

LA TEOLOGIA PROTESTANTE DE LA LEY Y EL EVANGELIO Y LA DOCTRINA LUTERANA DE LOS DOS REINOS

Intencionalidad en este estudio.

La doctrina luterana de los dos reinos ha estado largo tiempo hipotecada en su propia funcionalidad ética, operando como mera hermenéutica fundamentalista de una moral cristiana emanada de la Reforma. Teólogos protestantes contemporáneos se han esforzado por asumir un tratamiento específicamente teológico de la doctrina, viendo en ella un filón de honda repercusión dogmática. En la doctrina se jugaría la Reforma la distinción entre protología y escatología, naturaleza y gracia.

Un tratamiento de este género sólo podría ser llevado a término con éxito reinterpretando el significado teológico de la doctrina, a la luz de la dialéctica que la teología de la gracia del protestantismo establece entre Ley y Evangelio. Así lo han entendido dos importantes teólogos, calvinista uno y luterano el otro: Karl Barth y Werner Elert. Sin la reflexión de ambos hubiera sido imposible el moderno tratamiento teológico de la doctrina por parte de la teología protestante, que no renuncia, sin embargo, a que de la doctrina se siga también la posibilidad más coherente de establecer los principios básicos de una ética civil cristiana acorde con la Reforma.

Las reflexiones que siguen pretenden dar cuenta, en primer lugar, de la superación de una etapa típicamente luterana, en la que la doctrina de los dos reinos estuvo utilizada en función de una praxis ética hipotecada en la sociología de cristiandad con la que operó de hecho históricamente el luteranismo tradicional. De ahí que nos propongamos ofrecer un

rápido balance de la misma, sin el cual sería poco más que imposible abordar la interpretación teológica de la doctrina en el marco hermenéutico de la dialéctica entre Ley y Evangelio protagonizada por dos de los teólogos protestantes contemporáneos de mayor significación. Sabemos que el balance habrá de ser por fuerza denso, pero suponemos iniciados en el tema a los preocupados por estos intereses teológicos de tan honda repercusión ecuménica.

Con el propósito de facilitar el acceso a la problemática nos ha parecido que era preciso recoger la doctrina de los dos reinos, exponiendo sus términos y el alcance literal de la misma según la mente del Reformador. Es la exposición con la que comenzamos nuestras reflexiones.

I.—LA DOCTRINA DE LOS DOS REINOS (*ZWEI-REICHE-LEHRE*) Y LA DOBLE DOCTRINA DE LOS DOS REINOS Y DE LOS DOS REGIMENES (*REGIMENTENLEHRE*)

Comenzaremos por exponer brevemente, a pesar de la dificultad que encierra, en qué consiste la doctrina luterana de los dos reinos, o la doble doctrina de los dos reinos y los dos regímenes. Nos parece hacer justicia a la doctrina del Reformador, si intentamos sortear su exposición de la forma que a continuación ofrecemos, dado el «laberinto» no ya de las interpretaciones, sino de la misma fijación de la doctrina¹.

Como es sabido, la doctrina de los dos reinos (*Zweireichelehre*) no ha encontrado hasta hoy una fijación unitaria. Ni siquiera en el Reformador, quien duda de su terminología y vacila en su estructuración sistemática². Hasta el punto de

1 Cf. 'Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre Luthers', Johannes Heckel, *Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers* 2 ed. (Colonia-Viena 1973; preparada por M. Heckel) 317-53.

2 Cf. J. Moltmann, 'Fe y política', *Diálogo Ecuménico*, 33 (1974) 7; cuantos teólogos se han ocupado de la *Zweireichelehre* son, en general, conscientes de la falta de sistematización doctrinal por parte del Reformador en su pensamiento, así como de su carácter dialéctico. Véase W. Stapel, *Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus* (Hamburgo 1932) 75-76 y H. R. Gerstenkorn, *Weltlich Regimen zwischen Gottesreich und Teufelsmacht. Die staats-theoretischen Auffassungen Martin Luthers und ihre politische Bedeutung* (Bonn 1956), por citar dos ejemplos tan contrarios dentro de la *Lutherforschung*, como Stapel, representante del luteranismo político más significativo, y Gerstenkorn, quien se mueve en un esquema opuesto. Este último dice: «Luther ist kein Systematiker im expliziten Sinne. Er steht

que algún investigador de la misma, dada la ausencia de fijación sistemática de la doctrina por parte de Lutero, ha podido llegar a negar su existencia como tal doctrina; asegurando que, en realidad, Lutero no pasa de esbozar una simple «predicación» al respecto³.

Con todo, a pesar de esta falta de sistematización de la doctrina por parte del Reformador, puede asegurarse con toda legitiimidad que la doctrina actual sobre los dos reinos es verdadera creación teológica del mismo. Independiente de la posterior evolución y configuración de dicha doctrina en la historia del luteranismo, Lutero es su creador, y en él hunde sus raíces cualquiera de sus versiones, de una u otra manera⁴.

En efecto; Martín Lutero esboza su primera determinación en el escrito de 1523, *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*⁵. Allí distingue él dos reinos, el uno del otro, según los miembros que lo componen. El uno es el reino de los hijos de Adán que pertenecen a Dios y que forman su reino (*Reich Gottes*). El otro es el formado por los hijos de Adán que pertenecen al mundo (*Reich der Welt*)⁶. A estos dos reinos los hombres se adscriben según la respuesta que otorgan a la llamada que hace Dios a los hombres en Jesucristo. Es justamente esta llamada la que divide a los hombres en dos grupos antagónicos, que pasan a estar bajo el señorío de Jesucristo o el del demonio respectivamente, configurándose como dos cuerpos (*corpora*) o reinos (*Reiche*)⁷,

mit seiner Verkündigung immer vor Gergebenheiten, denen gegenüber er das Evangelium und den Inhalt der Schrift geltend zu machen hat», VII (Vorwort).

3 Cf. Harald Diem, *Luthers Lehre von den zwei Reichen untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus. Ein Beitrag zum Problem «Gesetz und Evangelium»* (Munich 1938); Hermann Diem, *Luthers Predigt in den zwei Reichen* (Munich 1947); edición conjunta en *Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers* (Munich 1973; ed. preparada por G. Sauter).

4 Ernst Wolf ha puesto de relieve la utilización aún no plenamente consciente de la doctrina por parte de los éticos sistemáticos luteranos, lo cual es prueba de que trabajan sobre algo real, se tome o no como doctrina elaborada. Cf. E. Wolf, 'Die «lutherische Lehre» von den zwei Reichen in der gegenwärtigen Forschung', H.-H. Schrey, ed., *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen* (Darmstadt 1969) 145-50.

5 Véase WA 11 246-80.

6 WA 11 249.

7 La Interpretación de J. Heckel atiende en especial a la división de los hombres por Lutero en «*corpora*». La nomenclatura luterana es, sin embargo, variadísima, como el mismo Heckel explicita y su comentarista y expositor Wilhelm Steinmüller hace constar. Cf. W. Steinmüller, *Evangelische Rechts-*

a los que el Reformador llama asimismo *regímenes* o *Regimente* en diversas ocasiones.

Al reino de Dios pertenecen los auténticos creyentes en

theologie. Zweireichelehre. Christokratie. Gnadenrecht (Colonia 1968) 2 vols., I 37-38; G. Törnvall ha seleccionado los vocablos en *Geistliches und weltliches Regiment bei Luther. Studien zu Luthers Weltbild und Gesellschaftsverständnis* (Munich 1947). He aquí su clasificación:

WEIMARER AUSGABE

ecclesia.....	politia, Rathaus (49 224 8)
Christlich Reich.....	weltlich Herrschaft (Ibd. 30 8)
Predigtamt.....	weltliche Regiment (50 11 11)
Regnum Christl.....	regnum Caesaris (45 252 21)
Verbum Dei.....	verbum hominum (49 223 22)
Regnum Del.....	regnum terrenum (36 187)
Coelum.....	terra (49 224 27)
Taufe.....	natürlivhes Leben (45 669 21)
Geistliche Stende.....	weltliche Oberkeit (47 288 31)
Evangelium, Wort Gottes.....	Mose, lex (40 II 483 9)
Sanctitas specialis.....	Sanctitas generalis (Ibd. 240 5)
Sanctitas gratialis.....	Sanctitas legalis (Ibd. 240 5)
Benedictio spiritualis.....	Benedictio corporalis (40 I 395 7)
Iustitia fidel.....	Iustitia operum (Ibd. 534 3)
Creator.....	Creatura (37 565)
Donator.....	dona (40 II 584 3)
Divinitas.....	larva (40 I 174 4)
Opus Dei.....	opus meum (51 83 18)
Opera Dei.....	opera nostra (36 229 3)
Sanctitas passiva.....	sanctitas activa (40 I 70 1)
gesitliche Gerechtigkeit.....	leibliche Gerechtigkeit (19 629 30)
plenitudo deitatis.....	particula deitatis (40 II 584 7)
Vita aliena.....	vita naturalis vel animalis (40 I 287 9)
Regnum Dei.....	regnum humanum (bd. 294 1)
regnum spirituale.....	regnum rationis (Ibd. 292 6)
Veritas in abscondito.....	veritas politica (40 II 389 6)
Theologie.....	Philosophia (40 III 222)
Verum theologicum.....	verum corporaliter, moraliter (40 I 426)
Verum theologicum.....	verum in politia (Ibd. 402 9)
Christus sec. deitatem.....	sec. humanitatem (Ibd. 426 1)
Maiestas divina.....	Caesar, princeps (Ibd. 167 4)
Opera Theologica.....	opera moralia, naturalia (Ibd. 412 4)
Regnum fidel.....	regnum operum (Ibd. 427 10)
Religio.....	politia (Ibd. 176 13)
Verbum.....	omnes creaturae (49 376 18)
Natura divina.....	natura humana (11 114 34)
Dienst.....	Herrschen (51 239)
Unterkeit.....	Oberkeit (51 239).

Cf. también *Lex Charitatis*, 37-39, en particular nota 178; Franz Lau, *Luthers Lehre von den beiden Reichen* (Berlin 1952) 21, nota 35; R. Ohlig, *Die Zwei-Reiche-Lehre Luthers in der Auslegung der deutschen lutherischen Theologie der Gegenwart seit 1945* (Berna-Francfort del Meno 1974) 5, nota 10.

Jesucristo, los cuales se hallan bajo su señorío declarado y explícito. Un señorío que otorga a Cristo la «capitalidad» del Reino, bíblicamente fundada en el salmo 2, 6 y «en toda la Escritura». Jesús ha venido precisamente para erigir e inaugurar este reino, que, sin embargo, *no es de este mundo* (cf. Jn. 18, 36-37), sino espiritual y extraño a él⁸. En virtud de esta capitalidad del reino confiada por Dios a Cristo, Lutero denomina asimismo a este reino de Dios como *reino de Cristo* (*Reich Christi*).

Este reino divino se caracteriza porque quienes pertenecen a él no necesitan ni de la espada ni del derecho temporales para su gobierno, instrumentos propios del reino del mundo. Lutero asegura que si en el mundo no hubiese sino cristianos auténticos, creyentes verdaderos, no habría necesidad ninguna ni de Príncipe, Rey o Señor alguno, pues no habría necesidad de espada (*Schwert*), ni tampoco de derecho (*Recht*), ni se necesitaría de protección (*nutzen*)⁹. No puede perderse de vista que cuando Lutero escribe esta obra sobre los límites de la autoridad temporal, Lutero —tal y como él mismo lo hace constar— está motivado por la licencia que en materia de fe se han tomado algunos príncipes¹⁰. La razón, pues, de la existencia de la autoridad (*Obrigkeith*), de la espada y del derecho es el ejercicio del cometido y función que Dios

8 «Die zum Reich Gottes gehören, das sind alle Rechtgläubigen in Christus und unter Christus, wie Psalm 2, 6 und die ganze Schrift sagt. Und er ist auch dazu gekommen, dass er das Reich Gottes anfinde und in der Welt aufrichte. Deshalb sagt er auch vor Pilatus (Joh 18, 36-37) 'Mein Reich ist nicht von dieser Welt, sonder wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme' (...). WA 11 249. La versión al alemán moderno obedece a la edición de Kurt Aland, *Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart* (Stuttgart-Gotinga 1969 ss.); en adelante citaremos LD 7 (volumen en este caso) 13 (páginas).

9 «Nun siehe, diese Menschen (die Christen) bedürfen keines weltlichen Schwerts noch Rechts. Und wenn alle Welt rechte Christen, das ist rechte Gläubige wären, so wäre kein Fürst, König, Herr, Schwert noch Recht notwendig oder von Nutzen. Denn wozu sollte ihnen dienen? Die weil sie den heiligen Geist in Herzen haben, der sie lehrt und macht, dass sie niemand Unrecht tun, jedermann lieben, von jedermann gern und fröhlich Unrecht leiden, auch den Tod. Wo nichts als Unrechtleiden und nichts als Rechttun ist, da ist kein Zank, Hader, Gericht, Richter, Strafe, Recht noch Schwert nötig. Deshalb ist unmöglich, dass unter den Christen weltlich Schwert und Recht zu schaffen finden sollte, sintemal sie viel mehr von selbst tun, als alle Rechte und Lehre fordern könnten. Gleich wie Paulus 1 Tim. 1, 9 sagt 'Dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben, sondern den Ungerechten'», WA 11 249-50, texto LD 7 13.

10 WA 11 246-47.

mismo les ha asignado, con miras al reino del mundo. Porque «la ley no ha sido dada para el justo, sino para el injusto» (1 Tim. 1, 9)¹¹. Quienes pertenecen al reino de Dios tienen por norma el amor, y no se mueven ni son motivados por coacciones exteriores, sino desde la interioridad del hombre nuevo que hay en ellos¹².

