia de oponerse al movimiento de los «cristianos alemanes» que hacían del nacionalsocialismo una especie de revelación cristiana, lo hizo en nombre de la Palabra de Dios, que es la única voz que el fiel debe escuchar, y del señorío de Cristo, que es la única autoridad indiscutible que tienen los cristianos. Y ni siquiera cuando se decidió por opciones políticas concretas, como animar a los soldados checos a resistir a las tropas de Hitler, lo hizo apartándose de sus ideas teológicas, según las cuales «la fe manda posponer el temor de la violencia y el amor a la paz ante la defensa contra la injusticia y el amor a la libertad»<sup>67</sup>, pues él «nunca estuvo de acuerdo con el pensamiento luterano de que las leyes del Estado derivan de un mundo que nada tiene que ver con el mensaje evangélico»<sup>68</sup>.

Así vemos que Barth respondió a problemas éticos y jurídicos de un momento histórico determinado con concepciones teológicas tomadas del pensamiento de los reformadores. Pero del mismo modo podríamos encuadrar las opiniones de los de-

66. *Rechtfertigung und Recht*, p. 17.

67. Cf. *Eine Schweizer Stimme 1938-1945* (Zürich 1945) p. 59.

68. 'Parergon', *Evangel. Theol.*, dic. 1948, p. 275 (escrito autobiográfico refiriéndose a los acontecimientos de 1938).

más autores de su escuela que antes enumeramos acerca del derecho natural y la ética cristiana en las grandes coordenadas del pensamiento teológico reformado y de los planteamientos filosóficos y jurídicos a que eran deudores. Y así podemos ver cómo el gran pensador Jacques Ellul elabora hoy una ética cristiana y en ella combate denodadamente contra la moral técnica y burguesa de nuestros días desde las mismas convicciones filosóficas y teológicas que habían inspirado la lucha de Barth contra los supuestos ideológicos de los cristianos alemanes<sup>69</sup>.

Hay en todos estos casos unas ideas teológicas que unifican la toma de posición de estos autores frente a problemas tan acuciantes como el significado del derecho y la elaboración de una ética cristiana. Y esto a pesar de que sus soluciones y puntos de vista sean diferentes entre sí.

Antonio OSUNA FERNANDEZ-LARGO.  
Profesor en el Instituto Teológico  
de San Esteban. Salamanca.

69. Cf. *Le vouloir et le faire*, cap. VI: La morale technicienne.