Así, pues, Lutero adscribe al reino del mundo a todos aquellos hijos de Adán que no son cristianos, y que, en consecuencia, se hallan *bajo la ley (unter dem Gesetz)*¹³. Mas no sólo los no cristianos (*Nicht-christen*) o paganos (*Heiden*), sino también los cristianos de nombre (*Namenschristen*) y los judíos (*Juden*), tal y como el Reformador especifica aquí y en otros lugares¹⁴. En oposición a los verdaderos creyentes cristianos, todos estos hijos de Adán forman un cuerpo bajo la capitalidad del demonio, señor de todos los-*sin-Dios (Gottlosen)*¹⁵. Ellos configuran el *mundus terrenus* antagónico del *mundus coelestis* o *comunidad terrena de los creyentes (Gemeinde der Gläubigen)*¹⁶.

Para beneficio de estos *sin-Dios* ha dispuesto Dios el ejercicio de la espada y el derecho; para evitar que mutuamente se devoren. Pues apenas hay un cristiano en este mundo¹⁷. Por todo lo cual, Dios ha dispuesto el ejercicio del poder (*Macht*) y de la violencia y coerción (*Gewalt*) por parte de la autoridad legítima, que, como vicaria de Dios, es portadora de

11 WA 11 250.

12 WA 11 256.

13 «Zum Reich der Welt oder unter das Gesetz gehören alle, die nicht Christen sind», WA 11 251. En el reino de Dios o de Cristo, la Ley ha sido abrogada. Texto LD 7 14.

14 Los que pertenecen al reino de Cristo son los «recht glewbigen ynn Christo und unter Christo», según WA 11 249 26; cf. también *Ibid.* 252 y 255, y compárese con Werner Elert, *Morphologie des Luthertums* (Munich 1931) II 41 ss., tal como quiere Gerstenkorn, l. c., 22, que remite además a WA 11 259 19; 32 509 14 y otros lugares del Reformador de forma muy acertada.

15 WA 15 302. Cf. a este respecto Gerstenkorn, l. c., 19-21; también J. Heckel, *Lex charitatis*, 39-41, con abundantísimas referencias al texto del Reformador *ad hoc*, en especial notas 189-194.

16 «Nos vero quasi duos mundos constituimus, l. coelestem et alterum terrenum mundum», WA 40 1 46 7. Gerstenkorn pone en relación con la Iglesia, siguiendo a Lutero, cuanto de espiritual configura el reino de Cristo; cf. l. c., 19, nota 106, que recoge el texto siguiente de los *Dictata super Psalterium* de 1513/1516-(16): «Secundum opera Christi pro nobis facta et totius, creature nove, id est Ecclesie, que est mundus spiritualis et intellectualis», WA 3 533 2.

17 WA 11 251

la espada (cf. Rom. 13; 1 Pe. 2) y árbitro del reino del mundo, sometido al demonio, pero dominado de este modo por Dios. La autoridad aparece así para el Reformador como una obra *divina* inscrita en el orden de la creación (*Gottes eigentliches Werk, Ordnung und Schöpfung*), instituida por Dios para garantizar la paz, el derecho y la justicia¹⁸, y evitar la autoaniquilación de los hombres. Ejercer la autoridad es un verdadero servicio litúrgico (*sonderes Gottesdienst*), cuya peculiaridad y justificación Lutero sitúa —con un énfasis indudable y como sello de toda su teología— en el pecado (*wegen der Sünde*)¹⁹.

El Reformador cree así poder legitimar la cooperación o intervención de los cristianos en el gobierno del mundo y en el mantenimiento de la paz. Lutero legitima el ejercicio de la espada no en razón de los cristianos, sino de aquellos que no lo son y por amor al prójimo. Los cristianos no sólo están llamados a este ejercicio de la espada, sino asimismo al sometimiento a quien la lleva legítimamente. Sin entrar en la doctrina de forma pormenorizada, digamos que este ejercicio de la espada por parte de los cristianos Lutero lo confirma en atención a su célebre distinción entre *persona cristiana* y *persona profana*, o *in relatione*, en paralelo con la existencia del *homo interior* en el cristiano bajo la condición de su ser exterior u *homo exterior*. Con ello, el ejercicio de la autoridad se limita al «hombre exterior»²⁰.

Las interpretaciones a las que ha sido sometida esta doctrina luterana parecen dar a entender que la misma debe ser considerada en el marco del desarrollo histórico de la idea de los dos cuerpos antagónicos, que como *cuerpos místicos*, se hallan presentes en el pensamiento medieval y hunden

18 Cf. WA 11 251-52.

19 Gerstenkorn, l. c., 18-19 ss. Cf. WA 11 251; 15 302; 10 640. Véase el siguiente texto: «Darum wo das Euangelium auffgehet, da müssen rotten und secten folgen, die es widder verderben (...) Ursach ist: (...) der Teuffel mus seinen samen unter den guten samen seen, und wo Gott eine kirchen bawet, bawet er seine Capell oder taberne daneben, Denn der Satan wil jmer unter den kindern Gottes sein (...)», WA 32 474.

Cf. además Franz Lau, «Aeusserlich Ordnung» und «Weltlich Ding» in *Luthers Theologie* (Gotinga 1933) 83 ss.; Idem, *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, 46-49. Puede verse también G. Wingren, *Luthers Lehre vom Beruf* (Munich 1952) 62-68, 75, 80-83, entre otros lugares.

20 Gerstenkorn, l. c., 34. Cf. EA (*Erlanger Ausgabe*) 7 249; WA 51 242 1. Cf. además J. Moltmann, 'Fe y política', *Diálogo Ecuménico* 33 (1974) 13; J. Heckel, *Lex charitatis*, 35 ss.

sus raíces en el Nuevo Testamento, perdiéndose en la apocalíptica intertestamentaria y en parte en la apocalíptica profética²¹. Conviene por eso dejar bien claro que Martín Lutero no identifica los dos reinos con el Estado y con la Iglesia. La distinción entre ambos, según su mente, es una distinción *religioso-personal*, motivada por las dos formas diversas mediante las cuales Dios ejerce su señorío sobre el mundo y sobre los hombres, en correspondencia con la respuesta que éstos dan a la otorgación de la gracia divina manifestada en Jesucristo. De forma que también entre los *sin-Dios* o *Got-tlosen* Dios ejerce una soberanía, que Lutero justifica en beneficio de la conservación (*Erhaltung*) de lo creado²².

Sólo un malentendido de la doctrina del Reformador puede conducir —y de hecho así ha sido— a la identificación del *reino* (*regnum, Reich*) con el régimen (*regimen, Regiment*), equívoco que opera a la base de la identificación de muchas de las interpretaciones de la doctrina, según creemos nosotros entender. Pues si bien Lutero usa indistintamente la nomenclatura, dada la ausencia de intencionalidad sistemática en él, esto no debe conducir a error. En este sentido algunas de las aclaraciones de Johannes Heckel nos parecen bastante definitivas a este respecto²³. Así puede hacerse clara esta distinción mediante la comparación de las diversas expresiones de Lutero, según su contexto y atendiendo a la siempre clara distinción entre *regnum Dei* (*regnum Christi, regnum gratiae*) y *regnum diaboli* o *regnum mundi*. Esta distinción afecta por igual a la Iglesia, ya que Lutero no reconoce otra Iglesia verdadera que la *ecclesia invisibilis* como Iglesia de Jesucristo (*Kirche Jesu Christi*), distinta de la *ecclesia visibilis* o externa. Sólo aquélla es criterio válido para trazar la línea divisoria entre ambos reinos. Lutero niega, justamente en virtud de esta distinción, la estructura eclesial católico-romana, obra e invento de Satanás.

21 Cf. Ulrich Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung, Traditions-geschichte und systematische Struktur der Zwei-Reiche-Lehre* (Stuttgart 1973) 17-320.

22 Sobre este presupuesto se elabora la doctrina de los regímenes o *Regimentenlehre*, como veremos. Cf. Gerstenkorn, l. c., 30 ss.

23 Cf. Martin Heinze, «*Reich (regnum) und Regiment (regimen). Die sogenannte Zwei-Reiche-Lehre im Spiegel von Luthers Briefwechsel*», ... *Und fragten nach Jesus* (FS für E. Barnikol) (Berlín 1964) 147-67. Véase J. Heckel, *Lex charitatis*, 50-51, contrapuesto a P. Althaus, 'Die beiden Regimente bei Luther. Bemerkungen zu J. Heckels, *Lex charitatis*', ThLZ 81 (1956) 129-36; también en *Reich Gottes und Welt*, 517-27, por donde citados.

Martín Lutero postula el ejercicio de la autoridad como dique de contención contra el mal y el pecado, con el objetivo de prolongar el señorío de Dios más allá de las fronteras y posibilidades de la Iglesia espiritual, ámbito de la Palabra o régimen de Cristo (*Wortsregiment*). La Iglesia es el reino del oyente de la Palabra, miembro de la *ecclesia invisibilis*, y como tal reino o *Hörreich* se halla contrapuesta por su *régimen* al régimen por el que es gobernado el mundo. Lo que Lutero trata de distinguir ahora son los regímenes de gobierno: el *Predigtsamt* o ministerio de la Palabra del *weltliches Regiment* o *Schwertsamt*, del ministerio de la espada, ministerio de la ley (*Gesetz*) y de la violencia coercitiva o *Gewalt*²⁴.

Mientras los reinos son antagónicos, los regímenes son tan sólo diversos, pero ambos son instituciones de la divinidad ordenados a su señorío sobre el mundo. Reino y régimen no son idénticos, por tanto. El reino de Dios se opone al reino del mundo o del diablo mientras el *régimen espiritual* (*geistliches Regiment*) se distingue del temporal. Por el primero, Dios gobierna la Iglesia invisible *in Wort und Sakrament*, por la palabra y el Sacramento. Por el segundo, Dios gobierna el mundo y lo conserva, a pesar del mal y del pecado.

Ha de cuidarse bien de no identificar, sin embargo, la Iglesia invisible con la visible, y de no confundir la Iglesia externa y visible con el *geistliches Regiment*. Pues la Iglesia, en cuanto institución terrena, se halla comprometida con el *weltliches Regiment* y es por él regida (*Kirchenregiment*). El *geistliches Regiment* se halla en ella en la medida en que es comunidad de verdaderos creyentes (*Gemeinde der Gläubigen*) e Iglesia invisible. Como tal cae entonces bajo el Evangelio y la ley del Espíritu²⁵. Creemos que J. Heckel es fiel al Reformador cuan-

24 Gerstenkorn, l. c., 23; cf. a este respecto: WA 18 389; 19 629; comparar con 11 263 3 y el siguiente texto: «In seinem geistlichen Reich und regiment Gott selbst wonet, regiret und wircket durch sein Wort und Geist zum geistlichen ewigen leben (...)», WA 45 669 31. También WA 11 262 7; 263, 14; 266 18; 31 1 233 19; 4 259 28, entre otros lugares.

25 Esta tesis hermenéutica parece que no es del todo sostenible si se atiende a la *Lutherforschung* de las casi tres últimas décadas. Muy en particular después de la polémica entre Althaus y Heckel. Ya desde Karl Holl se ha tratado de buscar más una justificación histórica que doctrinal, basada en las fuentes de Lutero, para el *Kirchenregiment*. Cf. Karl Holl, 'Luther und das Landesherrliche Kirchenregiment', *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 1 *Luther* (Tubinga 1923, 2 ed.) 279-325. Cf. Gerstenkorn, l. c., 32-33. Gerstenkorn se apoya aquí también en Künneth y en Wingren. Cf. W. Künneth, *Politik zwischen Dämon und Gott* (Berlín 1954) 89; G. Wingren,

do entiende que el *regimen Dei* ha de concebirse como un todo que extiende su penetración a toda la creación y a la humanidad, dramáticamente dividida, según la opción de los hombres por Cristo o por Satán, en dos reinos antagónicos, en los cuales Dios gobierna de dos formas distintas. Martín Lutero se muestra deudor de una concepción escatológico-apocalíptica, que obedece a una concepción hamartiológica de la historia humana ²⁶.

Nos hallamos ante una doble doctrina, de los dos reinos y los dos regímenes, aunque el Reformador use de forma asistemática y vacilante la terminología. Ciertamente que en textos bien concretos parecerá que la terminología apunta siempre a una sola doctrina, pero un examen comparativo de los mismos arroja con toda probabilidad, y bajo la confusión terminológica, una doctrina doble, nominada con profusión de forma indistinta: la *Zweireichelehre* y la *Regimentenlehre*, según han visto algunos autores ²⁷.

Hecha esta aclaración, añadamos que la doctrina de los regímenes o *Regimentenlehre* está supeditada a la doctrina de los reinos o *Zweireichelehre*, y representa su traducción *socio-religiosa* y su articulación práctica ²⁸. La doctrina de los regímenes traduce de este modo a nivel sociológico el contenido teológico-político de la protesta de Martín Lutero contra la teocracia medieval y las pretensiones de los Papas. Esta modificación sociológica es la resultante de la doctrina de la justificación por la sola fe y la eliminación de la ética de los consejos evangélicos; y representa asimismo una reestructuración de los estamentos sociales o estados (*Stände*), que el Reformador concretizará en una triple jerarquización de la sociedad cristiana de su tiempo. Esta triple jerarquización o configuración estamental de la sociedad queda delimitada

Luthers Lehre vom Beruf, 29, textos que obedecen a las notas 206, 207 y 208 de Gerstenkorn.

²⁶ J. Moltmann, 'Fe y política', *Diálogo Ecuménico* 33 (1974) 8 ss.

²⁷ Cf. la precedente nota 23. Mientras Althaus sostiene que Lutero abandona la doble doctrina pronto con su madurez doctrina, y se inscribe con Lau y en particular Törnvall en una línea hermenéutica que reduce la doctrina a la *Regimentenlehre*, J. Heckel, al igual que Gerstenkorn representa una clara opción por la doble doctrina. Cf. P. Althaus, 'Luthers lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik', *LuJ* 24 (1957) 40-68; también en *Reich Gottes und Welt*, 105-41, por donde citamos.

²⁸ Cf. Gerstenkorn, l. c., 31 ss.

según las tres esferas de *politia*, *oeconomia* y *ecclesia* (*Obrigkeit, Ehe, Kirche*)²⁹.

Lutero, que entiende esta triple jerarquización social como concretización del *regimen Dei externum* propio de la esfera temporal, se propone acabar con la estructura binaria teocrática del Medievo, encarnada en la doble capitalidad del *Sacrum Imperium* en las personas del Papa y del Emperador, concreción de la doctrina de las dos espadas. La confusión de la *Zweireichelehre* con la *Regimentenlehre* llevó al luteranismo a ver en los dos reinos una modalidad más de esta doctrina de las dos espadas, salvada la quimera de la lucha papal por la primacía y la subordinación imperial; e incluso un nuevo planteamiento de la relación *spiritualia-temporalia*, e, indirectamente, una variación de la idea del *Corpus Christianum* medieval³⁰.

No desautorizamos aquí estas interpretaciones —algunas nos parecen acertadas y las compartimos—, sino que apuntamos el hecho de su gestación a partir de la confusión terminológica y la variabilidad de sus contenidos, con sus inevitables repercusiones sociológicas. En este mismo equívoco —según creemos entender— encuentra igualmente justificación y explicación la politización de la doctrina del Reformador. A no ser que se quiera ignorar la incidencia de la *Zweireichelehre* sobre la praxis política de la Restauración y después sobre la política nacionalsocialista, praxis y política teologizadas en su nombre. La apelación de Bismark a Lutero, de una parte y exigencia de fidelidad luterana por parte de los *Deutsche Christen* o «cristianos alemanes» de la época nazi, son testimonios probatorios de nuestra afirmación. Esta politización de la doctrina de los dos reinos relegó a la Iglesia a la interioridad tan estéril como cómplice de la tragedia que Europa vivió en las décadas de los treinta y cuarenta. Privatización de la fe sólo posible por el compromiso político previo que actúa siempre de legitimación ideológica.

29 Cf. *Stand*, ESTL 2221-24; asimismo *Sozialethik bei Luther*, ESL 818-21. Véase además Jürgen Küppers, 'Luthers Dreihierarchienlehre als Kritik an der mittelalterlichen Gesellschaft auffassung', *EvTh* 19 (1959) 361-74.

30 Nos parece clarificador remitir aquí al texto siguiente: «Die Herrschaft Christi realisiert sich nicht in einer Theokratie, die alle äusserlich unter Christus zwingt, sondern am Kreuz», como intencionalidad de Lutero al pretender distanciarse del Medievo; cf. F. Lau, *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, 58.

Eliminada esta identificación equívoca por no corresponder a la mente de Lutero, ni la Iglesia se identifica sin más con el *geistliches Regiment*, ni el Estado puede ser confundido con el *weltliches Regiment*. El Estado es una concreción —dentro del triple esquema social que determina el señorío y régimen de gobierno de Dios sobre el mundo— del imperio divino. Este imperio que Dios ejerce sobre el mundo y que se caracteriza por su condición de *régimen externo*, es aquel dominio que Dios ejerce «con la mano izquierda» (*zur linken Hand*). Dominio ejercido en beneficio de todos aquellos que se hallan al margen de una acogida libre y armónica del señorío divino, cuales son los no cristianos, los cristianos de nombre y los judíos. Por el contrario el imperio que Dios ejerce sobre los verdaderos cristianos es aquél que él mueve «con su mano derecha» (*zur rechten Hand*), y que tiene lugar en el *geistliches Regiment* ³¹.

Por lo cual, mientras esta concreta determinación del gobierno divino que es la autoridad (*Obrigkeith*) fundamento de la *politia*, ve garantizada su existencia mediante la ley (*Gesetz*), que se impone mediante la fuerza del poder y de la coerción (*Macht, Gewalt, Zwang*), corresponde a la *razón* (*ratio, Vernunft*) la temperancia de la ley. Es lo que se denomina su *usus politicus* ³². La fe, por el contrario, no necesita de coerción alguna para prestar asentimiento al Evangelio y a la gracia. Bajo su luz, el imperio divino es experimentado como una liberación y es ejercido en la audición de su Palabra.

Con todo, sucede que una mirada a la praxis, tal y como ha señalado J. Moltmann ³³, torna aún mayor la confusión que la falta de unidad terminológica al nivel de las interpretaciones teóricas. Con legitimidad puede, pues, hablarse de un verdadero «*laberinto*» cuando hemos de acercarnos a la doctrina de los dos reinos y a sus diversas interpretaciones.

31 Cf. J. Heckel, *Lex charitatis*, 50 ss. Véase además WA 19 629 17-28. P. Althaus precisa la doctrina según es interpretada por Heckel en la expresión «*zur rechten Hand*» y «*zur linken Hand*», oponiéndose al *zu* y optando por el *mit*; remitimos a las notas precedentes 23 y 27. Cf. además su artículo 'Zwei-Reiche-Lehre', EKL III (1959) 1927-36.

32 El problema de los diversos «usos» de la Ley lo abordaremos en este mismo trabajo.

33 J. Moltmann, 'Fe y política', *Diálogo Ecuménico* 33 (1974) 7.

II.—BALANCE DE UNA ETAPA DE INVESTIGACION Y CAMBIO DE OPTICA EN LA *LUTHERFORSCHUNG*

Kurth Matthes sistematizó en su momento, con acierto, a nuestro entender, la situación de la *Lutherforschung* hasta bien entrados ya los años treinta desde el último tercio decimonónico³⁴. Estos son los principios o ángulos de orientación que según él motivan y determinan la investigación sobre el problema de los dos reinos que tenemos entre manos:

1) El principio de *definición de la esencia de la Iglesia* a partir o no de su capacidad jurídica. Teólogos y juristas se ocuparon de esta tarea. Es un tratamiento de la doctrina de los reinos motivado *eclesiológicamente*, al margen de la incidencia política del concepto de la Iglesia. Corresponde a Rudolf Sohm la representación más cualificada de esta línea de la *Lutherforschung*. Una definición del concepto de la Iglesia según la mente de Martín Lutero no puede, sin embargo, lograrse sin una referencia de reciprocidad al concepto de «autoridad».

2) Un segundo principio que motiva la investigación es el de interpretación de la *Zweireichelehre*, en clave *ética*. El objetivo de los teólogos es aquí el descubrimiento de la posición de Lutero ante el Estado y la sociedad. El más cualificado representante finisecular de esta posición es el sistemático Ch. Ernst Luthard. El abre toda una corriente dentro de la *Lutherforschung*. Destacado representante de la misma en la década de los treinta es Georg Wuensch³⁵.

³⁴ Cf. K. Matthes, *Das Corpus Christianum bei Luther im Lichte seiner Erforschung* (Giessen 1928).

³⁵ También Lommatzsch y Eger. Cf. Matthes, l. c., 123. Hay, es cierto, como dice Ernst Wolf, una diferencia notable entre las éticas luteranas anteriores y posteriores a la segunda guerra mundial. Mientras las primeras, que desde Luthardt a la obra de Othmar Dittrich, *Luthers Ethik in ihrem Grundzüge dargestellt* (Leipzig 1930) siguen la misma línea tradicional, se caracterizan por una tendencia a la «armonización» de ambos reinos y por el postulado de la doble ciudadanía; las segundas tratan de evitar el dualismo. De hecho ya la primera guerra mundial representó un importante cambio de óptica teológica, produciéndose un corrimiento desde el nivel meramente ético al especulativo y filosófico. Así W. Elert se mueve en un horizonte histórico-filosófico que se sustenta sobre la tesis de la teología de la doble Palabra de Dios: *Das christliche Ethos* (Tubinga 1949). También N. H. Soe, *Christliche Ethik* (1949; Munich 1957, 2 ed.) se esfuerza por deshacer el dualismo colocando la totalidad de la existencia bajo la voluntad divina. En realidad Soe no trata sistemáticamente el problema; como tampoco Althaus,

3) Un nuevo principio hermenéutico es el de la *consideración histórico-teorética del Estado* ³⁶.

4) El principio *sociológico*, condicionante a su vez de todo tratamiento *ético-social* de la doctrina de Lutero; y representado de forma particular por Ernst Troeltsch. Su importancia nos parece a nosotros igual que a Kurt Matthes de fructífera transcendencia, tanto para el tratamiento teológico como para la consideración ética de la *Zweireichelehre*. Troeltsch no puede ser ignorado en cualquier tipo de investigación que quiera hacer justicia a la historia de la ideologización de la fe y a sus diversas configuraciones sociológicas.

Otros tratamientos del tema pueden realizarse bajo principios tales como el *histórico-espiritual*; presente, sin duda, en parte en el *biográfico-personal e histórico* ³⁷. Pues el análisis histórico-biográfico nunca puede hacerse al margen de la historia espiritual del contexto del biografiado, que determina altamente su *curriculum*. Hay que decir lo mismo por lo que hace al principio *histórico-dogmático*, determinado por *el problema de la idea de Dios y su evolución*. Tan conexiados están todos estos principios que tampoco este último puede tratarse al margen de los condicionamientos *histórico-sociológicos* que determinan su consideración teórica ³⁸.

En la conjunción de los tres últimos: sociológico, histórico-espiritual y religioso, se sitúa la posición de Kurt Matthes, quien considera que sobre la doctrina de los dos reinos de Lutero opera el horizonte ideológico de la altura histórica en que se movió; y que el investigador trata de definir como una concepción *metafísico-trascendente* del mundo y de la sociedad, matriz de la vida humana sobre la tierra. Esta condición

inscrita también en la tradición ética, en su *Grundriss der Ethik* (Erlangen 1931, 2 ed. Gütersloh 1953), que sí lo hará en *Die Ethik M. Luthers* (Gütersloh 1965) 49-87. Cf. *ad hoc* las precisiones de Ernst Wolf, 'Die «lutherische Lehre» von den zwei Reichen', *Reich Gottes und Welt*, 145-50.

³⁶ Citamos de nuevo Matthes, a quien remitimos para su caracterización, l. c., 124 y 49-59. Una línea hermenéutica que arrancaríamos de J. K. Bluntschli, *Geschichte der neueren Staatswissenschaften. Allgemeines Staatsrecht und Politik. Seit dem 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart* (Munich-Leipzig 1881), pasa por Lenz, Brandenburg y Jaeger, entre otros, y alcanza con Meinecke su maduración.

³⁷ Cf. Matthes, l. c., 124 (puntos 5. y 6.).

³⁸ Cf. así W. von Loewenich, *Luthers theologia crucis* (Witten 1967, 5 ed.), donde se aborda la obra del Reformador desde su idea dual de Dios y su evolución. También Matthes, l. c., 124-5 (punto 7). También L. Pinomaa, *Der Zorn Gottes in der Theologie Luthers* (Helsinki 1938).

histórico-ideológica del Reformador le hace deudor de aquella «sociología cristiana» que se encuentra a la base de su pensamiento teológico. Otro tanto hay que decir por lo que hace a su doctrina sobre la sociedad y el Estado³⁹. Según Matthes, no estamos ante una doctrina sobre el Estado o sobre la sociedad. Lo que Lutero nos ofrece es, más bien, una *metafísica* del Estado y de la vida social, una *metapolítica*, una *meta-sociología* y una *metahistoria*, cuyo último fundamento es la fe cristiana⁴⁰.

Hasta aquí, el balance de una etapa de la *Lutherforschung*, que no juzgamos tan categóricamente superada como cree Harald Diem⁴¹. Sin duda que en Lutero no nos encontramos con una elaboración metafísica, metapolítica, metasociológica y metahistórica del Estado y de la sociedad; pero no nos parece fácil poder prescindir de algo que evidencia la posición de Matthes de forma muy clara: el contexto ideológico y la altura de la historia que motivaron el pensamiento del Reformador. Incluso para sostener la tesis de Diem, es preciso atender a este contexto. Pues Diem, en efecto, asegura que el punto de partida o el principio que haya de orientar la investigación sobre la doctrina del monje reformador, hay que buscarlo —y aprender a buscarlo— en el monje mismo. Ahora bien, difícilmente podrá concluirse libre de prejuicios —¡hay obligación de revisar el propio método y someterlo a la auto-crítica, como dice Matthes!— al margen del entorno ideológico y sociológico, en el cual Martín Lutero se entendió a sí mismo como doctor de la Sagrada Escritura y predicador del Evangelio⁴². Porque este entorno no era otro que el propio de una cosmovisión trascendente de la vida del hombre sobre la tierra, sociológicamente sostenida sobre las dos grandes instituciones del Medievo, el Papado y el Imperio, contra cuya configuración teocrática se levantó el Reformador. Precisamente en un momento en que el titular del Imperio, el joven emperador austriaco, Carlos, soñaba con realizar una idea imperial que la altura de la historia ya no toleraba. La opción política imperial que se enfrentó a la opción de los príncipes

39 Véase, l. c., 11-12, 125-26, 128-29; Idem, *Luther und die Obrigkeit. Die Obrigkeitsanschauung des reifen Luthers in systematischen Darstellung* (Munich 1937) 49.

40 *Luther und die Obrigkeit*, 168. Cf. Harald Diem, *Zur Zwei-Leiche-Lehre Luthers*, 19, nota 29.

41 *Ibid.*, 18-9.

42 *Ibid.*, 5, 19.

que apoyaron a Martín Lutero iba a luchar por una interpretación de la fe cristiana, cuyo error estribaba en su traducción teológico-política⁴³. Sin embargo, tampoco Lutero fue el hombre llamado a terminar con aquella sociología cristiana que él quiso reformar, pero nunca revolucionar.

Se puede —y se tienen motivos fundados para ello— estar en desacuerdo, como Harald Diem lo está, con una interpretación histórico-sociológica, al margen de la genuina posición religiosa del Reformador⁴⁴. Pero esto no puede hacernos marginar los mejores resultados de todo un capítulo de la *Lutherforschung* tan fructífero en aclaraciones. La doctrina de los dos reinos no es, según se desprende de la investigación de Gustav Toernvall, ni un nuevo tratamiento de la idea del *Corpus Christianum*, tal y como quiere Sohm y Rieker; ni quizá tampoco sea una nueva variación del sistema medieval de relación entre lo espiritual y lo temporal, como quiere Reinhold Seeberg⁴⁵. No es sólo eso, pero sí también. Son juicios en exceso unilaterales, que no están lo suficientemente puestos en relación con la globalidad del problema, y a pesar de que quieran apuntar sobre todo hacia la «intencionalidad religiosa» del Reformador como criterio único de su justa interpretación. El mérito indiscutible de Karl Holl es haber establecido la conveniente relación entre la doctrina de los reinos y la doctrina sobre la justificación; pero el error de Holl —del que tanto depende Diem—, así como el de la hermenéutica que opera desde el solo punto de vista escriturístico⁴⁶ para interpretar a Lutero, consiste en pasar por alto y en demasía la advertencia de Kurt Matthes. Es decir, se incurre en algo tan fatal como es proyectar sobre Lutero un criterio de modernidad, a la hora de aproximarse a la doctrina de los reinos, que no corresponde a la realidad ideológica —ni mucho menos a la histórica— del monje de Wittenberg. Lutero no pudo tener la

43 Véase U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, 321-435, 479-572. También Hermann Krause, 'Kaisertum y Kaisertum und Papsttum', *EstL*, 863-66 y 866-69 respectivamente; W. Pannenberg, 'Luthers Lehre von den zwei Reichen', *Gottesreich und Menschenreich*, 73-96; S. H. Hendrix, 'Lutero y el Papado', *C* 118 (1976) 192-202.

44 Traemos en apoyo de Diem la opinión de S. Grundmann, quien no sólo mide la permanencia de Lutero en el horizonte sociológico del Medioevo, sino asimismo su influencia en la descomposición del *corpus* medieval. Véase su artículo 'Zwei-Reiche-Lehre', *EstL*, 2591.

45 Cf. Ernst Wolf, l. c., 156-57; ver precedente nota 35; G. Tornvall, *Geistliches und weltliches Regiment bei Luther*, 25-6, 33-6.

46 Cf. Rudolf Ohlig, *Die Zwei-Reiche-Lehre Luthers*, 19 ss.

experiencia de un entorno secularizado; no conoció un mundo de veras secular, para poder formular una práctica creyente apropiada a dicho entorno atendiendo exclusivamente a una «perspectiva escatológica» peculiar de la teología contemporánea. Y es cosa ésta muy distinta del convencimiento personal que el Reformador tuvo de estar ya en el «tiempo final»⁴⁷.

Este error de perspectiva histórico-cultural se cometió igualmente en el siglo XVIII, siglo en el que se incubó una teoría del Estado de presupuestos ilustrados más que luteranos, que acabó transformándose en una teoría racionalista completamente ajena al Reformador. Sin atender, como cabía hacerlo, a la consideración específicamente teológica de Lutero, con la idea del paraíso al fondo y una teología de la historia de connotaciones fuertemente apocalípticas; y sin atender tampoco al horizonte ideológico y sociológico de la última Edad Media y los albores de la Edad Moderna⁴⁸. Por esto, tampoco Karl Holl acierta cuando quiere ver en la doctrina de los dos reinos una puesta en relación del elemento religioso con el ético, reduciendo peligrosamente la doctrina de la justificación al terreno de la moralidad (*Sittlichkeit*)⁴⁹. Acierta, a nuestro entender, en el sentido antes dicho. La novedad, efectivamente, del Reformador estriba en haber hecho de la conciencia —¡no se olvide su *Personethik!*—, como expresión más genuina de la realidad personal, el lugar de encuentro de la vigencia ética de las dos esferas (existencial e institucional) que determinan el comportamiento del cristiano. El problema se plantea cuando se trata de sustraer esta *Personethik* al contexto sociológico, sancionado divinamente por Lutero como hijo de su tiempo. Se puede protestar, como lo hace Walther Kuenneth, contra una consideración dualista

47 Corresponde a la nueva teología política, así como a la tradición ético-escatológica reformada el haber convertido la escatología en la estructura vertebral de la teología del mundo desde Thielicke a Gollwitzer, pasando por Metz y Moltmann. Son estos dos últimos autores los que con mayor vigor han formulado los postulados de una teología política como escatología. Cf. J. Moltmann, *Teología de la esperanza* (Salamanca 1969); J. B. Metz, *Teología del mundo* (Salamanca 1971). No se puede, sin embargo, ignorar la recepción de la tradición agustino-escatológica en el pensamiento del Reformador. Es decisiva, y habremos de detenernos en ella. Cf. U. Duchrow, l. c., 441 ss.; ver precedente nota 21.

48 Véase K. Matthes, *Luther und die Obrigkeit*, 35-37.

49 G. Törnvall, l. c., 33-6, 98-100; también F. Lau, '*Aeusserliche Ordnung*' und '*weltlich Ding*', 11, en particular nota 2. Cf. K. Holl, '*Der Neubau der Sittlichkeit*', l. c., 131-244; ver precedente nota 25.

de la doctrina de Lutero, calificándola de malentendido, y descalificando al mismo tiempo las tesis de Troeltsch y las de Deutelmoser⁵⁰. Pero hacer lo que con frecuencia es tentación de la *Lutherapologetik*⁵¹, esto es, no obviar las dificultades de elaborar una ética social luterana si nos quedamos al margen de los presupuestos históricos y de pensamiento y estructura indicados, es no querer reconocer los mejores resultados de la *Lutherforschung* del primer tercio de nuestro siglo y parte del segundo⁵². La problematicidad de una ética del amor y de una sanción yusnaturalista del Estado en Lutero es grande. Una ética social luterana sólo parece ser posible si se atiende a una captación de sentido (=razón teológica) del orden del mundo desde la fe. Y, si se ha podido hablar de impugnar el malentendido dualista, por una parte, y el autonomista, por otra, ha sido merced a lo que el Reformador nos ha legado en su obra, dando pie para ello. Hay algo objetivo sobre lo que asentar tales «malentendidos». Ni Lutero ni el luteranismo clásico han conocido una verdadera tradición filosófica, salvada la asunción posterior del idealismo y romanticismo como vehículo ideológico de su visión teológica del mundo y de la historia. Pues cuando la razón filosófica penetró en el siglo de las luces en el luteranismo, éste perdió su identidad más propia, falsamente «racionalizado» en la época de la Ortodoxia. A la base de esta actitud antifilosófica está la experiencia personal de la salvación por parte del Reformador y la doctrina de la justificación que él formuló. Y esta es, pensamos, la razón de la difícil situación de una práctica de fe que, al filo de la modernidad, se vio tentada desde el horizonte liberal y la altura del tiempo. Tentación que nos parece a nosotros el más destacado intento de hacer compa-

50 *Politik zwischen Dämon und Gott*, 74-6.

51 Künneth escapa difícilmente a esta actitud apologética, al igual que Törnvall. Hermann Diem ha concluido la inviabilidad del Medievo y de la Reforma; véase *Zur Zwei-Reiche-Lehre*, 175-214 según cita de precedente nota 3. Ver también su artículo 'Lehre von den zwei Reichen', ESL, 1026-30. Cf. asimismo Ohlig, l. c., 29 ss.

52 Véase sobre el problema T. Dombois, *Evangelium und soziale Strukturen* (Witten 1967); J. Heckel, 'Der Ansatz einer evangelischen Sozialethik bei Martin Luther', *Die evangelische Kirche in der modernen Gesellschaft*, ed. de Th. Heckel (Munich 1956); Ch. Walther, *Theologie und Gesellschaft. Ortbestimmung der evangelischen Sozialethik* (Zurich-Stuttgart 1967); H. Weber, *Die lutherische Sozialethik bei J. Heckel, P. Althaus, W. Elert und H. Tielicke. Theologische Grundlagen und sozialwissenschaftliche Konsequenzen* (Gotinga 1959). Otra bibliografía, cf. *Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers*, 241-42.

tible la experiencia de la gracia con el mundo y la cultura profana de la modernidad por parte de la teología salida de la Reforma; y que no en vano, ciertamente, ha encontrado en los años de la segunda mitad de nuestro siglo cotas muy altas entre los teólogos protestantes⁵³. El luteranismo político es un hijo bastardo del protestantismo liberal, que quiso asumir la autonomía secular del mundo y de la historia siguiendo sus pasos y los de la tradición filosófica germana. Su error consistió en no saber renunciar a la «confesionalidad» luterana propia de una cosmovisión que ya no podía ser la suya. Como tampoco se podía prolongar contra la altura del tiempo una legitimación teológica de la secularidad justamente para hacer valer unos criterios de modernidad que no admitían ya otra sanción que la de la razón y la ética, no la de la reflexión teológica del Reformador. El resultado fue la teología de los órdenes y el vaciamiento de la fe por su reducción a la interioridad como experiencia única de la salvación.

Es verdad que los elementos ideológicos espúreos juegan un papel decisivo en todo este proceso, pero tanto la doctrina sobre Dios como la antropología teológica del Reformador son una sombra siempre presente sobre el luteranismo político. La doctrina de los dos reinos fue utilizada en y desde estos postulados teológicos. Por eso es preciso el interrogante: ¿qué relación se da entre esta doctrina teológica de Lutero y la ética política, quintaesencia de la presencia del cristiano en el mundo? ¿Teologizar las motivaciones de la conducta equivale a la eliminación en ella del elemento racional? La respuesta nos diría cuáles son las coordenadas de racionalidad tolerables por la doctrina de los dos reinos.

Nos parece que estas reflexiones se hacen necesarias e inevitables si es que queremos acercarnos a una valoración de la doctrina de los dos reinos en el marco de su consideración teológica, que es de hecho lo que pretendemos aquí. Tal como se encuentra el estado de la cuestión este tratamiento teológico del tema podría hacerse desde dos ángulos de vista: a) atendiendo a la consideración de la doctrina de los dos reinos bajo el punto de vista hermenéutico que nos

53 Esta línea de aproximación a planteamientos más ecuménicos ha sido jalonada por la obra de Tillich, el Círculo de Heidelberg —Pannenberg, en particular— y J. Moltmann, sin que hayamos de marginar lo más valioso del luteranismo, a pesar de su politización; Gogarten, sobre todo, como vanguardista de la teología de la secularización.

proporciona la dialéctica entre Ley y Evangelio; o b) atendiendo a su consideración bajo el punto de vista hermenéutico de significado bíblico-escatológico. Por cualquiera de los dos ángulos de vista que optemos, desplazaremos el análisis de la doctrina de los reinos del ámbito meramente ético-social, que es el que ha primado de hecho en el luteranismo, al terreno teológico-fundamental. Es lo que han pretendido algunos significativos teólogos protestantes de nuestro tiempo, pues han visto en este desplazamiento hermenéutico de la doctrina de Lutero un nuevo camino de importantes consecuencias no sólo para la comprensión de la existencia cristiana en sí misma, sino también para su compromiso ético en el marco de la racionalidad.

Por lo que se refiere a esto último, un tratamiento exhaustivo del problema exigiría asimismo una detenida consideración y análisis del estado de la investigación en los años treinta y cuarenta y en la inmediata postguerra última; ya que en estas décadas el luteranismo político y su crisis obligaron a una interpretación de la doctrina de Lutero ciertamente teológica, pero como esquema de legitimación de un compromiso con lo temporal y lo político en el que no salió bienparada la racionalidad y autonomía de lo mundano.

La limitación se impone a nuestro estudio, por lo que nosotros hemos querido centrarnos aquí en la consideración teológica de la doctrina de los reinos que tiene por criterio hermenéutico la dialéctica entre Ley y Evangelio, llevada precisamente a cabo en las décadas aludidas. Para ello nos acercamos al tratamiento que en esta perspectiva hicieron de la *Zweireichelehre* teólogos luteranos y calvinistas que así lo intentaron.

III.—LA DIALECTICA ENTRE LEY Y EVANGELIO COMO CRITERIO HERMENEUTICO PARA UNA COMPRESION TEOLOGICA DE LA DOCTRINA DE LOS DOS REINOS

1. *El horizonte del problema.*

El problema de la tensión dialéctica entre Ley y Evangelio es tan consustancial al proyecto cristiano de Martín Lutero como polémico ha sido en la historia de la teología protestante. Los teólogos que han querido resolver su paradójica

tensión, se han visto abocados a un callejón sin salida en los más de los casos, cuando no han tenido que ceder ante la imposibilidad total de solución. Pues justamente en la distinción entre Ley y Evangelio ha visto el Reformador el criterio único y propio de la fe y existencia cristiana⁵⁴.

En la distinción entre Ley y Evangelio se le descubre al cristiano su verdadera identidad *humana*, la cual le determina en su condición de *criatura de Dios*, al tiempo que de *pecador*. Es la verdad de sí mismo vista de Dios y no sólo desde la realidad del mundo. Verdad que sólo es total, si se atiende a la voluntad salvífica divina para con el hombre y su historia; no sólo al significado de la Ley, sino atendiendo al segundo término de la relación, al Evangelio. Es esta voluntad salvífica de Dios patente en el Evangelio la que declara al hombre justo. Este es justificado, en efecto, única y exclusivamente por la fe en Dios; lo que equivale a decir por Dios mismo. Puede, con esto, afirmarse que en el binomio «Ley-Evangelio», en la distinción entre ambos términos de la relación, mejor, se hallan en juego el origen y el destino del hombre, como determinantes de su verdadera realidad. De ahí que la naturaleza de la distinción entre dichos términos dialécticos sea fundamentalmente *soteriológica*, o lo que es lo mismo, *antropológica*; esto es, *existencial*⁵⁵.

En el tema corren parejas antropología y teología; tratándose en él, más bien que de una interpretación acertada del hombre, de su verdadera constitución, en cuanto se halla situado ante el rostro de Dios y fundado en él, en la Divinidad misma. El tema se convierte de este modo en el *centro y criterio fundamental de la comprensión reformada del cristianismo*⁵⁶.

Digamos todavía con Ernst Kinder y Klaus Haendler que, si se atiende a Martín Lutero, una doctrina de la Ley y del

54 Cf. WA 50 I 486 26 s. (Comentario a los Gálatas de 1531-35): de aquí que Ebeling diga: «An der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium kommt (...) heraus, was das Besondere an der christlichen Verkündigung ist», G. Ebeling, *Luther*, 133. Porque, efectivamente, según el Reformador, y en el lugar citado, *nisi enim diserte discernatur Evangelium a Lege, non potest salva retineri doctrina Christiana*.

55 Cf. E. Kinder - K. Haendler, *Gesetz und Evangelium*. Beiträge zur gegenwärtigen theologischen Diskussion (Darmstadt 1968) VII-IX (Zur Einführung); también W. Matthias, 'Der antropologische Sinn der Formel Gesetz und Evangelium', *ibid.*, 299-323.

56 *Gesetz und Evangelium*, IX.

Evangelio sólo es posible y legítima como doctrina de ambos a la vez, de «la Ley y el Evangelio», en tanto que ambos son distintos y no pueden ni confundirse ni mezclarse⁵⁷. Por lo cual, el problema de su relación se hace difícil de resolver cuando uno de los dos términos del binomio dialéctico se presenta totalizando la relación entre ambos. Entonces se corre el riesgo de suprimir la distinción, que es esencial a la misma relación. Es decir, nos encontramos de nuevo ante el difícil problema de la relación entre los reinos, si por reino del mundo ha de entenderse la Ley, y por reino de Dios, la gracia y la justificación salvíficas, esto es, el Evangelio. Venimos, pues, a dar con la dialéctica «gracia - naturaleza», verdadero condicionante de fondo.

Es evidente que no podemos abordar aquí la problemática planteada por la relación Ley y Evangelio, sino en la medida en que hace a nuestro propósito⁵⁸. Frente a la tradición ética luterana —que parte desde Luthard y que ha convertido la llamada *teología de los órdenes*⁵⁹ en hermenéutica de sus posiciones—, la teología protestante contemporánea recoge otras tradiciones éticas, más allá de la confesionalidad luterana, que han hecho del binomio Ley y Evangelio su propio criterio hermenéutico. Particularmente dentro del calvinismo. Esto no quiere decir que la teología de los órdenes no suponga nada en el esquema teórico de estas tesis no luteranas, a las que aludimos como horizonte hermenéutico de una ética política. El caso de Karl Barth y la tradición calvinista que él encarna, que han impugnado la *Zweireichelehre* y la han acusado de desviacionismo o infidelidad a la Reforma —reproche que alcanza también a la teología de los órdenes—, vertiendo sobre la tradición luterana la responsabilidad de la capitulación de la Iglesia ante el nacionalsocialismo; esta posición, decimos, no representa todo el panorama teológico protestante, evidentemente. Según K. Barth, la utilización ético-social y política de la doctrina de los reinos por el luteranismo político habría conducido a la legitimación del nacionalsocialismo desde la Reforma, gracias a la interpretación que de la doctrina ofreció la teología de los órdenes. Algo que hubiera sido imposible si se la hubiera interpretado desde la dialéctica existente entre Ley y Evangelio. La tradición luterana, sin

57 Ibid., VIII-IX.

58 Ibid., XV ss.; cf. R. Ohlig, I. c., 41-42.

59 Cf. Paul Althaus, *Theologie der Ordnungen* (Güterloh 1935, 2 ed.).

embargo, ha conjugado ambos criterios hermenéuticos en autores bien representativos del luteranismo político, aunque con variantes diversas. Es el caso de W. Elert, P. Althaus y F. Gogarten, entre los más significativos⁶⁰. Y aún dentro de la tradición luterana, los autores han visto en este principio teológico, central en la comprensión protestante de la revelación cristiana, el paradigma teológico fundamental de la *distinción entre creación y escatología*. Así, por ejemplo, Gerhard Ebeling, quien se empeña en arrancar a toda costa la *Zweireichelehre* a una mera consideración ética, intentando superar tanto la tentación nacional del luteranismo como el cristocentrismo barthiano y calvinista⁶¹. Queda por saber en qué medida estas posiciones contribuyen a resolver el problema que tenemos planteado. Hasta ahora, los intentos de solución dentro de la tradición luterana parecen haberse agotado en la armonización existencial de la contradicción interna a la relación. Es al individuo, se dice, a quien corresponde solventar en su existencia personal la tensión dialéctica entre ambas vivencias de la Ley y del Evangelio. La posición de Harald Diem —que quiere ser una contribución a la solución del problema Ley y Evangelio— apuesta por esta *armonización subjetiva* de ambos términos. Y con él cuantos teólogos han reaccionado en oposición al nacionalluteranismo, y en descargo simultáneamente de las acusaciones vertidas sobre la doctrina del Reformador, toda vez que la autoridad de Karl Barth así lo postulaba en los mismos años de la guerra.

La teología de los órdenes es precisamente un intento de superación de un peligro evidente, al que es proclive esta propuesta de solución a nivel existencial, que es la *privatización de la fe*. La dificultad de la interpretación existencial de Harald Diem —que es la misma que plantea el programa de desmitologización de Rudolf Bultmann⁶²—, se hace patente cuando se constata la marginación de lo temporal del ámbito

60 El libro de G. Hillerdal, *Gehorsam gegen Gott und Menschen*. Luthers Lehre von der Obrigkeit und die moderne evangelische Staatsethik (Gottinga 1955), tiene como objetivo el estudio de la ética política (ética del Estado) en las dos tradiciones, luterana y calvinista. Además de los autores citados, Hillerdal estudia dentro de la ética cristológica calvinista, y junto a K. Barth, a Alfred de Quervain y J. Ellul; cf. 123-208; 241-87; 288-307.

61 Cf. G. Ebeling, 'Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen', *Wort und Glaube*, I (Tubinga 1967, 3 ed.) 407-28.

62 En este sentido, cf. la crítica de D. Sölle a Bultmann en *Teología política*. Confrontación con R. Bultmann (Salamanca 1972).

de la salvación; esto es, cuando se margina la dimensión pública de la redención, y que en la manera ya dicha es también patrimonio de Diem. Mientras sea la pura subjetividad el *topos* teológico de la resolución de la contradicción, el único lugar alcanzable para la fe, será muy poco lo que se pueda aportar a una concepción de la actividad histórica del hombre en relación a la gracia. Esta actividad mundana, marcada por el tiempo y el espacio, quedará marginada de la eficacia salvífica de la redención⁶³. Es la dificultad que el luteranismo político de los años treinta encontró en la doctrina de la justificación de Martín Lutero, y frente a la cual el movimiento de los *Deutsche Christen* reaccionó de la manera ya conocida. La teología de los órdenes fue, más que ninguna otra cosa, un intento de solución. En la medida en que esta teología depende del principio relacional que determina el binomio Ley y Evangelio, es en él donde hemos de buscar las explicaciones últimas.

2. Los usos de la Ley.

El luteranismo ha entendido siempre la Ley como un concepto de doble significación. Y a partir de esta doble significación ha hablado de un uso también doble de dicho concepto. La Ley tiene, según esto, un primer uso, inmediato, que es el llamado *usus politicus legis*; denominado igualmente *officium* o *sensus civile (-is) legis*. A este uso de la Ley se le denomina también *usus primus* de forma preferente, en cuanto acepción conceptual de la Ley como suma de todas las ordenaciones legales externas, accesibles a la razón⁶⁴, y revestidas de una obligatoriedad imperativamente mayor o menor⁶⁵. El *usus secundus legis* es a su vez la acepción teológica de la Ley (*usus theologicus, elenchthicus, spiritualis*), su consideración conceptual bajo el prisma hermenéutico del *primer mandamiento*. Este *usus secundus legis* sólo es accesible a la fe, la cual descubre al hombre creyente su condición pecadora,

63 Se plantean preguntas como ésta: «el «ocultamiento» del señorío de Cristo (cf. W. von Loewenich, *Luthers theologia crucis*, 131 ss.) ¿representa, en efecto, la privatización de la fe?; cf. precedente nota 38.

64 Cf. P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers* (Gütersloh 1962) 220, nota 17; W. Elert, *Das christliche Ethos*, 91 ss.; G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken* (Tubinga 1964, 2 ed.) 120-56; F. Gogarten, *Ist Volksgesetz Gottesgesetz?* (Hamburgo 1934).

65 Cf. R. Ohlig, l. c., 43.

llevándole a la consideración teológica de la *violencia de la Ley* a partir de la experiencia de la misma. La Ley descubre al hombre la voluntad divina de la que ella misma es expresión, al tiempo que la imposibilidad de su cumplimiento; abriendo al pecador a la dimensión trágica de su existencia bajo la cólera de la Divinidad inexcrutable⁶⁶. Es la experiencia de la *lex semper accusat et damnat*⁶⁷.

La Ley es en este sentido teológico la manifestación de la voluntad de Dios que *ordena* y *exige* del hombre el cumplimiento de la prescripción legal, y que no puede ser confundida con código jurídico alguno. Es la Palabra eficaz de Dios (*Verbum Dei eficaz*), acontecimiento y manifestación del poder divino⁶⁸. Como dice Rudolf Ohlig, ambos usos de la Ley son idénticos en cuanto a su contenido, pues el *usus secundus* no es sino la acepción teológica, tal y como hemos indicado, del *usus primus*. Su distinción no es material, sino *funcional y efectiva*⁶⁹. A este doble concepto de la Ley corresponde asimismo un doble concepto de *justicia (iustitia)*: la *iustitia civilis o activa*, de la que es sujeto el hombre, y la *iustitia Dei o passiva*, de la que sólo Dios es verdadero sujeto. Sólo esta segunda justicia pasiva contiene el perdón de los pecados y otorga al pecador la justificación, *opus alienum* al hombre, por oposición a la justicia civil, su *opus proprium*. A estas dos justicias, correlativas a los dos usos de la Ley, corresponden los dos reinos, pero teniendo en cuenta que el Evangelio representa el cumplimiento de la Ley imposible para el hombre y otorga la gracia del perdón⁷⁰.

66 Cf. P. Althaus, *Die Theologie*, 151 ss.; también R. Ohlig, l. c., 44.

67 R. Ohlig, *Ibid.*, nota 219. Cf. además E.-W. Wendebourg, 'Erwägungen zu Ebelings Interpretation der Lehre von den zwei Reichen', *KuD* 13 (1967) 101-2, y su remisión a WA 39 I 358 26-9.

68 Cf. Kinder-Haendler, l. c., XI. Cf. también G. Ebeling, 'Erwägungen zur Lehre von Gesetz', *Wort und Glaube*, I 255-93. Escrito de 1958.

69 Cf. Kinder-Haendler, l. c., XV ss.

70 Cf. Ohlig, l. c., 44-5, donde se remite al escrito de G. Gloege, 'Politik divina', *WZ* (Jena 1956-7) 452. He aquí la tabla de equivalencias que relativa a los dos justicias elabora Gloege sobre el texto de Lutero WA 1 40-52:

«GESETZ	EVANGELIUM
Gottes Forderung	Gottes Gabe
Moses	Christus
opus nostrum	verbum Dei
Menschenleistung	Gottestat
Werke (opera)	Gnade (gratia)
Sittlichkeit (mores)	Glaube (fides)
humanum consilium	fides

El intento por parte de la teología de los órdenes de resolver esta *antinomía básica* o *paradoja original*⁷¹, que impide una solución lógica de la contradicción relacional entre Ley y Evangelio, llevó al luteranismo político a un tratamiento soteriológico de la esfera de la Ley, confirmada por el primer mandamiento predicado en el Evangelio. El reino del mundo como forma del señorío de Dios sobre la creación vino a ser asumido por la teología de los órdenes de forma salvífica, entendiendo el proceso histórico como proceso de salvación. La historia se comprendía desde esta perspectiva como historia de salvación. El error de la teología de los órdenes acabó con toda posible consideración *racional* del mundo, sustituida por una teología de la revelación, según la cual Dios se hace presente en su creación a través de unas estructuras u órdenes de conservación cuales son la autoridad, la familia, la Iglesia, el pueblo y la nación.

Ahora bien, ¿es que no cabe un *usus tertius legis*? ¿No cabe un uso de la Ley, que al mismo tiempo que supere la tentación de la teología de los órdenes nacionalluterana, que condujo a la identificación del *usus primus* y del *secundus usus legis*, pueda resolver la contradicción interna a la relación Ley y Evangelio; y supere del mismo modo el riesgo privatizante de la solución existencial? He aquí el interrogante. Si ello fuera posible, quizá se pudiera lograr una verificación de la salvación en la historia *post-Christum*; la cual, sin atentar contra el carácter de *ultimidad* de la presencia de la salvación en Jesús de Nazaret, tampoco atentaría contra la autonomía de lo racional.

3. El tratamiento de Karl Barth.

No hay duda de que la interpretación y tratamiento de la relación Ley y Evangelio encierra muy importantes y esenciales diferencias según la mente de Martín Lutero y la de Karl Barth.

aktive Gerechtigkeit

alter Mensch

Fleisch

Leben in der Welt (politia)

Erde

zeitliches Wohlergehen

passive Gerechtigkeit

neuer Mensch

Geist

Leben im Geist (religio)

Himmel

ewig »s Heil«.

71 Habla Kínder de una *Ur-paradoxie* y de una *Grundantinomie*; cf. *Kínder, Gottes Gebote und Gottes Gnade im Wort vom Kreuz. Prolegomena zu der Lehre von Gesetz und Evangelium* (Munich 1949) 24. También Ohlig, l. c., 25.

Un trabajo de investigación como el de Bertold Klappert ha hecho luz sobre las profundas diferencias que presenta en problema en uno y otro autor. Discrepancias que arrancan de opciones dogmáticas fundamentales muy diferentes. Mientras para el Reformador de Wittenberg la relación Ley y Evangelio puede ser determinada por la categoría de *promesa (promissio)* referida al perdón de los pecados; para Karl Barth las categorías de *elección (Erwählung)* y *alianza (Bund)*, utilizadas por la misma determinación, conducen a consecuencias de tipo ético-social distintas y distanciadas de las derivadas del planteamiento de Lutero ⁷².

Barth se opone y combate toda teología de los órdenes en la medida en que ésta representa la germanización —como ideologización conducente a la politización— de la *elección (Erwählung)*. La *alianza (Bund)*, fruto de la gracia soberana de la salvación, no puede preceder al Evangelio; antes bien, es un momento de su predicación y de su anuncio. No cabe, entonces, otro gobierno del mundo creado que el dispuesto por Dios Creador, señor natural del mundo. Barth reacciona contra el contexto socio-político originado por la *Zweireichelehre* y recibido en herencia del siglo XIX: contra la alianza entre el Trono y el Altar que cerró a la Iglesia toda posibilidad de crítica e «intrusión» en los asuntos políticos. Así, mientras casi todos los teólogos protestantes de su tiempo se movían en el marco ideológico y social del siglo XIX, acuñando fórmulas nacionalluteranas, Barth se planteaba ya por los años veinte y en la que podemos llamar primera etapa de su tarea teológica ⁷³, la presencia ineludible del cristiano en la sociedad;

72 Cf. Bertold Klappert, *Promissio und Bund. Gesetz und Evangelium bei Luther und bei Barth* (Gotinga 1976).

73 Cf. Horst Zilllessen, *Dialektische Theologie und Politik. Eine Studie zur politischen Ethik Karl Barths* (Berlín 1970). Zilllessen traza las tres grandes etapas de la evolución teológica de Carlos Barth: 1) una primera etapa referida a su escrito *Der Christ in der Gesellschaft* (1920), polarizada en la lucha de Barth contra la absolutización del Estado; sólo Dios es quien «gobierna», porque sólo él es el «creador». 2) Otra etapa, polarizada por el célebre escrito *Rechtfertigung und Recht* (1938), al que ha precedido *Evangelium und Gesetz* (1935); y que representa la más apasionada afirmación del señorío de Jesucristo, contra toda demonización de los poderes humanos, y en lucha a muerte contra el III Reich y el nacionalsocialismo. Barth condena en estos años la teología de los órdenes por verdadera «cripto-teología natural», expresión y obra del Anticristo, e incompatible con una verdadera *Theologische Existenz heute!*, enunciada ya en 1933 frente al luteranismo político y a la herencia liberal. Es la época de franco enfrentamiento con los *Deutsche Christen*, de los sínodos de Barmen y de las cartas a las iglesias

el problema de su función crítica frente a ella y contra todo tipo de absolutización del Estado y su legitimación teológica. Karl Barth se opone con radical actitud crítica al *Kulturprotestantismus*, que llegó a alcanzar en Albert Ritschl su punto álgido, y encontró en Ernst Troeltsch y Richard Rothe cotas de gran perfección. El teólogo calvinista opone a esta teología, que él califica de teología burguesa, no sin fundamento, y que pretende la afirmación del mundo a partir de la fe, su apuesta teológica por la escatología de los dos Blumhardts y un Leonhard Ragaz con su impugnación crítica del orden presente del mundo⁷⁴. Se distancia de esta forma de todo pacto con la cultura que pueda representar la hipoteca del mensaje bíblico. Barth, líder de la teología dialéctica, traza una línea divisoria entre *tiempo* y *eternidad*, de no menor resonancia épica que la del conquistador hispano Francisco de Pizarro en el Perú del Imperio Inca.

Se trata de una distinción llamada a dimensionar en sus justos límites la entidad de todo lo histórico y terreno, base de su autonomía (*Eigengesetzlichkeit*) y su autoridad. Barth se propone relativizar, en definitiva, tanto el poder del Estado como sus formas históricas, en función de la dependencia del mismo del Creador. El resultado de sus postulados es la militancia cristiana como tarea de concientización, y contra toda

protestantes desde Suiza. Con todo, Barth se mueve ahora en una consideración del orden político como «vorauslaufender Schatten der endgültigen Ordnung», cuya misión es «äusserliches Recht, Frieden und Freiheit wahren»; de forma que llegue a ser un verdadero «Gottesdienst» ante Dios, según la voluntad del monje reformador. Cf. Zillesen, l. c., 93. 3) La tercera etapa se define por referencia al escrito postbélico *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (1946), donde Barth formula su teoría de los círculos concéntricos para comprender las funciones del Estado y de la Iglesia. Se ha superado definitivamente la separación entre política y ética, característica de su primera etapa. El Estado es, con todo, puesto al servicio de la Iglesia; de forma que el grado de libertad de un Estado se determina por la libertad que la Iglesia goza dentro de él. También aquí Barth se muestra luterano. Da al Estado y al orden temporal la función «salvífica» de pacificar la sociedad con miras a la predicación del Evangelio. Barth entiende ahora que la «ciudad» humana es parábola de la polis del cielo. Acepta además una *analogía fidei* como norma de comprensión dogmática que dulcifica su radicalismo confesional.

74 Zillesen, l. c., 49 ss., passim. Respecto a Blumhardt, cf. K. Barth, *Die protestantische Theologie in 19. Jahrhundert*, 2 (1946, Hamburgo 1975) 555-64 (J. Ch. Blumhardt). Cf. también, a propósito del compromiso socialista de Barth con su posición teológica F. W. Marquardt, *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel K. Barths* (Maguncia 1971).

ideologización de lo político. Algo que él considera el más grave riesgo de la «hora presente»⁷⁵.

Su comentario a los Romanos (1919-1922), sin algún olvido del presente, del *eón actual*, es una afirmación tajante del mundo, mas sólo bajo su condición de ámbito receptivo de lo eterno. El hombre que acoge el mensaje puede realizarlo, al menos tiene ante sí la posibilidad de que así sea⁷⁶. La posición de Barth se perfila mejor y de manera normativa en su escrito «antiluterano» *Evangelium und Gesetz* (1935). La fórmula, como dice B. Klappert, es ahora antitética, en oposición al dualismo acuñado por la fórmula *Gesetz und Evangelium*, propia de la tradición luterana de la doble forma de la Palabra de Dios. La fórmula barthiana es una fórmula *inclusiva*, que no excluye la de la misma tradición luterana, sino que la integra como un momento esencial de sí misma. Pues si ciertamente hay que distinguir entre Ley y Evangelio, no puede, sin embargo, separarse un término del otro de la relación. Cristo es no sólo el contenido del Evangelio, sino también la revelación de la Ley⁷⁷. Y la Ley es aquella formulación necesaria del Evangelio, cuyo contenido es asimismo la gracia. De modo que la Palabra de Dios viene a ser Evangelio en cuanto contenido del que la Ley es su forma necesaria⁷⁸. Si con la violación de la Ley queda también afectado el Evangelio, cuando la Ley pierde su referencia obligada al contenido evangélico se convierte en servicio a los ídolos de la autojustificación⁷⁹. Lo que de negativo se desprende de ambos términos de la relación es justamente la impugnación que el Evangelio representa frente a toda pretensión de autojustificación mediante el cumplimiento de la Ley. El Evangelio desmascara como vacío este cumplimiento, si no está referido al Evangelio como a su contenido más propio. Lo que esta relación guarda, en cambio, de positivo es la confirmación del cumplimiento de la Ley en Jesucristo, quien obtiene la justificación para el pecador ante el tribunal de Dios. Si el incumplimiento de la Ley no se imputa al pecador en atención a Cristo Jesús, la Ley permanece en

75 Zillesen, I. c., 55, 60, 63 y 70.

76 Ibid., 72-3. Cf. K. Barth, 'Der Christ in der Gessellschaft' (1920), J. Moltmann, ed., *Anfänge der dialektischen Theologie*, 1 (Munich 1974) 3-37.

77 K. Barth, *Evangelium und Gesetz* (1935, Munich 1956) 5; 10-11. También en *Gesetz und Evangelium*, en ed. de Kinder - Haendler citada, 1-29.

78 Ibid., 13-14 ss. Cf. además Kinder - Haendler, I. c., XIX-XXI.

79 Ibid., 22-24.

todo caso como un momento esencial del Evangelio, cuyo contenido es Cristo mismo en cuanto cumplimiento de la Ley⁸⁰.

Karl Barth se opone desde estos presupuestos teológicos a propósito de la Ley y el Evangelio a la *teología germana* de los *Cristianos Alemanes*, y a la teología de los órdenes, pues ve en sus postulados el riesgo casi inevitable de una vuelta a la teología natural, herejía por antonomasia de todo quehacer teológico. Todo lo cual significaría la posibilidad de determinar el contenido de la Ley al margen de la revelación evangélica⁸¹. Con todo, a partir de 1938, con la publicación de su escrito *Rechtfertigung und Recht (Justificación y Derecho)*, Barth, que ha visto conjurada en el sínodo de Barmen la herejía, se esfuerza ahora por delimitar las relaciones que han de establecerse entre estos términos justamente, el derecho y la justificación, exponentes de la gracia y la naturaleza. Junto al elemento bíblico, hallamos ya el elemento humano de la naturaleza en sus expresiones jurídico-políticas. El teólogo busca el lugar político del Evangelio, lo que sólo es posible encontrar determinado el lugar de lo político y la función del Estado en el marco de la exégesis —de resonancias altamente polémicas— en torno a *Romanos 13*⁸².

El Estado es comprendido, en fidelidad a la tradición de la Reforma, en perspectiva histórico-providencial. Se evita su demonización al ver en él tan sólo una *parábola* de la realidad celeste⁸³. Su misión y función cobran un valor de símbolo cara al futuro esperado. Se ha superado, con ello, la pasividad y el formalismo de la primera etapa; y el distanciamiento radical de la teología germana no ha llevado, con todo, al teólogo calvinista a la marginación de lo mundano de los designios de Dios⁸⁴. Hay de hecho una relación en su pensa-

80 Ibid., 27 ss.

81 Zillesen, l. c., 78 ss.

82 Cf. Ibid., 96 ss. También al interesante estudio *ad hoc* de Ernst Käsemann, 'Römer 13, 1-7 in unserer Generation', ZThK 56 (1959) 316-76.

83 La diferencia frente a un W. Stapel, teólogo político nacionaluterano, cuya concepción y legitimación teológica del Estado pudiera evocar este postulado de K. Barth, estriba en la sustracción de la polis a cualquier mediación salvífica, por parte del teólogo calvinista, que no sea la mera *funcionalidad* con miras a la predicación del Evangelio. Barth es en esto más luterano que Stapel. La metafísica del Estado, esbozada por Stapel, representa una mesianización de la misión del Estado. Cf. F. Brunstäd, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften* (Gütersloh 1951) 212-21. Véase W. Stapel, *Der christliche Staatsmann*, 159-66.

84 Cf. Zillesen, l. c., 90 ss. (la experiencia de Sulza como condicionante).

miento entre ética y política que tiene a la base la propia posición en el problema de la relación entre Ley y Evangelio. Para Barth Cristo no supone la Ley, sino que la lleva a su cumplimiento. Gracias a este cumplimiento, se abren nuevas posibilidades para el hombre en la historia. Este puede ahora asumir la responsabilidad de acomodar, como en un grandioso *oficio litúrgico*, vertido en categorías políticas (*politischer Gottesdienst*), el presente del mundo a su condición venidera. Es, pues, preciso resistir a toda *autoridad sin-Dios*, siempre que sobre ella recaiga la responsabilidad de la prostitución de tan alta misión del Estado. El presente es una sombra provisional del futuro ⁸⁵.

Con la quiebra del nacionalsocialismo, pasada la experiencia cruel de la demonización trágica de la autoridad del Estado por el *III Reich*, Karl Barth atribuye al Estado la función de paz social que permita la predicación del Evangelio. Para ello se vale de la teoría de los *círculos concéntricos* que utiliza en su escrito de 1946 *Christengemeinde und Bürgergemeinde (Comunidad cristiana y comunidad civil)*. El teólogo reformado apuesta definitivamente por la superación de la escisión entre ética y política. La Iglesia no niega el Estado, antes bien, conoce mejor que nadie su necesidad, que ella sabe derivada de la misión providencial que descansa en Dios, con miras al Evangelio. La Iglesia sabe de la condición pecadora del hombre y de su inevitable tendencia al caos. Pero Barth —en oposición y distanciamiento de la tradición luterana— opera con una *opción dogmática cristocéntrica* ⁸⁶; llamada a evitar y superar tanto el dualismo luterano como su concepción apocalíptica de la historia. La fundamentación institucional del Estado tiene que ver no sólo con el problema de la racionalidad, sino también con el mandamiento del amor cristiano y el problema de la proximidad ⁸⁷.

El difícil asunto de la autonomía del mundo y de su historia, de sus instituciones, es visto ahora bajo una nueva perspectiva. En virtud de la fórmula *Gesetz und Evangelium*, la tradición luterana alcanzó en los años treinta y cuarenta a

⁸⁵ *Ibid.*, 91-94. Cf. K. Barth, *Gotteserkenntnis und Gottesdienst* (Zollikon 1938) 137, 203 ss.

⁸⁶ Cf. J. Moltmann, 'Fe y política', *Diálogo Ecueménico* 33 (1974) 21 ss.

⁸⁷ Respecto a *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, cf. Zillesen, l. c., 105. El lugar ofrece una buena exégesis de la posición de Barth frente a la «tecnocracia científica» como muestra de falsa humanización.

entender de forma salvífica los órdenes del mundo. En virtud de la fórmula de Barth, estos órdenes son puestos en toda su provisionalidad bajo el señorío definitivo y único de Jesucristo. La Iglesia no deberá vincularse a ningún concepto político; antes bien, está llamada a poner de manifiesto la relatividad y cuestionabilidad de cualquier orden político. Pues ninguno podrá nunca marginar su contingencia ante la perspectiva escatológica del futuro⁸⁸.

Como dice acertadamente Zillesen, la diferencia entre esta posición del último Barth y la de las primeras etapas, está en que aquí Barth habla ya de forma positiva del compromiso de la Iglesia por algo ajeno a ella. Y, puesto que la Iglesia necesita de la protección del Estado para su propio fin, el criterio de la eticidad que permitirá medir el comportamiento político del Estado es justamente, según la mente del teólogo calvinista, su posición para con la Iglesia, ya que uno y otra pertenecen al reino de Cristo⁸⁹. Barth llega a una posición no tan lejana de su punto de partida, en contra de lo que pudiera pensarse, y atendiendo a su compromiso de teólogo político y dialéctico. Desde una primera etapa indiferente para con las «realidades terrenas», como enemigo declarado de cualquier valoración positiva de lo mundano e histórico; el teólogo reformado y predicador de la soberanía absoluta e incondicionada de la Palabra divina, pasa a la consideración profético-simbólica de lo terreno. El destino escatológico del mundo no hace

88 Zillesen, l. c., 106-7. Barth ensaya los fundamentos teológicos de una ética evangélica; cf. *Das Geschenk der Freiheit*. Grundlegung evangelischer Ethik (Th. St. 39) (Zollikon-Zurich 1953) y *Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens*, Theologische Existenz heute, 34 N.F. (Munich 1952).

89 Zillesen, l. c., 107-8. No cabe duda, que Barth ha influido, en este sentido, sobre la actual teología política europea, que ha formulado desde una perspectiva distinta su «reserva escatológica». Contra el fascismo propugna una existencia testimonial en la década de los treinta; cf. *Der Christ als Zeuge*, Theologische Existenz heute 12 (Munich 1934) y sus cartas y proclamas desde Suiza en *Eine Schweizer Stimme* (Zurich 1945). A propósito del comunismo, cf. *Die Kirche zwischen Ost und West*, Theologische Existenz heute, 17 N.F. (Munich 1949) así como su *Brief an einen Pfarrer in der Deutschen Demokratischen Republik* (Zollikon 1958); también el comentario contestación de H. W. Bartsch, 'Die neutestamentlichen Aussagen über den Staat. Zu Karl Barths Brief an einen Pfarrer in der DDR', *Ev Th* 19 (1959) 375-90. Barth apuesta por una neutralidad frente a los sistemas políticos, basándose en una intelección falsa del conflicto Este-Oeste, que el teólogo define como «*Machtkonflikt*», al tiempo que descarta la ideología del sistema. Cf. Zillesen, l. c., 119-20 ss.

posible otra consideración. El combate por la historia y en ella sólo se hace imperativo frente al totalitarismo.

Hasta entonces Barth no hace sino lo que desde sus presupuestos teológicos parece lógico, y viene exigido por la radical separación que el teólogo establece entre tiempo y eternidad, a la que paga alto tributo. Rubem A. Alves ha contrapuesto esta posición de Karl Barth a la de los humanismos contemporáneos de carácter ateo y de impronta mesianista; y ha mostrado la inviabilidad de su papel como interlocutor válido de la fe cristiana frente a los mismos⁹⁰. Barth, al formular la doctrina del señorío de Jesucristo desde la perspectiva calvinista, comete un error de perspectiva. Se aparta con tino del camino «humanista» de la tradición liberal del siglo XIX, generadora del luteranismo político en la medida ya sabida, apostando por el Dios libertador de la Biblia. Pero Barth no parece tener en cuenta que justamente el Dios de la Biblia es el Dios de la historia de la salvación, protagonista de la misma, y que no existe otro criterio para reconocer a este Dios que los hechos de liberación. Hasta el punto de que cuando el pueblo elegido abandona esta perspectiva divina es rechazado; Dios es entonces el Dios de la historia de la liberación extra-judaica. El Dios «totalmente otro» del teólogo dialéctico es un Dios, por el contrario, tangencial a la historia del mundo, equidistante de todas sus épocas. Su señorío sobre el mundo y su historia no representa otra cosa para el mundo que la toma de conciencia de su propia provisionalidad, como si Dios no tuviera nada que ver con cuanto de liberador acontece en el interior de la historia. Como lugar donde es acogida la predicación del Evangelio, el mundo no pasa de ser aquel escenario siempre listo y dispuesto (al menos en el *deber ser*) para la representación del misterio de su propia liberación, pero a su margen. Liberación como salvación foránea a las posibilidades del mundo. Salvación asimismo que, sin embargo, parece debería ser referida a la historia misma de la humanidad, ya que Cristo es parte de esa historia del mundo. Lo que Barth soluciona excluyendo el tiempo de Crisostomo del resto de toda la historia de la humanidad. El no, en fin, de Dios a la historia solventa de esta manera la liberación de la tiranía de

90 Cf. R. A. Alves, *Cristianismo, ¿opio o liberación?* (Salamanca 1973) 94-95.

la Ley como camino de autojustificación, en consonancia lógica con los presupuestos enunciados ⁹¹.

El gran teólogo dialéctico postula un señorío de Cristo que no parece, pues, hacer justicia al misterio de la encarnación del Verbo. Parece, más bien, adolecer esta su posición de un cierto docetismo —el mismo que intuyeron en los presupuestos teológicos de la Reforma los teólogos liberales y el luteranismo político, y que acabaron extrapolando al pelagianismo de su posición—, que se vuelve contra su misma pretensión de integrar la Ley en el Evangelio, como un momento interno de éste y en cuanto forma del mismo de dimensiones históricas evidentes. Su *sí* a la *elección* del mundo en Jesucristo como superación de la *crisis* y triunfo de la gracia ⁹², parece asimismo quedar bloqueado, al no sacar Barth las consecuencias que la presencia histórica del Espíritu de Jesús encarna en todo acontecer histórico en dirección del mundo venidero. No se cumple la máxima patristica de la sanación de la carne en su asunción por el Verbo —*quod non assumitur non salvatur!*—. Falta la transformación de la carne operada por el Espíritu de Cristo Resucitado, reservada en exclusiva por el teólogo dialéctico al más allá de la historia, para una eternidad siempre tangencial al presente y a todas las épocas del mundo, excepción hecha del tiempo de Jesucristo. No es que Barth utilice su doctrina como correctivo de toda pretensión salvífica de la historia que no esté en estrecha dependencia del Espíritu del Resucitado, lo cual sería legítimo teológicamente. Barth no toma sencillamente en cuenta que desde la *historización del Logos eterno* en la persona de Jesús de Nazaret —y que es

91 «Barth comprendió (...) que no había ninguna esperanza para el hombre excepto en el contexto de la desesperanza de la historia. Por esta causa, no podía considerarse la humanización como un don de la historia. Sino que aquélla vendría de lo que estaba más allá de la historia y que la negaba», *Ibid.*, 80.

92 Afirmación consecuente con la idea de la revelación de Dios y de su concepto. Porque «Dios no puede ser aprehendido mediante sentimientos piadosos (Schleiermacher), ni por la historia (Hegel y Baur), ni por la conciencia moral (Kant y Ritschl). El está escondido, más allá de la historia, como el «totalmente otro». Así la realidad de Dios es básicamente separación, oposición, negación», *Ibid.*, 81. Ahora bien, «Barth no consideraba a su tentativa de crear un nuevo lenguaje teológico como el simple fruto de su disgusto con la historia. El creía que su postura crítica era básicamente bíblica y teológica y no el mero resultado del análisis crítico», *Ibid.*, 80. Cf. G. C. Berkouwer, *The triumph of grace in the theology of Karl Barth* (Grand Rapids 1956).

la misma persona del Logos, según la expresión dogmática de Calcedonia— el Espíritu divino es el Espíritu del *Logos encarnado*⁹³, operante *post-Christum* en la historia del mundo.

Desde la perspectiva teológica barthiana, el futuro carece de consistencia. El sentido teológico de la Ley no parece ser otro que el de manifestar la voluntad de Dios sólo cumplida en Jesucristo. Si la ley no es el Evangelio, sí está llamada —agrega el teólogo reformado— a testimoniar la gracia de Dios acaecida en el Evangelio (¡sólo en este sentido último sería *forma* del Evangelio!), *pro-vocar* al hombre a la penitencia y a la conversión y anunciar proféticamente el triunfo de la gracia de la salvación. Sin embargo, según la mente de Karl Barth, los efectos de la gracia no parece que comporten otra modificación del tiempo presente que el convertirlo en «sala de espera»⁹⁴ del futuro. Tan tangencial es la gracia a la historia como su condición de eternidad lo es a la temporalidad de la historia misma. La Ley viene de este modo a hacer posible la parábola en el tiempo presente del futuro venidero; es verdad, pero el futuro sigue estando más allá del mundo presente, sin que se perciba en él su presencia anticipada y sacramental eficazmente entendida⁹⁵.

Bertold Klappert ha planteado inteligentemente un par de cuestiones: 1º) ¿es Karl Barth un teólogo reformado ortodoxo o un teólogo de la modernidad?; 2º) ¿la diferencia entre Martín Lutero y Karl Barth es equivalente a la diferencia existente entre Pablo de Tarso y el Antiguo Testamento? Con palabras de Klappert: ¿en qué medida la diferencia que parece constatarse entre el monje reformador y el teólogo calvinista es la diferencia que se da entre la Reforma del siglo XVI y la modernidad?⁹⁶. Sean cuales fueren las respuestas definitivas que hayan de darse a estos interrogantes, una cosa parece clara: Barth es tan ortodoxo como diferenciada es su concepción del tiempo en oposición a una comprensión del mismo como

93 Alves, l. c., 88-89.

94 La misma teología del «futuro trascendente» de J. Moltmann cae, en cierta medida, bajo la misma impugnación para los teólogos políticos de la liberación. Véase a este respecto Alves, l. c., 95-114. Ya W.-D. Marsch habló en estos años últimos de la necesidad de un «nicht sterben im Warteraum der Zukunft». Cf. W. D. Marsch, *Die Freiheit erlernen. Beiträge politischer Theologie* (Olta-Friburgo de Brisgovia 1967). También W. D. Marsch - J. Moltmann y otros, *Discusión sobre teología de la esperanza* (Salamanca 1972).

95 K. Barth, *Evangelium und Gesetz*, 14-15.

96 *Promissio und Band*, 27-30; cf. precedente nota 72.

ámbito de la salvación, tesis propia de todos los humanismos mesianistas contemporáneos. La tangencialidad de lo eterno a la historia no parece ser característica de la modernidad, que ha llevado a cabo la secularización de la historia de la salvación. Su distanciamiento de Martín Lutero sería en este caso el mismo que Pablo se toma frente al Antiguo Testamento, al sustituir la teología de la alianza por la de la promesa; la elección en virtud del cumplimiento por la esperanza de alcanzarlo. O si se quiere, la incorporación de la Ley al Evangelio como un momento dentro del mismo —la forma parabólica que anuncia el cumplimiento— o su radical distinción del mismo.

Es preciso decir que ni una ni otra posición parecen resolver satisfactoriamente el problema de la presencia real y no sólo simbólica de la escatología en el tiempo. La segunda posición, que parece más fiel a Martín Lutero, conduce inevitablemente de nuevo al dualismo de los reinos que ya conocemos.

4. *La interpretación de Werner Elert.*

Werner Elert, el teólogo de tradición luterana, hombre comprometido con el nacionalluteranismo, se propuso en sus reflexiones teológicas de postguerra abordar tan complejo problema; en espera de hallar una solución satisfactoria que pacificase la polémica relación de tiempo y eternidad según los términos de Barth⁹⁷. Para ello, Elert acude a la distinción entre tiempo *cronológico* y tiempo *kairológico*, según la conocida distinción bíblica entre *chronos* y *kairós*. Ambos tiempos están referidos a dos caminos; el camino ancho y el camino estrecho de los que habla el Evangelio, respectivamente. La relación entre ambos es *disyuntiva*. La división pasa entre la fe y la increencia, la gracia y la Ley, el *Evangelio* y la *Ley*⁹⁸. Elert, que se aproxima en cierta medida a las formulaciones de Thielicke, Wendland y Heckel⁹⁹, se opone a una yuxtaposición en el tiempo de Ley y Evangelio. Para él, la relación es *inclusiva*. Gracias al Evangelio, también el tiempo de la Ley puede llegar a ser un tiempo de gracia, el *chronos* puede

97 Además de *Das christliche Ethos*, citado en diversas ocasiones, remitimos aquí al escrito de W. Elert, *Zwischen Gnade und Ungnade. Abhandlungen des Themas Gesetz und Evangelium* (Munich 1948).

98 Cf. Elert, *Das christliche Ethos*, 370 ss.; también Ohlig, *Die Zwei-Reiche-Lehre Luthers*, 47.

99 Ohlig, l. c., 47, nota 238.

devenir *kairós*, siempre que medie la fe. Donde no media la fe (*Glauben*), se da su *impugnación* (*Anfechtung*); o lo que es lo mismo, la tentación de sustraerse al *kairós* en cuanto momento de gracia, mediante la huida a la continuidad del tiempo cronológico, esperándolo todo del simple sucederse ¹⁰⁰.

Elert, más que de *dos tiempos*, habla de la *doble condición* del único tiempo, el cronológico, en cuanto que por la fe puede llegar a ser experimentado como verdadero *kairós*, como gracia. De aquí que no hable del tiempo según el esquema de los eones bíblicos ¹⁰¹, sino solamente del «eón actual», esfera temporal de los dos reinos. Y esto, porque según su aclaración también el eón futuro es ya por la fe sentido como presente, estándolo realmente. Dios ejerce ya su señorío, es decir, en el contexto presente del mundo, como su verdadero «gobernador» —¡son los órdenes!— y «conservador». Como tal, Dios contiene el mal (es la acción providente de Dios *gubernatorisch*) y legisla (*legislatorisch*) la misma resistencia contra el mal. La Ley no sólo viene a ser el *seguro* (*Sicherung*) contra el riesgo destructor que amenaza al mundo, sino también es verdadera *ley vindicativa* (*Vergeltungsgesetz*) contra quienes quebrantan el orden del mundo querido por Dios (en atención a la misión *legislativa* de Dios sobre el mundo). Ley vindicativa que premia y amenaza ¹⁰².

El teólogo luterano interpreta la ley civil desde su dimensión teológica (*usus elenchthicus*). El *weltliches Regiment*, inclusivamente asumido desde el eón actual experimentado como Ley puede ser ahora puesto al servicio del Evangelio. Con ello podría quizá hablarse con justicia de una interpretación salvífica del tiempo y de la Ley sin incurrir en los equívocos y errores del luteranismo político. El *eón que viene* no se yuxtapone cronológicamente al tiempo de la Ley, sino que puede ser *ya* experimentado en el tiempo presente y bajo las condiciones de la Ley como tiempo de gracia. La fe, artífice de esta experiencia, se reviste de forma de *esperanza* (*Hoffnung*). Es una *fe de futuro* (*Zukunftsglaube*) que ha percibido el pre-

100 *Das christliche Ethos*, 378.

101 Véase Ohlig, l. c., 47 ss. Sobre el problema de los eones bíblicos y su incorporación a la *Zweireichelehre*, cf. U. Duchrow, *Christenheit und Weltverantwortung*, 15-180.

102 Ohlig, l. c., 48; cf. el original *Das christliche Ethos*, 181 y 144-45; asimismo W. Krötke, *Das Problem «Gesetz und Evangelium» bei W. Elert und P. Althaus*, *Theologische Studien* 83 (Stuttgart 1976) 10 ss.

sente salvífico escondido de Dios¹⁰³, por cuya virtud aguarda en la paciencia de la esperanza de la manifestación¹⁰⁴.

No puede dejarse de reconocer que Elert acierta, a nuestro juicio, a poner en relación, de forma bien distinta a como hasta ahora hemos visto, protología y escatología, con lo que en parte salva el dualismo clásico del luteranismo. Y decimos en parte, porque la presión que sobre él ejerce la teología de la historia hamartiocéntrica entendida, le impide, a nuestro entender, llegar a una solución del todo satisfactoria¹⁰⁵. En una perspectiva algo distinta que la de Harald Diem, Werner Elert escapa con dificultad a la misma solución: resolver la unidad de los reinos en la subjetividad. Pero en Elert no se trata de traducir la doble realidad del tiempo cronológica y kairológica, en espacios de competencias, sino de vivir experiencialmente la condición del mundo presente bajo dos formas distintas del señorío de Dios sobre el mismo. Por oposición a Karl Barth, en Werner Elert es la Ley el ámbito de la experiencia del Evangelio. No obstante, esta experiencia del Evangelio en la Ley no parece tampoco eliminar el riesgo de sacralización de la ley civil, que corrió el luteranismo político. Porque, aunque abandonada con honestidad la *lex naturalis* a la razón¹⁰⁶, la predicación de la ley natural como ley divina hace posible la experiencia de los órdenes naturales como experiencia de fe (*usus theologicus legis*). Lo cual, si bien parece conducir a una separación siempre posible entre Ley y Evangelio, no parece, en cambio, que se salve la distinción entre racionalidad y experiencia de fe. Ambos quedarían identificados en el supuesto de Elert¹⁰⁷, que es justa-

103 Ohlig, I. c., 49; W. Elert, I. c., 379; Krötke, I. c., 12-3.

104 W. Elert, I. c., 380-81.

105 Ibid., 383; cf. Ohlig, I. c., 51, quien remite a WA 39 1 354 24, donde se dice: «Haec tria, lex, peccatum, mors sunt inseparabilia».

106 Ohlig, I. c., 50, notas 240 y 241. En este sentido escribe Hillerdal: «Das Gesetz bedeutet für Elert den Inbegriff aller derjenigen Zusammenhänge, in denen der Mensch hier auf Erden steht», *Gehorsam gegen Gott und Menschen*, 131.

107 «Das Gesetz deckt immer Sünde auf, oder negativ formuliert: Was nicht zur Erfahrung des göttlichen Zornes führt, ist nicht Gesetz. Daraus folgt eine «materiale und funktionale Identität» von «lex naturalis» und «lex praedicata». Zwischen dem Gesetz im weltlichen Regiment und dem Gepredicatum Gesetz besteht also kein theologischer Unterscheidung!», Ohlig, I. c., 51. De otra forma no definiría Elert el Estado como «*Staatsgewalt*», ni postularía lo que sigue: «Wir sind ihr (der Staatsobrigkeit) unterworfen, weil sie im Verhältnis zu uns die Uebermacht (*hyperechousais*) hat, weil sie uns ihre Macht auch mit dem Schwert fühlen lassen kann (Röm 13, 4). Wer von der Aristotelischen oder Platonischen Staatslehre zu Paulus kommt, meint, von

mente lo que se quería evitar; viniendo a considerar ley divina lo que sólo es legislación humana sometida a la provisionalidad del tiempo. La experiencia del Evangelio no afecta a los órdenes naturales en la medida que fuera de esperar, relativizándolos en nombre del *eón futuro que ya viene y se deja sentir*. Al tomar los órdenes a su servicio la Ley, y teniendo en cuenta que ésta es considerada como el lugar de la experiencia del Evangelio, puede incluso aumentarse el riesgo, si el Evangelio no se sitúa críticamente frente a la Ley. Cosa que sólo parece plausible si la Ley deviene verdadera esfera de la racionalidad. Objeciones todas que nos llevan a mermar asentimiento al planteamiento de Werner Elert, e incluso a retirárselo, no sin dejar de reconocer sus logros positivos. Pues si es verdad que Elert se distancia con acierto de Karl Barth, al hacer de la Ley el lugar de la experiencia del Evangelio; esta experiencia no pasa de ser una experiencia de esperanza de la fe, del levantamiento y superación definitiva de la misma Ley por el Evangelio. Con lo cual el futuro de la salvación sigue siendo futuro, y el presente un presente irredento.

La distinción de los reinos vuelve a hacer invisible una dialéctica coherente entre protología y escatología, presente y futuro de la salvación, *creación y redención-consumación*¹⁰⁸. Y lo que es peor para una teoría laica de la sociedad, tampoco la esfera de la razón sale bien parada del planteamiento de Werner Elert. Si la *lex naturalis* y la *lex praedicata* se identifican, ¿dónde queda la autonomía de la primera? Sobre todo, si ley natural es algo más que biología y se atiende a una conceptualización de la misma no física, sino referida a la

Kant zu Treitschke zu kommen. Dort Vernunftstaat, hier Machtstaat. Staatsgewalt ist Machtbesitz», *Das christliche Ethos*, 141. Elert comparte, a este respecto el mismo punto de vista que Brunner, y confirma la posición de un Wünsch ante el Reformador; pues la convicción de Lutero es, dice Wünsch, que el Estado es ante todo *Macht*. Franz Lau ha criticado, sin embargo, la frecuente identificación de *Macht* con *Herrschaftsmisbrauch* o abuso del poder. Cosa que no puede atribuirse al monje de Wittenberg. Cf. Lau, «*Aeusserliche Ordnung* und «*weltlich Ding*», 38. Véase E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantischen-theologischen Ethik* (1932; Zurich 1939); G. Wünsch, *Die Staatsauffassungen von M. Luther, R. Rothe und K. Marx in ihren systematischen Zusammenhang* (Marburgo 1931); Idem, *Evangelische Ethik des Politischen* (Tubinga 1936; 1954).

¹⁰⁸ Hay que decir que al describir la novedad de la *nova creatio* o *neue Schöpfung*, Elert reduce esta novedad a un «cambio de conciencia» ante el poder hamartiológico de la Ley. Y esto, a pesar de entender este cambio como resultante de la acción del Espíritu Santo, y de concebir el cambio como un proceso. Cf. a este propósito *Das christliche Ethos*, 269-86, 382-83.

razón como árbitro de su imperativo tanto como de su determinación¹⁰⁹. Elert cierra el paso a una ética social de tipo racional, pues a pesar de hablar de un doble conocimiento de Dios y de una doble ciudadanía del cristiano¹¹⁰, el dualismo al que nos remite no es el que pudiera darse entre razón y experiencia de la fe, sino el existente entre Ley y Evangelio. La oposición entre ambos sólo se resuelve en la esperanza escatológica del cristiano, que descubre la unidad de los dos términos de la relación en Dios; ya que es la voluntad divina de salvación la que sustituye la una por el otro, la Ley por el Evangelio, en la muerte de Cristo¹¹¹. Pero, como decimos, tampoco esto significa la supresión del dualismo ético-teológico al que se somete la conducta del cristiano como persona privada y como persona pública. El intento de paliar el dualismo colocando el *weltliches Regiment* bajo el *usus secundus legis* o *theologicus* no hace, sino imposibilitar una ética racional autónoma y laica. La única diferencia que Elert establece entre el cristiano y el no-cristiano es la de poseer por parte del primero el sentido de la *lex naturalis*, que falta al no-cristiano.

El problema para Elert no está, por tanto, en determinar la presencia del redimido en el mundo, ni en hallar una solución a la misión de transformación y cambio de las condiciones presentes de la historia. El problema para Elert es el de hallar el sentido «oculto» (*absconditus*) del mundo presente como mundo de Dios. De ahí que la escatología no incida, en su planteamiento, sobre la realidad presente del mundo, sino sobre el conocimiento del mismo, así como de su suerte futura, por parte del cristiano. Sólo en esta medida se da una incidencia de la escatología sobre la vida privada del creyente. Elert se esfuerza, ciertamente, por paliar el dualismo ético del Reformador, descubriendo la fundamentación teológica de la ope-

109 Cf. Ohlig, l. c., 51-53; Krötke, l. c., 10-12. Es importante acudir al estudio de Martin Sch'oeemann, *Natürliches und gepredigtes Gesetz bei Luther. Eine Studie zur Frage nach der Einheit der Gesetzesauffassung Luthers mit besonderer Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit den Antinomern* (Berlín 1961).

110 Krötke, l. c., 12 (Zum Thema «natürliche Gotteserkenntnis»); Ohlig, l. c., 56, en especial nota 262, por lo ilustrativo del texto de Lutero allí recogido: «Ergo habet utrumque politeuma, subiectus Christo per fidem, subiectus Caesar per corpus», WA 39 2 81 7. También Ohlig, *Ibid.*, 28 ss. (distinción entre Elert y Althaus).

111 Krötke, l. c., 13 ss.

sición entre Ley y Evangelio, pero no puede evitar la oporía. La salvación no parece tener otra dimensión social que la de *confirmar el alcance social del «usus politicus legis» (usus primus)*, interpretado como *theologicus*, de donde recibe el cristiano la función y el sentido hamartiológicos de los órdenes institucionales de la sociedad ¹¹². La única salida positiva para el cristiano es la de contribuir al «orden» del mundo querido por Dios desde una motivación que escapa al no-cristiano: el conocimiento que éste tiene del sentido oculto de dicho orden.

Nos parece descubrir aquí una confirmación implícita del parecer de Matthes y de la tradición de la *Lutherforschung* que ha visto siempre a la base de la doctrina de Martín Lutero sobre los reinos el esquema de una sociología cristiana; propia del Medioevo, sin duda, pero reinterpretada a la luz de la doctrina de la Reforma sobre la justificación por la sola fe y la teoría teológica del monje de Wittenberg sobre la espiritualidad de la Iglesia. Sobre la nueva relación que él establece entre gracia y naturaleza, lo que condiciona de modo determinante, y en el sentido expuesto, la intelección de la presencia del cristiano en el mundo como mundo de Dios.

CONCLUSION

Podemos, pues, concluir con los puntos siguientes:

1. El esfuerzo realizado por la teología protestante contemporánea con el propósito de reinterpretar teológicamente la doctrina de los dos reinos alcanza tanto en K. Barth como en W. Elert un tratamiento que libera a la doctrina de su aprisionamiento tradicional en la ética luterana. Lejos de cumplir una mera función hermenéutica con exclusiva finalidad ético-política, la doctrina del Reformador sirve ahora a la interpretación de la misma esencia de lo cristiano en tanto que afectado por el tiempo y la historia; es decir, en tanto que sometido a la condición presente del mundo.

2. Este nuevo tratamiento dentro del marco de la teología de la Ley y el Evangelio descubre, asimismo, que en la doctrina de los reinos pudo formular Martín Lutero la relación entre protología y escatología, naturaleza y gracia, como hermenéu-

¹¹² Cf. Ohlig, l. c., 56-7; cf. también Ernst Wolf, 'Die lutherische Lehre', *Reich Gottes und Welt*, 147-49.

tica teológica de una ética civil acorde con la sociología cristiana de la época histórica del Reformador. Es decir, sin dejar de representar un planteamiento teológico del tipo indicado, en el que está en juego la definición de la especificidad de lo cristiano, la doctrina de los dos reinos puede cubrir una funcionalidad ética como hermenéutica teológica de la presencia del cristiano en el mundo y en la historia, acorde con la mente del Reformador.

3. Esta posible funcionalidad ética se ve abocada a las mismas aporías que el tratamiento teológico de la doctrina encierra por lo que a la relación entre Ley y Evangelio se refiere, de las cuales hemos dado cuenta en este estudio. Tanto en el pensamiento de Karl Barth como en el de W. Elert, estas aporías emanan de la dificultad de asumir la mundanidad representada por el ámbito de la Ley, es decir, la racionalidad, de una forma autónoma, toda vez que esta mundanidad presupone en Lutero su sociología cristiana.

4. De este modo, arrancada a su función de ser «plataforma para predicación del Evangelio», debido a los corrimientos de perspectiva operados por la modernidad, la racionalidad de lo mundano pierde toda referencia salvífica para el cristiano. Toda la potencialidad salvífica que guarda la profanidad de lo racional estriba en su posibilidad de ensayar una parábola de lo eterno (caso de K. Barth); o bien en llegar a ser asumida desde la subjetividad del creyente como ámbito de esperanza de lo venidero (caso de W. Elert).

Los interrogantes que preocupan a un teólogo católico siguen sin resolver: ¿cómo salvar la autonomía de lo racional, sin renunciar por ello a vivir lo racional como ámbito de salvación histórica presente? Es decir, ¿cómo hacer posible una ética civil no hipotecada en la teología y respetada en su autonomía, la cual pueda ser asumida sin hipotecar a su vez cuanto de experiencia de gracia representa? La doctrina de los reinos ofrece a estas preguntas una respuesta acorde con los presupuestos teológicos de la relación que el protestantismo establece entre Ley y Evangelio, y a la base de la comprensión de la Ley como ámbito de la racionalidad por parte del protestantismo opera este postulado fundamentalista: la Ley carece de un contenido salvífico específico.

ADOLFO GONZALEZ-MONTES
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca