

TEOLOGIA DEL REINO DE DIOS EN EL LUTERANISMO POLITICO

«Luthertum» como «Deutschtum»

INTRODUCCION

Por *luteranismo político* entendemos ese fenómeno teológico-político que, heredero del luteranismo histórico y del *Staatskirchentum* por una parte, y del neoprottestantismo por otra, cristalizó en el precipitado que convenimos en denominar *nacionalluteranismo*; en evidente correspondencia con el fenómeno político-religioso que hemos venido denominando entre nosotros en las últimas décadas *nacionalcatolicismo*. Un precipitado que cumple todos los requisitos que determinan la teología política clásica, superestructura religiosa de legitimación de un proyecto histórico-político concreto de resonancias medievales o restauradoras. La religión deviene en este marco «religión de Estado» y sanción teológica del *status quo* vigente.

En el caso del luteranismo político, cuya configuración hay que situar ya en la política confesional de Bismarck, este compromiso de legitimación religiosa de la política interesa de forma particular al *nacional-socialismo*, a la política nazi de las décadas de los años treinta y cuarenta. Un compromiso sostenido por el movimiento confesional de los *Deutsche Christen* o *Cristianos Alemanes*, en apoyo de la política eclesiástica del III Reich como forma de secundar sus objetivos políticos, y alentado por teólogos de significado renombre en el área cultural germana, que propugnaron una *teología de los órdenes (Ordnungstheologie)* y de la Ley (*Gesetztheologie*) que desembocó en la sanción divina de las instituciones histórico-sociales como *órdenes de la creación (Schöpfungsordnungen)* queridos por Dios con miras al gobierno del mundo y a su defensa contra las embestidas del mal. Una teología que quiso legitimarse como tal desde la *doctrina de los dos reinos (Zwei-Reiche-Lehre)* de Martín Lutero, y que acabó

sancionando la estructura étnica y biológica de la raza como mediación absoluta de la Ley de Dios convertida en *ley nacional* de cada pueblo en cuanto *Volksnomostheologie*.

Pero esta teología política no hubiera podido configurarse como tal, estimamos nosotros, sin la incidencia ideológica sobre la fe cristiana de la ideología germana del Reino, contenido privilegiado del *Deutschtum*. Esto es justamente lo que nos proponemos evidenciar aquí de la forma que sigue. Tres nos parecen ser los postulados fundamentales del luteranismo político: a) *la comprensión de la revelación divina como mediada a través del mundo y de la historia*; b) *la definición de los órdenes de la creación aludidos como máscaras y larvas de la Divinidad*; y c) *una intelección de la teología del reino de Dios como teología del compromiso político*. Nosotros vamos a detenernos en la explicitación y razonamiento de este último postulado del nacionalluteranismo, de importante significación para la eclesiología (en la que no hemos de entrar ¹.

El marco de la exposición que ofrecemos habrá de delimitarse por la relación que creemos preciso establecer históricamente (de alguna forma ya a partir de la Reforma; supuesto que aquí sobreentendemos sin precisar su verdadero alcance) entre *luteranismo* (*Luthertum* como cosmovisión religiosa de sentido) y *germanidad* culturalmente concientizada y políticamente perseguida, como expresión organizada a nivel histórico-social, de la Nación Alemana (*Deutschtum*). Y dentro de este marco, es preciso atender a la utilización por parte del luteranismo político de la teoría de los dos reinos en función, no ya —y de una forma primordial— de la ética profesional, sino del compromiso político, es lo que, a nuestro entender, ha conferido a la teología de los órdenes su carácter de componente de una teología de la historia como teología de la soberanía de Dios. Pues si es cierto que en cuanto tal es sin duda ninguna luterana —más adelante nos explicaremos mejor a propósito del enfoque hamartiológico de la misma—, no nos parece que lo sea, si atendemos a su condición de aval

¹ Cf. H. Vall, *Iglesias e ideología nazi*. El sínodo de Barmen (1934) (Salamanca 1976). Vall ha estudiado el problema eclesiológico muy bien, siguiendo a la «Iglesia Confesante», y ofrece una bibliografía abundante catalogada. Además W. Niemöller, *Die evangelische Kirche im Dritten Reich, Handbuch des Kirchenkampfes* (Bielefeld 1956); y G. Kretschmar, *Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches*: 1. *Das Jahr 1933*; 2. *Vom Jahr 1934 bis zur Einsetzung des Reichskirchenministers*; 3. *1935-1937: Die erste Amtszeit des Reichskirchenministers* (München 1971).

de la mesianización de que es objeto. Corresponde, a nuestro entender al luteranismo político haber mesianizado la opción política, y haber convertido la teología luterana de la historia, teología apocalíptico-escolástica, en ideología del pueblo y de la raza. Es justamente el nacionalluteranismo el artifice de esta coloración de la teología de la historia del Reformador, que representa la encarnación de su visión apocalíptico-hamartiológica de la historia en la lucha del pueblo germano contra las democracias del momento. La lucha de Dios y Satán, del reino de Cristo contra el reino de Satanás no es para el luteranismo político, sino la lucha de la nación germana contra sus enemigos². La ideología imperialista nazi es ajena al Reformador, y nunca hubiera llegado a ella el nacionalluteranismo sin la contribución al *Deutschtum*, a la conceptualización de la germanidad, de la tradición idealista y romántica, en parte domeñada por la *Kulturkampf* y definitivamente manipulada por las circunstancias históricas del curso político de la Alemania prenatal.

La teología del reino de Dios, antes que ninguna otra cosa, es para el luteranismo político teología del mesianismo político de la *Nación Alemana*. El resultado lógico de los presupuestos teológicos del concepto de revelación, y de los postulados de teología fundamental antes indicados. Pero la teología del reino que desempeñó una función de justificación respecto al nacionalluteranismo, políticamente imperialista, y que fue epifenómeno ideológico del II Reich³, no revistió siempre en aquellas décadas de febril digestión de ideas al servicio del momento histórico, la misma estructuración teológica. Así, pues, nos esforzaremos por ofrecer a continuación sus diferentes elaboraciones y peculiaridades; teniendo buena cuenta del compromiso común con el Estado del Reich, que condicionó el punto de partida de todas ellas⁴.

2 Cf. el epígrafe de Stapel 'Imperium Teutonicum', en *Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus* (Hamburg 1932) 246-73 y se comprobará con estupor a qué personificaciones del mal puede conducir una ideología. El texto de Stapel alcanza grados de locura.

3 Cf. a este respecto W. Stapel, *Sechs Kapitel über Christetum und Nationalsozialismus* (Hamburg 1933). En 1936 escribía P. Althaus: «Wir bleiben in der apostolisch-lutherischen Linie, indem wir die rechte politische Revolution scharf abgrenzen gegen die Revolution des individualistisch-demokratischen Egoismus und die Revolution des religiösen oder säkularisierten Utopismus, z. B. des Bolschewismus», *Obrigkeit und Führertum. Wandlungen des evangelischen Staatsethos* (Gütersloh 1936) 56.

4 Anotemos aquí antes de seguir adelante con nuestra exposición, y tal como lo atestigua Gogarten, que el compromiso de la teología —y, por lo mismo, de la fe— con el *Volkstum* germano, tuvo siempre en sus más genuinos representantes

a) *La tradición germana del reino de Dios y el «Deutschtum». El problema de su luteranidad (Tesis de Werner Elert).*

Hay que convenir con Werner Elert en que el luteranismo político no se deriva sin más del Reformador, de la misma forma que el luteranismo a secas no se deriva del *Deutschtum*, de la germanidad del pueblo alemán y de sus expresiones históricas; del mismo modo que tampoco el dogma cristiano se deriva del carácter helénico de las formulaciones dogmáticas elaboradas por la Antigüedad cristiana y por la historia posterior del cristianismo. Hay que admitir, de entrada y al nivel de los principios, que la germanización del cristianismo tiene sólo un valor de formulación y ropaje, que va desde la expresión literaria al estilo de su vivencia. Más aún, decimos con Elert, el luteranismo obedece en medida mayor a la consideración de la naturaleza humana, que a la nacionalidad germana del Reformador, que la formuló en categorías luteranas. Su intencionalidad fue la de servir con ello al Evangelio y no al *Volkstum* germano⁵.

La pregunta que se plantea, entonces, es por la influencia del luteranismo en la configuración del *Deutschtum*. Y, con todo, la respuesta coherente nos lleva a constatar que dicha influencia no está al margen de la influencia correlativa del *Deutschtum* sobre el luteranismo. Al menos esto es lo que se deduce, según nos parece entender, del análisis que queremos verificar de inmediato. Pues difícilmente hubiera podido llegarse a la teologización de la política nazi, sin

la pretensión de servir a la causa del Evangelio. Tal fue su propio caso. Lo fue también el de Hirsch, Althaus y Elert. Más difícil de enjuiciar es el de Stapel, dado el cariz de su compromiso político, pero al que no faltó tampoco sinceridad. Fue esta intencionalidad suya la que les llevó después, a la vista del desastre, a la conciencia de su propio error histórico, el que les había politizado también a ellos junto con la fe. El hilo de la reflexión de *Einheit von Evangelium und Volkstum?* (Hamburg 1933) lo deja entrever con relativa claridad. Lo mismo que cualquiera de sus declaraciones al respecto. Como dice G. Schneider-Flume, con toda razón, a nuestro entender, igual que los demás teólogos políticos de aquella hora de Alemania, E. Hirsch quiso llevar la pregunta por Dios a su lugar decisivo, el terreno socio-político. Algo que el imperativo de nuestros días ha vuelto a plantear, y al cual obedece la nueva teología política. El riesgo de un planteamiento como este no puede conjurarse (¡y fue un acierto indiscutible del luteranismo político entenderlo así!) desde los presupuestos de la teología dialéctica. Cf. a este propósito G. Schneider-Flume, *Die politische Theologie E. Hirsch 1918-1933* (Bern-Frankfurt 1971) I-III.

5 Por ello, respecto a la mediación del cristianismo en el *Deutschtum*, dice W. Elert: «(...) das übergeordnete Motiv war nicht völkischer, sondern kirchlicher Art. Dieses Eingehen des reformatorischen Kirchentums in volksgemässe und volkstümliche Formen sollte dem Evangelium dienen, nicht dem Volkstum», *Morphologie des Luthertums*, II (Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums, 1932) (München 1958) 131.

que el luteranismo político hubiese asumido previamente los presupuestos ideológicos del *Volkstum* germano. Más difícil será, sin duda, dar por evidente la paternidad de Lutero sobre la configuración ideológica del luteranismo político, que —¡anótese bien!— representa de manera inequívoca una reacción contra algunas de las tesis centrales de la Reforma, tales como las referentes a la justificación por la sola fe, y la resolución desnudamente bíblica del argumento teológico. Lo cual representa la exclusión de todo elemento racional como tentación y propiedad de la *theologia gloriae*. La teología de la Palabra del Reformador es una *theologia crucis* en oposición a todo tipo de pensamiento ontológico, y no admite otro instrumento probativo que el purismo bíblico.

Hay que añadir, sin embargo, que tampoco este purismo bíblico garantiza la total independencia del sistema teológico de Martín Lutero, al margen de las influencias filosóficas e ideológicas. Y en este sentido, creemos ver en los esbozos teológicos del Reformador un componente ideológico de clara significación germana, cual es su doctrina del *Deus absconditus* y del *Deus revelatus*. Esta doctrina nos parece tiene mucho que ver con el voluntarismo místico-irracional, componente de sabida resonancia en la tradición alemana del reino de Dios y su realización histórica.

De otra forma resulta difícilmente explicable la legitimación teológica de la secularidad y el pensamiento ético-político que de ella se desprende. Pues justamente es en la teologización de la autonomía o *Eigengesetzlichkeit* del orden temporal, donde se deja sentir con mayor fuerza la influencia de la ideología alemana sobre la obra teológica del Reformador, principio clave para la comprensión del luteranismo político. Si, como quiere Werner Elert, la germanización de la fe no tiene una justificación teológica, sino ética; a saber, la fidelidad al orden creacional del *Volkstum*⁶. Si esto es así, habrá que convenir entonces, que el luteranismo político es la consecuencia lógica de la teologización de la política, de la Restauración primero,

6 En este sentido, según sostiene W. Elert, hay que reconocer que la identificación de la fidelidad a la patria con la fidelidad al príncipe es, en efecto, un elemento característico de la tradición germana. Pero es preciso decir también: «(...) dass Luthers ethisches Verhältnis zum eigenem Volk nicht in der "Liebe zu seinem Volk" aufgeht. Aber ebensowenig handelt es sich für ihm um eine blose "Pflege des Volkstums" in der Sphäre kleinbürgerlicher Harmlosigkeit (...) Denn nicht aus seinem Untertanenverhältnis, sondern aus seiner volklichen mit den Fürsten hat er das Recht zur staatsbürgerlichen Kritik abgeleitet, von der später zu reden ist», *Ibid.*, 132; cf. también 133 ss.

y del III *Reich* después. Pero si en contra de lo que Elert supone, el luteranismo tiene algo que ver como sistema teológico con los postulados fundamentales de Martín Lutero; y si se constata que éstos dependen en alguna manera de los presupuestos ideológicos que determinan el *Deutschtum*; en ese caso, habrá que decir que la germanización de la fe cristiana rebasa la esfera ética, y es algo que se halla ya operativamente presente en el horizonte teológico de la Reforma.

No nos parece, por otra parte, y considerando su importancia de cisiva, que pueda desecharse fácilmente una tesis como la sostenida por historiadores tales como Arno Deutelmöser y Rudolf Craemer. Sostienen ambos que la tradición del reino, de cuño secular, que se remonta desde Hitler, sobre Hindenburg y Bismarck, hasta la corte de Federico el Grande —en la que se habría fraguado su cristalización secular en categorías políticas—, es del todo inexplicable sin la idea luterana del reino de Dios, deudora a su vez de la ideología alemana⁷. Esta tesis sostenida por los historiadores dichos, si bien debe ser relativizada prudentemente, debe de la misma forma ser tenida muy en cuenta. Y no debe ser sin más descalificada como inauténtica, por el hecho de que no exista una sistematización coherente de la idea del reino de Dios en el Reformados —siempre que, efectivamente,

7 Cf. A. Deutelmöser, *Luther. Staat und Glaube* (Jena 1937) 303-5; y ver la relación de esta ideología del reino con la confesión de fe en un monoteísmo xertido en categorías de monarquismo político: *Ibid.*, 93-94; P. Althaus, *Staatsgedanke und Reich Gottes* (Langensalza 1931, 4 ed.), passim; el mismo, *Luther und die politische Welt* (Weimar 1937) 18-19; W. Stapel, véase precedente nota 2. Por su parte Rudolf Craemer escribe: «Reich und Reformation gehören zusammen. Der tatsächliche Ort ihrer immer neuen Begegnung aber ist der Staat, genauer die politische Entscheidung um den deutschen Staat, an den die Sache des Reiches, des Volkes und der reformatorischen Botschaft gewiesen ist», *Reformation als politische Macht* (Göttigen 1933) 6; cf. también *Ibid.*, 90-91. En qué medida las ideas del Reformador en el terreno político influyen sobre el desarrollo político prusiano, véase la tesis sostenida por Georg Jaeger, *Die politischen Ideen Luthers und ihre Einfluss auf die innere Entwicklung Preussens* (Preussische Jahrbücher, 113, 1903); lectura significativa con miras a una comprensión del luteranismo como fuerza política. Lo mismo que, ya en la «hora histórica» de Alemania: Walther Köhler, *Luther und das Luthertum in ihrer weltgeschichtlichen Auswirkung* (Leipzig 1933); H. Rückert, 'Die Bedeutung der Reformation für die deutsche Geschichte', *Deutsche Theologie* (1941) 89-101; H. Preuss, *Martin Luther, der Deutsche* (Gütersloh 1934). Otra bibliografía al respecto, en la que se aborde la relación entre Lutero y Böhme, Lutero y Kant o Nietzsche, Lutero y Hitler; así como la relación entre la Reforma y el romanticismo e idealismo alemanes, en la disertación, ya citada, de Ernst Wolf, 'Luthers Erbe?', *Peregrinatio II (Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik)* (München 1965) 62-64, 70-73. También la nota bibliográfica de E. Vogelsang, *Deutsche Theologie* 2 (1935) 256-66.

nos veamos obligados a admitir, como sostiene Hermann Diem, siguiendo a su hermano Harald, que Martín Lutero no confeccionó nunca una doctrina, sino una simple predicación sobre los dos reinos⁸. Pues en este caso, quedaría bloqueada la identidad luterana que se pretende para la tradición ideológica del reino. Tradición que, según los historiadores citados y la interpretación de Elert, habría llegado a la secularización, en moldes ilustrados primero, y romántico-idealistas después, para acabar confundándose con la historia del progreso en los moldes de la teología liberal —de fuerte impronta ética—; y ser, finalmente, teñida de mesianismo por el luteranismo político; toda vez que había sido previamente cristianizada por el Reformador. Lo que equivale a decir que la teologización a la que Lutero sometió esta tradición ideológica de la nación germana dió base al luteranismo político para su definitivo desarrollo ideológico bajo el pretexto de la fe⁹.

Desde esta posición hermenéutica, Martín Lutero habría hecho posible la teologización del *Deutschtum*, tarea que el Reformador asumió sintiéndose en continuidad con la tradición mística germana, que él tanto estimó¹⁰. El habría sido, según esto, el primer alemán que, al teologizar el *Deutschtum*, habría hecho posible la incorporación de la religiosidad pagana de lo eterno, propia de la nación alemana; contribuyendo así a la configuración ideológica del luteranismo político. La fe se pudo traducir desde entonces en fidelidad

8 Cf. la edición de las monografías de ambos autores en la edición conjunta realizada por G. Sauter, *Zur Zwei-Reiche-Lehre* (München 1973).

9 Cf. W. Elert, *Morphologie*, II 131-69.

10 Tesis sostenida por A. Deutelmoser y reflejada en los documentos del nacionalluteranismo. H. Bornkamm se cree, sin embargo, obligado a precisar: «Und die Mystik ist bei ihm (Luther) kein eigener Weg zu Gott; nur Dilettanten der Geistesgeschichte können Luther zum Mystiker erklären. Sondern wenn er die innigste Herzengemeinschaft mit seinem Herrn Christus aussprechen will, dann wählt er wohl die liebe Sprache der Mystik», *Luther und der deutsche Geist* (Tübingen 1934) 8. Bornkamm precisa también la diferencia y dependencia a un tiempo del idealismo germano de la concepción luterana del cristianismo; cf. *Ibid.* 16, donde afirma: «Ist es gewiss eine unleugnabare Tatsache, dass der Idealismus und das Christentum in ihrer tiefsten Absicht einander zuwiderlaufen. Und doch ist der Ursprung des deutschen Idealismus aus dem protestantischen Geist ebensowenig zu leugnen. Zu einem gerechten geschichtlichen Urteil bedarf es der Erkenntnis, dass auch die protestantische Theologie selbst sich von dem strengen, grossen Linien der Lehre Luthers gelöst hatte und der Säkularisierung durch das philosophische Denken verfallen war. Die grossen deutschen Dichter und Denker, zum erheblichen Teil Pfarrersöhne und ursprüngliche Theologen, haben fast alle den Widerstand gegen diese entartete Theologie als erregendes Moment in ihrem Leben erfahren und vertraten irgendein Anliegen gegen den Rationalismus, in dem ein echtes Stück Luther steckt».

al destino divino (¡teología del *Deus absconditus!*) del propio pueblo en la historia de las naciones, cuyo sentido último escaparía a la mera racionalidad y a sus esquemas de comprensión, para perderse en los designios inescrutables de la Providencia divina (¡el decisionismo divino!) ¹¹.

Esta comprensión de la fe, alcanzaría su más alto grado de ideologización en la teologización de la esencia del Estado como larva de la Divinidad, y encarnación positiva de la voluntad divina. La abierta oposición del Reformador contra la revolución y la doctrina de Thomas Müntzer, encuentra en este contexto su justificación y explicación más acabada ¹² a nivel ideológico. Lutero habría hecho de este modo posible, asimismo y sobre todo, algo ajeno en última instancia a su voluntad, la manipulación de la fe por la intencionalidad política. Ejemplo histórico, el frente de los príncipes que enarbolaron su doctrina contra el Papa y el Imperio ¹³. El Reformador que se sirvió conscientemente de la autoridad de los príncipes contra el Papa, en su lucha doctrinal, terminó siendo utilizado por los príncipes contra la política católica del Imperio. Al teologizar el Estado, sentó los presupuestos de la politización de la fe por la razón política, y con ello la *privatización* de toda exigencia evangélica más allá del asentimiento a la autoridad del Estado ¹⁴.

11 Este es el fundamento de la visión ético-teísta de la historia por parte del luteranismo, y en particular de E. Hirsch. El sentido de la historia descansa sobre la decisión, cuyo sentido oculto se mantiene bajo la inaccesibilidad del *deus absconditus* de M. Lutero. Cf. W. von Loewenich, *Luthers theologia crucis* (Witten 1967) 26-52; y reléanse los epígrafes de G. Schneider-Flume, l. c., 16-18 y 153-59.

12 Sobre la relación —proximidad y lejanía, dependencia y diferencias— entre el Reformador y Thomas Müntzer; cf. Carl Hinrichs, *Luther und Müntzer. Ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht* (Berlín 1962, 2 ed.); Ernst Bloch, *Thomas Müntzer, teólogo de la revolución* (Madrid 1962).

13 No hay duda alguna de la motivación religiosa de la opción contra Roma de Lutero en la investigación histórica al respecto. Así, por ejemplo, cf. H. Böhmer, *Der junge Luther* (Göttingen 1925) 311, donde el historiador opone al Reformador las intenciones nacionalistas de los aglutinados en torno a Hutten. Sin embargo, la situación histórica supera y desborda la intencionalidad del Reformador expresada con acentos nacionales en su manifiesto a la nobleza de la nación alemana; cf. 'An den christlichen Adel deutscher Nation', WA 6, 405-15. R. García Villoslada da cuenta, a veces con acento en exceso confesional, pero no infundado históricamente del proceso de politización; cf. *Martin Lutero, I (El fraile hambriento de Dios)* (Madrid 1973) 457 ss.; II (*En lucha contra Roma*) 200-24.

14 Cf. *Luther und die deutsche Staatsidee* (Tübingen 1926) de G. Holstein, cuya interpretación del Reformador está determinada por la posición de K. Holl, y contrastese con la línea hermenéutica de R. Sohm, Rieker, Hermelink, Troeltsch, Wunsch y W. Köhler, entre otros, orientada desde la perspectiva del *Corpus Christianum*. Cf. K. Matthes, *Das Corpus Christianum bei Luther, im Lichte seiner Erforschung* (Giessen 1928; Berlín 1929) 66-67, 90-115.

b) *Reino de Dios y opción política. La sanción teológica del Estado.*

Sin abundar ahora en la consideración epifánico-divina de la historia por parte del luteranismo político, parece necesario delimitar su comprensión por referencia a la doctrina de los dos reinos. Porque la afirmación de R. Craemer de que reino y Reforma luterana van unidos¹⁵ en el luteranismo político, sólo termina por aclararse por referencia a dicha doctrina. Es decir, si se entiende que el *Deutschtum* aparece a la luz de la *Zweireichelehre* como resultante del *Luthertum*, en la medida que éste último considera que en la revelación de Jesucristo se da de hecho una confirmación positiva de los órdenes, como esfera «natural» en la que Dios ha colocado al hombre, y en la cual debe desarrollarse como tal. Esto es, como individuo perteneciente a una colectividad popular a la que se debe, ya que esta colectividad es urdimbre de su existencia. La pertenencia a lo que convenimos en llamar *pueblo*, como «matriz biosocial e histórica» del individuo, hace referencia a la realidad del hombre como creatura de Dios, autor de los órdenes. Dios es, por tanto, quien al instituir los órdenes, *ha vinculado al hombre al entramado popular (Volksgebundenheit)*, entretejido por la historia de la raza y la nación; y es precisamente esta voluntad creadora de Dios la que encuentra en Jesucristo su confirmación por el Evangelio. Pues éste reitera la vigencia del «mandamiento primero», en virtud del cual el cristiano reconoce a Dios como Dios, esto es, com creador¹⁶, soberano y señor del mundo y de sus órdenes.

15 Cf. las precisiones que del trabajo de W. Pannenberg se deducen sobre el problema, y la consiguiente lectura crítica del luteranismo político desde Lutero en 'Luthers Lehre von den zwei Reichen und ihre Stellung in der Geschichte der christlichen Reichsidee', *Gottesreich und Menschenreich* (Regensburg 1971) (Edición colectiva preparada por F. Pustet), 73-96; así como el estudio histórico de G. Kretschmar, 'Die zwei Imperien und die zwei Reiche', *Ecclesia und respublica* (Göttingen 1961) (editado por G. Kretschmar y B. Lohse).

16 La actualización de la *Staatslehre* por parte del luteranismo político corre pareja de la teología política de los órdenes, uniéndose ambos elementos del nacionalluteranismo a una teología de la historia que hemos de exponer más adelante. Cf. Ernst Wolf, 'Luthers Erbe?', l. c., 74. Véase F. Gogarten, 'Offenbarung als Geschichte', *Deutsche Theologie* 2 (1935) 116-17; *Ist Volksgesetz Gottesgesetz?* (Hamburg 1934) 19-22 (el Evangelio confirma el primer mandamiento, esto es, la soberanía de Dios, no vinculada a ningún tipo de *Volkstum*, sino a cada uno en particular). Desde el mismo horizonte, escribe Gogarten en *Einheit von Evangelium und Volkstum?*: «Der deutsche Mensch der Gegenwart, dessen tiefste Not es war, dass er, wie ich das in meiner "Politischen Ethik" ausgedrückt habe, niemandem mehr, keinem Gott und keinem Menschen, gehört und in seinem Volk dem Staat, in dem der Wille des Volkes zur souveränen Macht geworden ist. So also steht es heute zwischen dem Staat und dem deutschen

La doctrina de los dos reinos, que formula este señorío de Dios, viene a sancionar la sumisión a la institución que encarna, como epifanía del señorío de Dios, la voluntad divina. Corresponde, por ello, al Estado articular la *experiencia popular* de esta voluntad divina e interpretar el «destino histórico» del pueblo que se sabe bajo el imperio de la Divinidad y se arroja a su Providencia. El Estado deviene, para decirlo con palabras de R. Craemer, el lugar objetivo del encuentro siempre nuevo entre el reino y la Reforma¹⁷. Así, pues, si ha de ser respetado el señorío de Dios sobre el mundo, nada debe atentar contra la realidad creada del mundo como mundo de los órdenes. Desde ella, ejerce Dios su soberanía y establece su reino como reino del mundo o reino temporal de Dios (*Reich der Welt*). Un reino, que, a diferencia del señorío espiritual de Dios (*Reich Christi, Reich des Evangeliums*), se halla bajo el imperativo de la Ley (*Gesetz*), que lo peculiariza.

Menschen: der Mensch gehört dem Staat, weil er seinem Volk gehört», 9. Modelo que Gogarten opone al modelo de hombre privatizado, cf. *Ibid.*, 13-14 (que sería el defendido por la «teología dialéctica»), 14-16. Pues «das Gesetz (Gottes) ist uns in unserem Volkstum gegeben», *Ibid.*, 18. Ya que la Ley de Dios no se identifica con ninguna cosmovisión en particular, sino con cada una; donde se funda la relación Ley-Evangelio, *Ibid.*, 20 ss. Cf. la respuesta de H. Vogel, 'Wider die Gleichschaltung von Gottes Gesetz und Staatsgesetz', *Junge Kirche* 19 (1933) 17 ss., a la que contesta de nuevo Gogarten con la ya citada respuesta *Ist Volksgesetz Gottesgesetz?* Cf. también la respuesta de O. Wolff al escrito de Gogarten sobre revelación e historia en *Deutsche Theologie* 2 (1935) 317-29. Una teología de la Ley en la realidad del *Volkstum*, dependiente de la teología de la historia que legitima el nacionalsocialismo como providencial, de donde se sigue la obediencia al «*Gebot der Stunde*» o imperativo de la hora histórica como contenido de la Ley; cf. *Ist Volksgesetz Gottesgesetz?*, 9-10. En el mismo sentido contesta a O. Wolff con 'Die Lehre von den zwei Reichen und das «natürlich Gesetz». Eine Erwiderung', *Deutsche Theologie* 2 (1935) 330-40. Sobre los presupuestos dichos, Gogarten reitera: «Darum gehört zum Evangelium auch die Predigt dieses Gesetzes, wie er (der Mensch) es mit einer geschichtesgebundenen und ihn an das ihn tragende und umfangende geschichtliche Geschehen verantwortlich bindenden sittlichen Erkenntnis vernimmt», 337. Es la tesis de 'Die Bedeutung des ersten Gebotes für Kirche und Volk', *Deutsche Theologie* 1 (1934) 283 ss., por ejemplo.

En el mismo horizonte de comprensión se sitúa Werner Elert, para el que la lucha de la Reforma contra el Imperio y el Medievo tiene el mismo sentido de fidelidad al *Volkstum*, cf. *Morphologie*, II 125-26. Para Elert la misma explicación da razón de la lucha también contra el celibato y en pro de la fidelidad a la condición familiar de la existencia humana; *Ibid.* Cf. la misma perspectiva en E. Hirsch, 'Christliche Freiheit und politische Bindung', K. D. Schmidt, *Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Aeusserungen zur Kirchenfrage*, v. 3 (*Das Jahr 1935*) (Göttingen 1936) 12, n. 6; 'Vom verborgenen Souverän', *Glaube und Volk* 2 (1933) 4-13. Igual Althaus, *Obrigkeit und Führertum*, 56.

17 Ernst Wolf, 'Zur Selbstkritik', l. c., 85; R. Craemer, l. c., 6; P. Althaus, *Theologie der Ordnungen* (Gütersloh 1935, 2 ed) 19-20; W. Stapel, *Der christliche Staatsmann*, 226-27; *Die Bekenntnisse*, 2 (*Das Jahr 1934*) (Göttingen 1935) 84, nn. 1-3.

El asunto del reino y del pueblo, y por lo mismo el de la Reforma —siempre que la soberanía de Dios haya de ser considerada como algo efectivo y real—, se resuelve en el problema de la decisión política del Estado, pues del Estado depende articular coercitivamente las exigencias de la Ley, traduciendo jurídicamente su imperativo. Pero con ello, el armazón legal o el aparato jurídico del Estado parece ser el reflejo fiel de su opción política¹⁸. El Estado, sancionado teológicamente, es antes que ninguna otra cosa *voluntad de poder (Macht)*, frente a la cual, no le cabe otra opción al individuo consecuente con esta lógica que la *obediencia (Gehorsam)*. El único problema que se plantea es el de los límites de esta obediencia¹⁹.

El individuo se aliena en el Estado, y al hacerlo, sabiendo que sus exigencias condicionan la vida entera de la persona, el individuo se acoge a la voluntad inescrutable y providente del Dios de los designios escondidos de la historia. El Estado de convierte de hecho en un problema de conciencia. Es un hecho de conciencia (*Tat des Gewissens*). En la obediencia al Estado encuentra su realización más plena el sometimiento del individuo a la voluntad divina impresa en la creación²⁰. Si bien la coincidencia no es total, el planteamiento

18 Si la realización del reino depende del *si* a la realidad del *Volkstum* del pueblo líder, esta realización depende de la opción política del Estado y por él; debiéndose dar una adecuación real entre estructura del Estado y voluntad del pueblo líder. Cf. W. Stapel, *l. c.*, 227: «Nur die politischen Angelegenheiten werden vom Imperialvolk entschieden». Y esta decisión estará en función de la fidelidad a la realidad, a la cual quiso Lutero devolver al cristiano, contra la pretensión de Roma; así en Ernst Wolf, 'Luthers Erbe?', 70. Véase la interesante referencia a Karl Heim, *Deutsche Staatsreligion oder Evangelische Volkskirche?* (Berlín 1933). La legitimación del Estado nacionalsocialista y de su estructura política depende esta teologización de su misión, inseparable de una «teología del caudillaje» como desarrollo de la doctrinal del Reformador sobre los «héroes» o «*Wunderleute*»; cf. Alttaus, *Luther und die politische Welt*, 10-19.

19 Esta fue la motivación del 'Von weltlicher Obrigkeit', WA 11, 246-80. Sobre el Estado como *Macht*, poder, y *Herrschaft*, dominio, la discusión pasa por el problema de su consideración teológica y/o racional; cf. W. Stapel, *Der christliche Staatsmann*, 166; A. Deutmoser, *Luther*, 90-93; W. Elert, *Morphologie*, II 316-34; G. Hillerdal, *Gehorsam gegen Gott und Menschen. Luthers Lehre von der Obrigkeit und die moderne evangelische Staatsethik* (Göttingen 1955) 148 ss. (¿*Rechtsgemeinschaft* o *Macht*?). También, como significativa, la posición de E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik* (1932; Zürich 1939) 426-46. Véase H.-R. Gerstenkorn, *Weltlich Regiment zwischen Gottesreich und Teufelsmach. Die staats-theoretischen Auffassungen Martin Luthers und ihre politische Bedeutung* (Bonn 1956) 92-119; H. Jordan, *Luthers Staatsauffassung. Ein Beitrag zu der Frage des Verhältnisses von Religion und Politik* (München 1917) 38-50.

20 R. Craemer, *l. c.*, 9. Cf. el comentario de Ernst Wolf, 'Zur Selbstkritik', *l. c.*, 87-88. Véase de F. Gogarten, 'Ethik des Gewissens oder Ethik der Gnade', *Zwischen den Zeiten* 2 (1923) 10-29.

básico es el mismo en los teólogos más destacados del luteranismo político. Así, mientras Wilhelm Stapel apoya su argumentación predominantemente en una concepción apocalíptica de la historia, concibiendo el mundo como el gran escenario de la batalla que Dios libra por su reino contra el reino de Satanás, F. Gogarten, E. Hirsch, E. Brunner y P. Althaus elaboran interpretaciones en parte diversas; pero ninguno de ellos abandona el horizonte de Stapel, tan específicamente luterano, que sitúa la razón última del Estado en la condición hamartiológica del mundo y de los humanos. Todos, sin embargo, se distancian decididamente de una concepción del Estado no legitimada teológicamente, en oposición a los planteamientos filosóficos, propios de las tradiciones latina y anglosajona²¹, cuyo talante democrático es antípoda del carácter antidemocrático, propio de toda legitimación del poder «por la gracia de Dios».

c) *La consideración ético-teísta de la historia.*

Si como dice Georg Wuensch, la más genuina identidad de la doctrina de los dos reinos se hace patente como luterana en la teoría teológica del Estado²², Enmanuel Hirsch representa una de las cotas

21 Véase sobre el tema H. Gerber, *Die Idee des Staates in der neuen evangelisch-theologischen Ethik* (Berlín 1930); K. Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918-1933* (München 1962). G. Wünsch da cuenta de la condición teológica de la fundamentación del Estado en Martín Lutero, en oposición a la tradición anglosajona, de la forma siguiente: «Für Luther ist geradezu das Wesen der Obrigkeit darin ausgesprochen, dass sie ihre Funktion mit Gewaltmitteln ausübt (...) Der Zweck der Gewaltwendung ist der, die Existenz einer menschlichen Gesellschaft überhaupt zu ermöglichen oder, wie K. Marx sagt: "Die Produktion und Reproduktion des Lebens" sicher zu stellen. Mit den Worten Luthers ausgedrückt: die Frommen zu schützen, die Bösen zu strafen (...) Damit ist die Obrigkeit nur unter Voraussetzung sinnvoll, weil Sünde in der Welt ist. Weil in der Schöpfung Gottes etwas in Unterordnung geraten ist, darum braucht sie den Staat, den Gott als besonderes Amt der Welt zur Erhaltung seines Werkes gegeben hat. Nicht also nur der Daseinskampf als Kampf aller gegen alle wie bei Thomas Hobbes, sondern die Sünde ist Voraussetzung des Staates», *Die Staatsauffassungen von Martin Luther, Richard Rothe und Karl Marx in ihrem systematischen Zusammenhang* (Marburg 1931) 4; y distanciando al Reformador de la tradición yusnaturalista, dice: «Es ist bedeutsam, dass —soviel ich sehe— Luther den Staat nirgends in der Gefolgschaft von Aristoteles, den er doch gekannt hat, aus der natürlichen Veranlagung des Menschen als Gesellschaftswesen ableitet (...) Staat war für ihm autoritative Herrschaft, getragen von Einzelpersonen, die damit ein von Gott aufgetragenes Amt verwalteten, die göttgesetzte Obrigkeit. Das Amt der Obrigkeit ist also unmittelbar aus Gott, nicht aus der Natur des Menschen», *Ibid.*, 3-4. Cf. al propio Reformador en WA 11 245 ss.; 18, 291 ss. (Escritos sobre la guerra de los campesinos). Una exégesis histórico-providencialista del Estado en Lutero; cf. Gerstenkorn, *l. c.*, 17 ss.

22 Georg Wünsch, *l. c.*, 10. También del mismo, *Evangelische Ethik des Politischen* (Tübingen 1936; 1954) 126 ss., 163-75.

más altas del luteranismo político. Hirsch, teólogo fiel a la Reforma y a su circunstancia histórica, ve solamente un camino de futuro para la obra del Reformador, y corrige y reformula los presupuestos teológicos del monje de Wüttemberg en armonía con sus convicciones nacionalluteranas. Hirsch teologiza la opción política por el Estado —con ello cree ser enteramente fiel a Martín Lutero— y asume la posición más voluntarista de todas las posiciones político-teológicas del neoprottestantismo político. Una posición en cuyo horizonte se sitúan decisionistas como Ernst Jünger, Carl Schmitt y Martin Heidegger, cuyos planteamientos teóricos comparte enteramente W. Stapel con una radicalidad bastante lejana a los esfuerzos de racionalización de un F. Gogarten, e incluso lejana a las posturas de Althaus y de Elert.

Enmanuel Hirsch se inscribe en esa corriente de pensamiento iniciada con las elaboraciones ético-sistemáticas del luteranismo del siglo XIX, que hacen —si bien en medida alta de forma implícita— de la doctrina de los dos reinos la clave de la teología del *ethos* social y político. Con lo cual se alcanza en gran medida una moralización de dicha doctrina²³, que no debe ser ignorado en cuanto componente de su obra. En esta tradición ética, tal y como dice Elert, la germinación de la fe se considera como una exigencia de fidelidad al orden creado del *Volkstum*²⁴.

Sin embargo, aunque se haya de tener en cuenta esto para comprender a Hirsch, su pensamiento ético es del todo incomprensible si no se atiende a los presupuestos histórico-teológicos que inciden sobre él a un nivel de hermenéutica fundamental. Desde ellos es desde donde asume Hirsch su consideración ético-teísta de la historia, elemento principalísimo del luteranismo político. Y son estos presupuestos los que, a nuestro entender, llevan a Hirsch desde su peculiar teología de la historia a la legitimación o sanción teológica del Estado, así

23 La *Zweireichelehre* no legitima la interiorización de la fe y la asunción de la realidad al margen de sus exigencias, antes bien la fidelidad a la realidad, autónoma frente a la fe, es un postulado «moral» de la doctrina de los dos reinos. Asumir la voluntad imperialista de la nación alemana será un imperativo que pasará por la fidelidad a la *Zweireichelehre*, y que conducirá a la secularización del concepto de «reino de Dios». Cf. E. Hirsch, *Die Reich-Gottes-Bebriffe des neueren europäischen Denkens. Ein Versuch zur Geschichte der Staats- und Gesellschaftsphilosophie* (Göttingen 1921); G. Schneider-Flume, *Die politische Theologie E. Hirschs*, 89 ss.

24 *Morphologie*, II 131-45 (posición de Lutero, según Elert, y desarrollo histórico de la fidelidad al *Volkstum* como deber e imperativo ético en el siglo XIX).

como a sustraer la acción política fuera del ámbito de la razón entregándola al imperativo de la voluntad divina. Creemos con Schneider-Flume, que este riesgo —el de teologizar la acción política—, corrido por Hirsch —y que sigue siendo real en toda teología política²⁵, le hace deudor del decisionismo voluntarista al que nos referíamos, de talante irracional; que será preciso someter a prueba y examen para comprobar su luteranidad, según los propósitos ya indicados. Y son estos mismos presupuestos los que sancionan asimismo su opción política por el nacionalsocialismo y su decidido compromiso antidemocrático.

Hirsch, que, como Gogarten y Elert, depende de la distinción luterana entre Ley y Evangelio²⁶ como instancia hermenéutica última, operada a nivel teológico pero de extraordinaria importancia ético-política, reacciona en oposición a la utilización dualista de la doctrina de los reinos imperante en la época de la República de Weimar. Esta utilización dualista, entiende Hirsch que es empleada para justificar la situación de derrota que vive Alemania, al servicio de una política anglofrancesa de reducción de las posibilidades alemanas, tras la catástrofe de 1914-18. Hirsch impugna la privatización de la fe que se pretende con esta interpretación y utilización de la doctrina de Lutero, pues su aceptación supondría la admisión de la derrota a un nivel no ya político y bélico, sino ideológico. Pero esto, entiende el teólogo que sería equivalente a atentar contra las posibilidades de la *Nación Alemana*. Representaría una renuncia a la ideología alemana del reino, y con ello al *Luthertum* como fidelidad a la *Volksnomos* o imperativo legal del orden bio-popular y de la raza, a la idiosincracia popular (*Volkheit*). Todo lo cual supondría asimismo una renuncia a la comprensión luterana de la teología de la creación y de la revelación de Dios por la Ley y el Evangelio, única teología válida de la Palabra de Dios²⁷. En última instancia, esta es la razón por la que Hirsch

25 'Politische Theologie steht in Gefahr, die Rolle der Vernunft allzu sehr zu beschränken, wenn nicht auszuschliessen', G. Schneider-Flume, *l. c.*, II.

26 Véase *Die Bekenntnisse*, 3, 12.

27 *Ibid.*, n. 12, donde se puede leer: «Die Evangeliumsoffenbarung wird dadurch ein die Heiligung aus Gott gewährendes gnädiges Ja zu Volkstum und Geschichte als den uns gegebenen Möglichkeiten Gott zu erkennen und ihm zu dienen». Cf. la impugnación de la «doble moral» por Hirsch según G. Schneider-Flume, *l. c.*, 95 ss.; y el análisis que hace G. Wünsch sobre las causas que condujeron al desplome del luteranismo histórico y al surgimiento del nacionalluteranismo del último Reich: *Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung* (Tübingen 1921) 24-25 (dualismo luterano criticado por Hirsch). Wünsch no preveía aún el desarrollo último del nacionalismo. Eran todavía los tiempos de la República de Weimar.

rechaza la teología dialéctica y su radical *no* al mundo y a la historia, viendo en ella una simple «filosofía de la época», fruta del tiempo condicionada por las peculiares circunstancias de la más reciente historia alemana, y por lo mismo llamada a pasar sin mayor permanencia²⁸.

De este modo, la decisión ética por el Estado (*Gewissensentscheidung*) pasa a ser una opción por el totalitarismo, que como decisión de la conciencia pasa previamente por la fase de su teologización. El Estado es ahora lo eterno. Nos hallamos ante una reducción epistemológica que, al quedar condicionada por la conciencia, cierra el paso al imperativo de la verdad como elemento racional. Estamos pura y sencillamente ante la *decisión* como criterio o principio de discernimiento²⁹.

En este sentido, la decisión de Hirsch por el luteranismo político significa fidelidad a la Reforma, y al mismo tiempo clara contraposición con los presupuestos bíblico-teológicos de la misma. Por una parte, Hirsch se inscribe en el marco epistemológico del Reformador. En efecto, si el Estado es visto como epifanía de lo eterno, la experiencia de esta visión del Estado sólo acontece en la conciencia. La conciencia se teologiza también como «lugar de la revelación» de la divinidad que sanciona la legitimidad del Estado. Y este es el punto de vista de Martín Lutero³⁰, cuyas resonancias místicas no son de ignorar. Y, por otra parte, Hirsch parece romper con el criterio de verificación de toda verdad teológica según el resolutivo veredicto del monje reformador, y que no es sino la *sola Scriptura*. Pues para Hirsch no hay verdad *ab auctoritate*; el argumento de autoridad carece de todo peso específico, y por lo mismo la *sola Scriptura*. Ya que si tuvo

28 G. Schneider-Flume, *l. c.*, 5-6.

29 Cf. Ch. G. von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über E. Jünger, C. Schmitt, M. Heidegger* (Stuttgart 1958), y la correcta interpretación de Schneider-Flume, *l. c.*, 11, 23 ss.

30 No nos situamos, por supuesto, en la línea hermenéutica desde la que Deutelmoser se aproxima al Reformador; cf. la nota precedente 10. No se trata de situar a Lutero en el mismo plano ideológico del luteranismo político. Véase la crítica de Harald Diem, en franca oposición al historiador citado. Lutero hizo de la Sagrada Escritura el lugar único de la revelación. Sin embargo, erigió la conciencia en criterio epistemológico para su «audición»; y, por otra parte, en la medida en que sancionó teológicamente el poder del príncipe, contribuyó a la evolución histórica posterior del luteranismo, que el nacionalsocialismo acabó extrapolando. Pero no adelantemos ahora conclusiones. Cf. H. Diem, *Zur Zwei-Reiche-Lehre*, 7 ss. (crítica a Deutelmoser). Téngase asimismo en cuenta de qué forma Lutero, según W. Elert, vincula la conciencia a la obediencia al príncipe como expresión del *Volkstum*; cf. precedente nota 6.

su razón de ser en el momento histórico de la Reforma, ha perdido —entiende el teólogo— hoy ya el entorno histórico que en aquel entonces la convirtió en criterio válido: combatir la autoridad papal como único criterio de verdad doctrinal.

Creemos con Schneider-Flume que, efectivamente, la influencia de Karl Holl es clara en Hirsch, por lo que a la comprensión de la esencia del cristianismo por parte de este último se refiere. Nos encontramos ante una intelcepción de la fe cristiana como una «religión de la conciencia» (*Gewissensreligio*)³¹. Pero no es, a nuestro parecer, menor la influencia de la teología liberal, con su intento de desdogmatización de la fe y la moralización consiguiente de la misma. Todo lo cual contribuye a una mejor comprensión del antagonismo existente entre el neoprottestantismo político y la teología dialéctica³².

Hirsch depende, pues, de Lutero, en cuanto que Lutero es deudor a su vez de la ideología; es decir, en aquello que hace al *Luthertum* más dependiente del *Deutschtum*, y viceversa, la legitimación teológica de la decisión política como resultado inevitable de la teologización de la conciencia del individuo, al margen de toda racionalidad. Hirsch no es más voluntarista que Lutero. Lo que ha sucedido es que en Hirsch se ha operado un corrimiento de perspectiva, moralizando el reino del mundo al ofrecer la mediación de la conciencia a la soberanía de Dios sobre él. En Hirsch la doctrina de los dos reinos ha experimentado una moralización tan evidente que se ha hecho necesario teologizar, para su justificación, el criterio de dicha moralización. Es decir, se necesita avalar la opción de la conciencia por el Estado totalitario de forma teológica, lo cual conduce a ver en este

31 Cf. Schneider-Flume, *l. c.*, 10. Y téngase en cuenta la posición del luteranismo político en las tesis sobre la Reforma, ya citadas. Es, por otra parte, indudable que el desarrollo de esta «Gewissensreligion» pasa por la tradición mística de J. Böhme y del siglo XVII (*Wiedergeburt Gottes in die Seele*, como interpretación de la doctrina de la justificación del Reformador!). Su ideologización es ya cuestión de tiempo y de mediación política. Cf. F. W. Kantzenbach, *Orthodoxie und Pietismus*, Evangelische Enzyklopedie (Gütersloh 1966) 118-28. Cf. K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, I (*Luther*) (Tübingen 1923, 2 ed.) 1-90, 131-244, 245-78.

32 Véase sobre este punto el cambio de cartas entre K. Barth y A. von Harnack, en *Anfänge der dialektischen Theologie* (ed. de J. Moltmann) 1 (München 1974, 3 ed.) 323-45; R. Bultmann, 'Die Frage der «dialektischen» Theologie. Eine Auseinandersetzung mit E. Peterson', *Ibid.*, 2 (München 1967, 2 ed.) 72-92; F. Gogarten, 'Wider die romantische Theologie', *Ibid.*, 2, 140-53; K. Barth, 'Theologische Existenz heute!', «*Dialektische Theologie*» in *Scheidung und Bewährung 1933-1936, Aufsätze, Gutachtungen und Erklärungen* (ed. de W. Fürst) (München 1966) 43-77.

Estado una manifestación de la voluntad soberana de Dios, que la maquinaria estatal articula con miras a la eficacia, a la realización mundana del reino. La política, igualmente moralizada, no es ya por más tiempo el ámbito de la razón y la esfera de lo humanamente posible —tradición y posición teórica del pensamiento anglo-francés, así como del pensamiento yusnaturalista mediterráneo—³³, sino el resultado del *imperativo moral* de la conciencia³⁴.

Hirsch, deudor de una visión ético-teísta de la historia, entiende que es Dios quien le da unidad³⁵; porque Dios está presente en la Ley, que es *topos* privilegiado de su soberanía, al que el hombre se halla condicionado en cuanto criatura, tanto protológica como escatológicamente, por relación o su origen y a su meta última. Para el teólogo luterano, la Ley traduce moralmente esta dependencia de la criatura, puesta bajo el imperio de los órdenes. Pero esta estructura del origen es incompleta como escenario de la realización plena del hombre y de las potencialidades de su historia. El Evangelio es la irrupción de la gracia de Dios en Jesucristo en medio de la realidad de la Ley. Esta, en virtud de su condición de muerte y de gracia³⁶,

33 G. Schneider-Flume hace una buena exposición de la contraposición entre las diversas tradiciones (anglo-francesa y mediterránea) y la alemana de Hirsch. La secularización de la idea de «Reino de Dios» pasa por su relegación al más allá en la tradición sociopolítica inglesa, así como en su versión filosófica (Hobbes, Locke, Spencer) y jurídica (Grotius). La perspectiva es la del derecho natural «glorificado» y la del concepto de «sociedad pactada» como garantía de la libertad individual. El modelo francés entiende la comunión moral de los hombres (en cuanto realidad social) como la secularización del «reino de Dios», trasladado ahora al más acá (Rousseau, St. Simon). La tradición germana, que conduce al luteranismo político, no cede a la secularización del «reino de Dios», sino que pasando sobre Leibniz, Kant y Fichte, representa la legitimación teológica de la determinación social y política del hombre; en franca oposición a la tradición mediterránea jurídico-natural de la Iglesia católica y del Medievo. Cf. *l. c.*, 89-95. Véase al propio Hirsch en *Die Reich-Gottes-Begriffe des neuen europäischen Denkens. Ein Versuch zur Geschichte des Staats- und Gesellschaftsphilosophie* (Göttingen 1921) 23-27.

34 El texto siguiente es significativo de verdad: «Sie (se refiere a los pensadores alemanes, contrapuestos a las demás tradiciones) ehren die Gegenwart des Ewigen in den Gewissen der Menschen und Völker als die auch das Schicksal der irdischen Gemeinschaften letztlich bestimmende Macht, und dürfen eben darum Staat und Gesellschaft unbefangen gelten lassen in ihrer durch die Tatsache und Gesetze der Wirklichkeit bedingten natürlichen Gestalt», *Die Reich-Gottes-Begriffe*, 24; también recogido por Schneider-Flume, *l. c.*, 92.

35 Véase la vinculación del pensamiento de Dios al concepto de providencia en Schneider-Flume, *Ibid.*, 17-18. Hirsch entiende la historia como el desarrollo de un plan divino providencial.

36 Hirsch distingue entre *lex simplex* (la Ley considerada teológicamente como tal) y *lex in lege* o presencia de la Ley de Dios en la ley política, expresión a su vez de toda la realidad humana. Tarea humana es descubrir esta *lex in lege*. Cf. *Die Bekenntnisse*, 3, 12, nn. 7-10. De este modo, explica Hirsch: «Die *lex in*

no sólo mata, sino que apunta hacia el Evangelio como salvación y camino para la santificación (*Heiligung*), y superación, al fin, de la condición caída del hombre. La Ley le descubre asimismo el desenlace de su historia al encaminar al hombre hacia la revelación evangélica. De este modo, se descubre la verdad de la revelación divina como la verdad eterna de una historia cuyo desenlace sólo conoce Dios; y de cuya importancia e incomplección es consciente el hombre, que se apercibe ahora de la necesidad de acometer la tarea de su plenificación histórica. Tomar cuenta, levantar acta de esta teleología escondida de la historia, es ser fiel al imperativo de la hora presente del mundo. En esta *experiencia de la hora* reside la posibilidad de cambiar el mundo y descubrir el sentido de la decisión política, asintiendo a la pretensión totalizadora de la vida humana por parte del Estado³⁷.

El significado de la historia veterotestamentaria de la salvación, ya no puede, en esta óptica, ser otro que el de mediar una revelación de la Ley en su sentido teológico bajo la forma de la ley mosaica. Revelación que corre paralela a la revelación de la Ley bajo la *ley teutónica*, orden de creación del hombre germano. Esto explica que el misterio de la presencia de Dios en la historia de las religiones y en la historia de la humanidad no sea resuelto por referencia al carácter exclusivo y definitivo de la historia de salvación bíblica, sino que ésta sea utilizada prototípicamente como larva de una revelación más plena y general. Una revelación que si ciertamente se halla presente en la revelación bíblica, también lo está en la tradición religiosa del pueblo germano.

En este contexto de comprensión, el Evangelio tiene su significación válida y libre de impugnación. El Evangelio ha abierto el camino definitivo hacia la plenitud por su carácter de garantía y confirmación providencialmente feliz de la historia humana. Pues el Evangelio impulsa a quien lo acoge a dar un sí incondicional al *Volkstum*, en la medida que el creyente descubre en él la voluntad de Dios para sí mismo y para su pueblo. El Evangelio descubre al creyente las poten-

lege Mosaica enthüllt mittelbar auch die *lex in lege Teutonica*», n. 10. La relación de gracia y de muerte del hombre a la Ley, dependerá de la relación del hombre con el Evangelio al que la Ley remite. El Evangelio devuelve «libre» a la Ley como *lex in lege*; cf. *Ibid.*, n. 12. Cf. Gogarten también, *1st Volksgesetz...?*, 11.

³⁷ Cf. Schneider-Flume, *l. c.*, 106-7. Cada época tiene su peculiar referencia la divinidad oculta: *Ibid.*, 27-28. Basta el imperativo de la hora para legitimar la voluntad de hacer la historia, mediado en los poderes humanos. La Ley se hace

cialidades que la esfera de órdenes en los que la voluntad divina lo ha situado encierra. El Evangelio coloca la historia humana bajo una ley de gracia que ciertamente evidencia la pugna «razón-fe», que abarca toda la existencia humana. Pues el Evangelio es manifestación del amor eterno de la Divinidad al mundo que libera de las exigencias de la Ley; y hace posible en el tiempo la experiencia de la filiación divina. Pero el Evangelio no suprime la Ley, sino que la confirma, al poner en relación los órdenes creados con la voluntad divina, y al mostrarnos en Jesucristo el cumplimiento prototípico de la Ley. Tal es el significado último de la resurrección y de la contraposición entre hombre viejo y hombre nuevo³⁸. De aquí que sólo en la fidelidad al *Volkstum* (= ¡*Deutschtum!*), fidelidad, en definitiva, a la Ley, se haga realidad el señorío y soberanía de Dios sobre el mundo, y el establecimiento de su reino terreno. Jesucristo es con su Evangelio fundamento de la esperanza del cumplimiento de la Ley, cuyas posibilidades guarda la historia.

Hirsch rechaza cualquier *logos* que sea foráneo al orden de vida o al ámbito histórico de los pueblos, manifestación única válida de su condición teológicamente *legal*. No existe un *logos* supra-nacional cristiano, porque el Evangelio no garantiza ningún tipo de cosmovisión al margen del *logos* peculiar de cada pueblo. Un *logos* que opera como verdadera *nomos* o «ley natural» de los mismos³⁹. El pue-

fente de revelación mediada, pues, en la acción política. Cf. *Ibid.*, 32 ss. La proximidad de Gogarten ya sabemos que es grande; véase *Ist Volkgesetz...?*, 9-10. Pero precisa y se distancia de Hirsch al hacer de los «reinos» dos ámbitos distintos. Véase asimismo F. Gogarten, 'Etnik des Gewissens oder Ethik der Gnade', *Zwischen den Zeiten* 2 (1923) 10-29; E. Hirsch, 'Zum Problem der Ethik' (respuesta), *Ibid.*, 3 (1923) 52-7; F. Gogarten, 'Erwiderung an E. Hirsch' (contrarespuesta), *Ibid.*, 3 (1923) 57-62. La exposición de ambas posturas en Schneider-Flume, *l. c.*, 30-34. Mientras Gogarten sostiene puntos centrales de la «teología dialéctica», Hirsch interpreta los reinos como modalidades de una misma revelación.

Puede verse también *Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Besinnung. Akademische Vorlesungen zum Verständnis des deutschen Jahres 1933* (Göttingen 1934). H. Vall interpreta así a Hirsch: «(...) Hirsch insiste en el concepto decisivo de *horos*, que significa el punto en donde la voluntad eterna se encuentra con la voluntad temporal e histórica de un pueblo y que, al mismo tiempo y a través de este encuentro, califica la historia de todos los pueblos como "momento" de la presencia de Dios (...). El encuentro con Dios se efectúa, lógicamente, en la *nomos* de cada pueblo», *Iglesia e ideología nazi*, 158. Sobre esta comprensión de la «hora histórica», Hirsch elabora el concepto de «responsabilidad» individual y colectiva o «popular». Cf. *Ibid.*, 158-9. Asimismo Schneider-Flume, *l. c.*, 34-35.

³⁸ Cf. *Die Bekenntnisse*, 3, 12, nn. 3-4.

³⁹ Véase precedente nota 16. De este modo: «La *nomos* y el *logos* constituyen la "frontera" biológica (*die Grenze*) que en ningún caso puede ser franqueada, porque corresponde al orden establecido por Dios en el pueblo y en la historia».

blo es la única ley determinante de la opción política del individuo, ya que el pueblo es el que estructura de forma lógica, (una lógica sólo comprensible desde sí misma), la realidad para el individuo. Por lo cual corresponde también al pueblo señalar la misión y el destino que al individuo le está reservado por la Providencia ⁴⁰.

La influencia del pensamiento neo-fichteano es decisiva en la obra de Enmanuel Hirsch, como también en la de Stapel. Su comprensión del amor a la patria (*Vaterlandsliebe*) como condicionamiento y vinculación incondicional al Estado, voluntad de poder al servicio de la voluntad histórica del pueblo ⁴¹, no se puede entender al margen de la concepción fichteana del individuo como *personalidad* (*Persönlichkeit*) y de su misma comprensión del Estado ⁴². Este concepto del individuo y del Estado como *personalidad*, pues también al Estado se atribuye este contenido conceptual, llega a su elaboración a partir del voluntarismo de la conciencia y del sentimiento místico-irracional y providencialista de la historia, deudor del pensamiento de Fichte.

H. Vall, *l. c.*, 157-58. Cf. además *Die Bekenntnisse*, *Ibid.*, nn. 11-15; 16-20, donde se concluye «Echte Weltanschauung heisst hier der Logos, echte Lebensordnung der Nomos eines Volkes oder Geschichtskreises (...). Es gibt nur eine christliche Einwirkung, ein christliches Mitweben an dem Logos und Nomos der irdischen Schicksalsgemeinschaften».

⁴⁰ Una correcta exposición del concepto de «pueblo», véase en G. Schneider-Flume, *l. c.*, 58-67. «Das Volk ist für Hirsch die das Individuum umfängende und tragende Gemeinschaft, die dem einzelnen "bestimmendes Gesetz" ist (...) Das Volk ist also für Hirsch der den einzelnen nach seinem (sc, des Volkes) Gesetz und seiner Art bestimmende Organismus, der mit seinem Leben über die Generationen hinwegreicht und den einzelnen so hineinnimmt in die Gemeinschaft und das "grosse Leben" des Volkes. Deshalb gebe die Bindung an ein Volk, die Vaterlandsliebe, dem "irdischen Wirken" erst einen "lebendigen Sinn"», 59-60.

⁴¹ La influencia de Fichte es decisiva en Hirsch; cf. Schneider-Flume, *l. c.*, 64-66; H. Lübke, *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zur ihren Geschichte* (Basel-Stuttgart 1963) 196-207 y el artículo 'Neufichteanismus', *RGG*, 3 ed., IV 1410 ss. Confróntese el paralelismo con W. Stapel, *Volsbürgerliche Erziehung* (Hamburg 1920, 2 ed.). El Estado es concebido por Hirsch como poder; cf. *Deutschlands Schicksal. Staat, Volk und Menschheit im Lichte einer ethischen Geschichtsansicht* (Göttingen 1922, 2 ed.), 64. Y como tal, y en cuanto encarnación de la voluntad colectiva del pueblo, el Estado es «Garant der Freiheit und des Lebens des Volkes», Schneider-Flume, *Ibid.*, 61.

⁴² El concepto de «personalidad», bajo la influencia de Fichte y como incorporación del decisionismo histórico divino y de la ética de la conciencia, es la base, como quiere H. Geber, para comprender la moralización y reducción histórica del «reino de Dios»; cf. H. Geber, *Die Idee des Staates*, 47; también la exposición tematizada en Schneider-Flume, *l. c.*, 97 ss. Sobre la dimensión «irracional» de este concepto, cf. *Ibid.*, 100. El Estado es justamente la encarnación de este concepto. Cf. *Deutschlands Sicksal*, 66-68, entre otros lugares. Schneider-Flume dice a este respecto: «Mit der Betonung der Macht bzw. des "zielbewussten" Willens des Staates ist die Unterordnung des Rechtes unter den Recht setzenden Staat festgestellt (...) Des Staat sei etwas "über und vor der Rechtsordnung", "ein Höheres und Anderes"», *l. c.*, 70.

Fichte, en efecto, opera con un concepto de personalidad de fuertes connotaciones irracionales, en franca oposición con Hegel, quien entiende el despliegue del Espíritu en la historia de manera objetiva y racional. Fichte, por el contrario, entiende el «reino de la conciencia» —definido por él como esfera de la moralidad— como lugar de la *decisión personal* que impone el sentido a la historia, desde la libertad en que es tomada la decisión ⁴³.

El derecho, cuya consistencia y doctrina resulta inseparable de cuanto decimos, es fruto de la voluntad de poder del Estado, personalidad legítima y encarnación de la voluntad de poder del pueblo, según los planteamientos fichteanos. En esta voluntad popular de poder el único criterio para determinar el contenido de la *nomos* o *ley popular* (*Volksnomos*). El Estado viene a ser de este modo el único fundamento del derecho, a la vez que éste, en cuanto expresión de la voluntad normativa del pueblo, sale garante de la decisión «personal» del Estado como colectividad. Las reflexiones filosóficas de Fichte no bastan, sin embargo, para determinar el pensamiento de Hirsch. Sin la teología de la Ley y la reducción al terreno ético de la doctrina teológica de los reinos, la opción del individuo por el Estado caracteraría de suelo teológico y la perspectiva hermenéutica habría dejado de ser ético-teísta en el teólogo luterano ⁴⁴.

Hay que decir también que, ciertamente, Enmanuel Hirsch no excluye la sociedad y concordia supranacional de los pueblos. Pero no la entiende al margen de su imperialismo voluntarista divino. No puede concebirla al margen del liderazgo —en posición paralela a Wilhelm Stapel— ⁴⁵ de un pueblo. Liderazgo que Hirsch como Stapel legitiman de manera decisionista y en virtud de un providencialismo

43 «Der Staat dürfe das Heiligtum des Gewissens und die Möglichkeit eines Handelns nach eigener Einsicht und Entscheidung nicht antastet», *Ibid.*, 72. Aquí radica el rechazo total de la democracia como forma del Estado; cf. además 73-74. Schneider-Flume lo dice muy bien: «Hirsch Persönlichkeitsbegriff ist (...) durchaus irrational, da Sittlichkeit und Irrationalismus bei ihm nahe zusammenliegen. Hirschs Persönlichkeit ist unkontrollierbar, sie erhält ihre Kräfte aus dem geheimnisvollen Reich des Gewissens und hat dann "Freiheit zur Sachlichkeit"», *Ibid.*, 100.

44 Cf. las diferencias sobre este punto entre el planteamiento de Hirsch y el de Gogarten, en Schneider-Flume, *Ibid.*, 70-73. Cf. asimismo la interpretación del Estado en P. Althaus según la exposición de G. Hillerdal, *Gehorsam gegen Gott und Menschen*, 148 ss.

45 Stapel da cuenta de las razones del liderazgo del pueblo alemán como imperativo para la armonía de las naciones; cf. *Der Christlichen Staatsmann*, 269. Y en congruencia con esta convicción de superioridad para el liderazgo, basado en la idiosincrasia de la nación germana (y en particular oposición a la francesa

histórico irracionalista⁴⁶. Tampoco el tono *vitalista* de sus escritos queda difuminado en su lectura. Para Hirsch la filosofía de la vida (*Lebensphilosophie*) se halla a la base del mismo concepto de pueblo que el elabora. Como Wolfgang Tilgner ha indicado, dicho concepto depende del pensamiento teológico-popular que atraviesa la historia moderna del pueblo y pensamiento alemanes desde Herder y Jacobi al movimiento de los *Cristianos Alemanes*⁴⁷.

Enmanuel Hirsch concibe la idea de la realización terrena del reino en contraposición total a las tradiciones latina y anglosajona. Su luteranismo se evidencia así en la teologización de la decisión política, que no es lícito abandonar a la razón. Si Dios ha de ser señor del mundo y ejercer sobre él su soberanía, el mundo, mundo de la conciencia, sólo cobra sentido como mundo de Dios si la conciencia es sancionada como criterio epistemológico por Dios mismo. Hirsch se esfuerza de este modo en superar la doctrina de la doble moral, y la teoría vinculada a ella de la autonomía de la cultura. Cultura y progreso se inscriben, en el contexto de una realización histórica del reino, en la perspectiva de la Ley, como elementos que la integran⁴⁸.

Digamos, pues, que el objetivo de Hirsch es acabar con la separación entre el Dios creador y el Dios salvador, suprimir el dualismo que parece darse en la conceptualización de Dios dentro del luteranismo, y que, sin duda, es deudor del Reformador⁴⁹. Hirsch entiende la revelación en Jesucristo como el desvelamiento del misterio de la historia. Pues en dicha revelación Dios ha descubierto la meta del

y a su expansión imperialista), Stapel llega a afirmaciones tan paranoides como la siguiente: «Wir sind Deutsche, gleichviel ob Minderheit oder Mehrheit, und als Deutsche sind wir die Ersten. Wenn in ganz Polen nur zwei Deutsche wohnen würden, so wären sie mehr als die Millionen Polen; den sie sind eben Deutsche. Der Rang wird nicht durch Zahl und Menge, sondern durch die Qualität des Seins, andersn ausgedrückt: durch die Geschichte bestimmt», *Ibid.*, 255.

46 Schneider-Flume, *l. c.*, 70-71, 73-74. He aquí el siguiente texto de Hirsch sobre la determinación providencial del Estado alemán por Dios: «(...) dass das deutsche Volk durch seine ganze Geschichte hindurch kräftig dastehende und alle seine innere Möglichkeiten auswirke, dass es das werde in der Menschheitsgeschichte, wozu Gott es bestimmt hat das ist die Aufgabe des deutschen Staates», *Deutschlands Schicksal*, 83.

47 Cf. W. Tilgner, *Volksnomostheologie und Schöpfungsglaube. Ein Beitrag zur Geschichte des Kirchenkampfes*. (Arbeiten zur Geschichte des Kirchenkampfes, 16) (Göttingen 1968) 136-57. A este respecto dice Schneider-Flume: «(...) Da im Verhältnis von Idee und Leben nach Hirsch das Leben immer das Beherrschende ist, muss notwendigerweise die Staatspersönlichkeit vorrangig vom Volk bestimmt sein», *l. c.*, 69.

48 Cf. G. Schneider-Flume, *Ibid.*, 93-95 (fija las diferencias con Troeltsch).

49 No otro es el que se desprende de la lectura del 'De servo arbitrio', WA 18, 600-787. Véase W. von Loewenich, *Luthers theologia crucis*, 26-52.

impulso creador del mundo. Hirsch rechaza por este motivo el pensamiento europeo sobre el Estado como secularización de la idea del reino. Para él no cabe una tal secularización, sino todo lo contrario, postula la consideración sagrada de la realidad y verdad del mundo y de su historia. Con ello, al inscribirse en la tradición decisionista del Estado, Hirsch abre camino a la sacralización del Estado nazi ⁵⁰.

Por todo lo cual, a pesar de la moralización a la que Hirsch somete la lógica política, el teólogo luterano se encuentra muy cerca de la legitimación «en conciencia» del arbitristo totalitario ejercicio por el Estado fascista ⁵¹. Frente a la secularización típica del *Kulturprotestantismus*, y frente a la teología dialéctica, Enmanuel Hirsch apuesta por una ética de la conciencia (*Ethik des Gewissens*) teológicamente sancionada, a la que, como acertadamente dice Schneider-Flume, tanto Martín Lutero primero, Kant y Fichte después, y Kierkegaard y el historicismo al fin, se saben obligados. Una ética que se mueve entre los extremos representados por los postulados siguientes: *libertad para la objetividad*, primero; y *obediencia al imperativo de lo eterno*, como realización de la libertad fundamento de lo objetivo. No cabe otra decisión por lo «bueno» que la decisión por lo eterno que se manifiesta en la opción política del Estado ⁵².

Interiorizada la decisión política en la conciencia; sometida la acción política a la opción de la conciencia por el Estado, el reino de Dios se torna palpable y se hace presente allí donde el hombre creyente asume históricamente la acción política desde su fe. Una fe que deviene confirmación del imperativo de la conciencia. Ahora bien, esto sólo es posible cuando la concepción del devenir histórico descansa sobre un horizonte hermenéutico de connotaciones ético-teístas, según hemos dicho ya.

d) *La unidad entre la ley de Dios (Gottesgesetz) y la ley del pueblo (Volksgesetz).*

Al igual que en W. Elert y en P. Althaus, la contraposición entre Ley y Evangelio determina la interpretación que Hirsch confecciona

⁵⁰ Cf. G. Schneider-Flume, *l. c.*, 94-95.

⁵¹ *Ibid.*, 24-25; 31, donde dice: «Hirsch verfallt der "Vergöttlichung irdischer Mächte", indem er der sittlichen Entscheidung Bedeutung in Bezug auf das Ewige beimesse».

⁵² Schneider-Flume, *Ibid.*, 97. Véase Ernst Wolf, 'Zur Selbstkritik des Luthertums', *Peregrinatio*, II, 87-88.

del reino de este mundo, reino de la moralidad y ámbito de la ley y de su imperativo. Pero, mientras en Hirsch el reino de este mundo queda sometido al señorío de Dios a través de la decisión de la conciencia en su opción política por el Estado; en W. Elert y en P. Althaus, del mismo modo que en F. Gogarten, el concepto de Ley escapa al decisionismo, del alguna forma irracional y voluntarista, presente en el pensamiento de Hirsch. W. Elert, Althaus y Gogarten oponen, por su parte, al concepto de Evangelio, un concepto de Ley en cierto modo marcado por el signo de la racionalidad, como dice Gunar Hillerdal⁵³. Se distancian así de Hirsch, si bien permanecen dentro de su perspectiva teológico-política.

Paul Althaus afirma en su obra *Die christliche Wahrheit (La verdad cristiana)*, posterior a los años treinta, años en que el teólogo escribe sus más significativos textos de teología política⁵⁴, que el Evangelio no pretende en primer lugar establecer o fundar una relación entre Dios y el Hombre, sino restaurar la relación ya existente⁵⁵. Esta relación real ya antes del Evangelio la concreta Althaus en su teoría teológica sobre una *Ur-offenbarung* o revelación primigenia, distinta de la revelación de Dios por Jesucristo⁵⁶. La condición de esta revelación es, según Althaus, «natural», «humana» y «pre-cristiana». Por ella puede el hombre tener acceso a Dios, a la experiencia de la Divinidad. Con lo cual, puede afirmarse que el hombre se halla de hecho bajo una cierta precomprensión de la realidad divina, que no le sitúa ante el mensaje de Jesucristo como si nada supiera de Dios. Antes bien, Dios se revela en la realidad misma del hombre. Revelación que debe entenderse en sentido y categorías de inmanencia y profanidad, que alcanzan de forma muy propia el estado profesional del hombre, y exigen de su cumplimiento fidelidad a lo revelado.

Paul Althaus, fiel, sin embargo, a Martín Lutero, quiere evitar el riesgo de una teodicea, y se apresura a poner de relieve la insuficien-

53 *Gehorsam gegen Gott und Menschen*, 303.

54 Importa citar aquí, además de las obras ya referidas: *Völker vor und nach Christus. Theologische Lehre vom Volke* (Leipzig 1937); 'Zur gegenwertigen lutherischen Staatsverständnis', *Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart* (Kirche und Welt, 3) (Genf 1935, 2 ed.); *Theologische Verantwortung* (Luthertum 1934). Anteriores a los años treinta, son: *Religiöser Sozialismus. Grundfragen der christlichen Sozialethik* (Studien des apologetischen Seminars in Wernigerode, 5) (Gütersloh 1921); *Leitsätze zur Ethik* (Erlangen 1928, 2 ed.).

55 *Die Christliche Wahrheit* (Gütersloh 1947-8) 2 vols. Cf. I 45.

56 Tal es la tesis sostenida en *Ur-Offenbarung* (Berlín 1935) por Paul Althaus.

cia de este conocimiento de Dios para determinar incluso la propia esencia del hombre. Por eso, a pesar de postular una presencia de Dios *pre-evangélica* para la historia y la conciencia del hombre en la línea atestiguada por Rom 1, 19 ss, se pronuncia por la *inseguridad* (*Unsichereheit*) como *falta de certeza* (*Ungewissheit*) en la que el hombre se mueve respecto a Dios⁵⁷. Althaus describe esta situación en términos de revelación, yuxtaponiendo a esta línea más o menos racional de su pensamiento la condición de fragilidad que la reviste, lo cual hace temer por su garantía. Se da una inseguridad constatable en la contradicción entre la dignidad del ser humano y la situación de indigencia que le embarga (*Widerspruch von Daseinswürde und Daseinsnot*). De aquí la perversión y ambigüedad de todas las religiones; que, sin embargo, testifican a favor de la «revelación primigenia». Lo cual no deja de evidenciar, por otra parte, una cierta contradicción entre partes distintas de la esencia de Dios, en el ser mismo de la Divinidad; una contradicción que sólo se resuelve en Jesucristo, como liberación de la inseguridad y de la culpa⁵⁸.

Desde la revelación de Dios en Jesucristo, los «órdenes» de la creación, en los que debe moverse el hombre por designio divino como ser histórico y condicionado al tiempo y al espacio, aparecen para Paul Althaus como lugar de la revelación de la Divinidad. Ellos forman la estructura sobre la que Dios se dió a conocer a los hombres en una *Ur-offenbarung*, en virtud de la cual han sido confirmados por Jesucristo. Es decir, en cuanto *referencia creacional* de la existencia humana. Althaus cree poder dar de este modo fundamento al imperativo ético de fidelidad a los órdenes, estableciendo el principio fundamental de una ética política. La «revelación primigenia» se concretiza para el teólogo luterano en aquella estructura que le ha sido dada al hombre como mundo creado, querida por Dios para la realización de sus designios para con el hombre. Una estructura que, sin embargo, se halla acometida por lo defectuoso de su imagen, borrosa y desfigurada por el pecado, a causa de la naturaleza caída del hombre. Con Jesucristo, Dios devuelve la dimensión más propia a esta estructura, al señalar su función de mediación de la revelación pri-

57 Cf. G. Hillerdal, *Gehorsam gegen Gott und Menschen*, 144. Véase F. Konrad, *Das Offenbarungsverständnis in der evangelischen Theologie* (München 1971).

58 *Die christliche Wahrheit*, I 121. Cf. Hillerdal, l. c., 145.

mera por la que Dios descubre al hombre su misión en la tierra, en el mundo terreno ⁵⁹.

Las coincidencias con el planteamiento de F. Gogarten son muy grandes. En efecto; al confirmar mediante el Evangelio la verdad creada del hombre como estructura de órdenes dados con el mundo creado al hombre, Althaus establece un principio seguro, según estima, de distinción entre Evangelio y Ley. Althaus pone al descubierto la dimensión hamartiológica de los órdenes y su significación «legal». Pues, son dique de contención contra el pecado, el cual no puede ser superado por ellos (¡principio de distinción entre Ley y Evangelio!); pero también es verdad que si sirven a la causa de su exterminación, esto es, de la eliminación mayor posible de los efectos del pecado, tampoco pueden ser suprimidos ni superados por el Evangelio. Todo lo contrario, el Evangelio descubre todas las potencialidades «salvíficas» que los órdenes encierran, al descubrir la intencionalidad de Dios oculta tras ellos. Si el vencimiento del pecado y su derrota definitiva es asunto del Evangelio, anuncio del perdón llegado en Jesús; corresponde, sin embargo, a los órdenes crear y disponer aquellas condiciones propias para la aptitud de la existencia humana sobre la tierra. Los órdenes, inscritos en el horizonte de la Ley, operan un ordenamiento —son *ordinationes Dei*— de la vida cara a la recepción del Evangelio, y propician el objetivo último del mismo, que es la supresión radical del pecado ⁶⁰. Los órdenes median de este modo la revelación de la voluntad divina para el hombre; y en esa misma medida ponen de manifiesto las posibilidades que Dios ha otorgado al hombre como tarea en el mundo. Es interesante hacer notar los órdenes enumerados por Althaus, quien los extiende desde el matrimonio (*Ehe*) y la economía (*Wirtschaft*) al derecho (*Recht*), el pueblo (*Volk*) y el Estado (*Staat*). ⁶¹.

Althaus, al igual que Gogarten, ve en el Estado la superación de

⁵⁹ Cf. H. Vall, *Iglesias e ideología nazi*, 150-55. Vall resume así a Althaus: «La "revelación primigenia" no debe ser considerada como "revelación histórica", sino como estructura general que se encuentra en toda realidad y que es lógicamente anterior a toda revelación concreta de Dios en el antiguo y nuevo testamento (...) La misma existencia del hombre, la historia, el pensamiento teórico, el impulso hacia la verdad, la misma naturaleza, todo ello constituye el lugar de esta "revelación primigenia", cuya estructura dialéctica aparece en todo análisis de la realidad intra-mundana», *Ibid.*, 151.

⁶⁰ *Theologie der Ordnungen*, 13. Desde este punto de vista, los órdenes son el fundamento de la ética; G. Hillerdal, *l. c.*, 145-7.

⁶¹ *Ibid.*, 145-6.

esta condición contradictoria de la existencia humana, llamada a adherirse al Evangelio y a abandonar el camino de la Ley, pero que el Evangelio vuelve de nuevo hacia la Ley. Si los órdenes no se deben a sí mismos, porque se hallan unos en función de otros, corresponde al Estado articular la fidelidad a sus exigencias, concretizando así el cumplimiento de la Ley por parte del individuo. Un cumplimiento al que el cristiano se verá impelido en nombre del Evangelio. La autoridad que para esta articulación de fidelidades exhibe el Estado, no es una autoridad que descansa sobre sí misma, sino sobre el derecho emanado del pueblo, y, a su vez, sancionado por el Estado como institución divina. El Estado es para Althaus una verdadera *Rechtsgemeinschaft* o comunidad de derecho⁶², que se esfuerza por dar «coherencia racional» a su discurso teológico, y que de este modo se distancia de Enmanuel Hirsch, decisionista declarado. Althaus es más fiel a Martín Lutero que Hirsch, sin duda alguna. Hirsch es, sin embargo, más fiel a los elementos ideológicos —y, por tanto, menos teológicos— del Reformador.

En cuanto institución divina, el Estado es para Paul Althaus una estructura existencial de la vida humana no exenta de cierto peso óntico. La teología dialéctica lo supo ver muy bien⁶³, que echó siempre en cara al luteranismo político su empeño por retornar a la teología natural. En el Estado se descubren las contradicciones inherentes a la situación conflictiva en la que se desenvuelve la existencia humana ante el rostro de Dios. Pues el Estado es la garantía de la dimensión comunitaria y social del hombre, que es algo más que una mera connotación que es preciso tener en cuenta. No se puede dar categoría ontológica al Estado, sin ceder antes al camino ontológico del conocimiento de Dios. Y el hecho de atribuir al Estado una función de dimensión social perfecta puede hacer naufragar la doctrina histórico-providencialista del Estado, que es la doctrina

62 «Der Staat ist Rechtsgemeinschaft, ausgerüstet mit der Macht, ihre Ordnung bei allen Gliedern durchzusetzen und nach aussen hin zu schützen», Althaus en *Grundriss der Ethik* (Erlangen 1931; Gütersloh 1953) 134, según cita de Hillerdal, l. c., 148. Véase además *Kirchen, Volk und Staat* (Berlín 1937), donde Althaus elabora esta misma idea del Estado en función de su posición teológica.

63 K. Barth no pudo admitir nunca este horizonte, ni siquiera con vista a una posición de mediación como la de Emil Brunner. Véase 'Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth' (1934) y 'Nein! Antwort an Emil Brunner' (1934), ambos en «*Dialektische Theologie*» in *Schneidung*, 169-259.

sostenida por la Reforma, ¿No tiene el Estado una función eminentemente hamartiológica? ⁶⁴.

Althaus, en la medida que ve en el Estado una estructura existencial de lo humano, es preciso reconocer que se mueve en un horizonte metafísico, racional en última instancia. No han faltado, en verdad, dentro de la tradición teológica luterana, debates y confrontaciones en torno al problema de una teología y derecho naturales en el pensamiento de Martín Lutero; en torno a una interpretación de la doctrina de los reinos desde una perspectiva racional, próxima a la consideración metafísica del Estado y de los órdenes. Aquí es preciso decir que esta consideración del Estado por parte de Paul Althaus es la consecuencia lógica de su teoría teológica de una «revelación primigenia» como revelación de Dios por la naturaleza y la conciencia del hombre, lugar de captación de esa *Ur-offenbarung*.

Pero ya es tiempo de que nos refiramos a Friedrich Gogarten. También él entiende la autoridad del Estado y la razón de su existencia institucional como sancionada por Dios y confirmada por la revelación evangélica en función del pecado. Marginando toda consideración ilustrada del Estado, toda teoría filosófica sobre el mismo —teoría del *Vertragsstaat* o del Estado como resultante del contrato social— ⁶⁵, Gogarten aprecia en el Estado la única posibilidad real de superación de las contradicciones humanas detectadas en la sociedad. Teológicamente hablando, estas contradicciones son para Gogarten

64 Así se desprende del siguiente texto de Althaus, representativo de su posición: «Wir kennen die Ordnungen nur in einer Welt der Sünde und des Todes, notwendig nur in eben dieser Welt, bestimmt durch eben diese Welt», *Theologie der Ordnungen*, 19. Téngase en cuenta el texto de precedente nota 52. Y véase también la fundamentación que hace el teólogo de los órdenes, con vistas a la contención del mal y de los efectos del pecado en el mismo lugar que acabamos de citar, 20-39. Así afirma: «Schöpfung und Sünde sind grundsätzlich streng zu unterscheiden, aber in der Wirklichkeit der Ordnungen unserer Geschichte ebenso wie in der Wirklichkeit des geschichtlichen Menschen konkret sowohl für das Deutschen wie für das Handeln unscheidbar», *Ibid.*, 26-7 (punto B). Althaus se remite, dándolo por supuesto, respecto a su punto de partida, al trabajo de E. Hirsch, *Schöpfung und Sünde in der natürlich-geschichtlichen Wirklichkeit des einzelnen Menschen* (Tübingen 1931).

65 Gogarten se sitúa en la misma línea de rechazo del Estado emanado del contrato social que Hirsch y Stapel. Esta teoría del *Vertragsstaat*, más allá de la orientación yusnaturalista de Tomás de Aquino, típica del catolicismo medieval, está representada por Thomas Hobbes, en particular. Apoyándose en la naturaleza «malvada» del hombre, propugna la fundamentación del Estado sobre el cambio de la realidad natural del hombre o «estado natural» por el *status civilis*. J. J. Rousseau llega, desde una visión utópico-optimista del natural humano, a una elaboración teórica de la constitución del Estado, que tiene por base el «contrato social». Véase a este propósito *Staat, Staatslexikon*, 7 (Freiburg 1962, 6 ed.)

el resultado de la presencia del pecado. Para él, la autoridad del Estado tiene la misión de limitar el egoísmo y dar fundamento al derecho, instrumento de toda autoridad coercitiva que quiera hacer valer un Estado imperativo. Por esto mismo, Gogartien estima que sólo la fe está capacitada para una verdadera percepción de la realidad íntima del Estado o de su naturaleza y misión. Una vez más nos topamos de bruces con la razón teológica del Estado como institución ⁶⁶.

Pero mientras Althaus se mueve más en un horizonte teológico de tipo fundamentalista —horizonte de la revelación—, Gogarten, sin abandonarlo, se mueve asimismo en las coordenadas de un esquema *ético-antropológico*. Gogarten hace depender su teoría teológica sobre el Estado que fundamenta una «ética política» del imperativo categórico— *Du solls!* —¡Tú debes!—, que sanciona la moralidad de la conducta en cuanto acatamiento a los órdenes divinos ⁶⁷. Esto por una parte, porque, de otra, Gogarten hace depender su teoría teológica de aquella constatación epistemológica previa al imperativo moral, y que consiste en el «auto-conocimiento» o «conocimiento de sí mismo» (*Selbsterkenntnis*) por parte del hombre como ser caído en la contradicción de sí mismo por el pecado, y, por esta razón, sometido a la fidelidad a los órdenes. Estos aparecen, igual que en el pensamiento de Althaus, como el remedio estructural dado al hombre para resolver sus contradicciones como ser personal y comunitario o social ⁶⁸. Un remedio que si bien es verdad que no resuelve en radicalidad la enajenación que el hombre padece en el pecado, sí la limita. Gogarten sostiene además que le es posible al hombre alcanzar desde la razón este estado suyo como ser en contradicción y remitido a los órdenes, cuya autonomía está marcada por el signo de su racionalidad ⁶⁹. La

528-31. Esta teoría es característica sobre todo de la tradición anglosajona; cf. *Estado, Marxismo y Democracia* (Política 3) 27. Estos autores luteranos creen de este modo seguir fieles a la doctrina teológica del Estado elaborada por el Reformador. Cf. precedente nota 21.

⁶⁶ Cf. *Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung* (Jena 1932) 58-59 y 109-10.

⁶⁷ *Ibid.*, 112-13. Cf. *Ist Volksgesetz Gottesgesetz?*, 12-13 ss.

⁶⁸ Cf. 'Offenbarung und Geschichte', *Deutsche Theologie* 2 (1935) 128-30. Un «autoconocimiento» que va vinculado al re-conocimiento de la Ley en la experiencia de la historicidad humana. Véase también 'Die Lehre von den zwei Reichen und das «natürlich Gesetz»', *Ibid.*, 330-33 y 336 (en qué sentido puede así hablarse de una «revelación natural»).

También 'Die Offenbarung' y 'Offenbarung und Zeit', ambos escritos en *Von Glaube und Offenbarung* (Jena 1923) 1-9 y 20-40 respectivamente.

⁶⁹ Pues la experiencia de la Ley acontece bajo su realidad política como experiencia inmediata; siendo éste un ámbito de racionalidad. Dice Gogarten:

proximidad al planteamiento de Althaus es visible. Con todo, Gogarten sostiene que la certeza de que los órdenes nos ofrezcan la verdad de la existencia humana como voluntad divina sólo es alcanzable por la fe en Cristo. El Evangelio nos remite a la verdad creada del hombre en virtud de la confirmación por Jesucristo del primer mandamiento ⁷⁰. Una confirmación del «mundo creado» por parte del Evangelio, que Gogarten considera expresión definitiva del señorío absoluto de Dios y de la Ley, o de Dios mediante el imperativo de la Ley ⁷¹.

Nos hallamos, pues, ante una concepción del Estado que bien pudiéramos apellidar *ratione peccati*, y que constatamos bien presente en Althaus y en Gogarten. Una concepción o teoría teológica deudora de una teología de la historia típicamente luterana, y que alcanza —tal y como veremos poco más adelante— en Wilhelm Stapel su expresión más acabada. Nos referimos a la ya mencionada concepción apocalíptico-escatológica de la historia. Sobre esta teología de la historia levanta Lutero su doctrina sobre el Estado ⁷². Pero ni Gogarten ni Althaus se dejan vencer de forma total por la teología de la historia del Reformador. Antes bien, ambos teólogos aventuran una utilización de la doctrina de los dos reinos que, sin abandonar el horizonte del Reformador, permita una consideración de las realidades terrenas —muy en particular de la esfera de lo político— en diálogo con las corrientes culturales del momento y con el nacionalsocialismo, a cuyos presupuestos ideológicos nos referimos siempre como telón de fondo. Otro tanto pretende Enmanuel Hirsch, si bien, como ya sabemos, distanciándose de las posturas «racionalistas» de Althaus y de Gogarten.

Uno y otro, salvadas diferencias, postulan, fectivamente, una base teológica para el Estado. Su luteranidad está fuera de toda duda en

«Das Gesetz in *usus politicus* ist eine Angelegenheit der Vernunft. Und so wenig es eine "christliche" Vernunft gibt, so wenig gibt es ein "christliches" Gesetz im *usus politicus*», *Ist Volksgesetz...?*, 24. Gogarten se remite a WA 11, 280; mostrándose en desacuerdo con Doerne sobre el postulado de un uso «cristiano» necesario de la Ley. Cf. M. Doerne, 'Die Kirche und der *usus politicus legis*', *Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung* 48 (1933). Véase asimismo de Gogarten, 'Die Lehre von den zwei Reichen', *l. c.*, 334-5.

⁷⁰ *Ist Volksgesetz...?*, 20-22; 'Die Lehre von den zwei Reichen', *l. c.*, 337. Cf. precedente nota 18.

⁷¹ Remitimos de nuevo al estudio de Tilgner, en las páginas dedicadas a E. Hirsch, *Volksnomostheologie und Schöpfungsglaube*, 136-57; donde se pone de relieve el contenido «popular» de este señorío de la Ley y su entramado ideológico tradicional.

⁷² Cf. J. Moltmann, 'Fe y política', *Diálogo Ecuménico* 33 (1974) 8 ss.

el planteamiento. Sin embargo, no puede perderse de vista que ambos teólogos luteranos, en la medida que apoyan su tratamiento teológico del Estado en la distinción Ley y Evangelio, utilizan éste último como sanción cristiana, y por lo mismo religiosa, al servicio de una concepción bastantes racional de la ley política. Observación de G. Hillerdal que nos parece exacta⁷³. La distinción entre Ley y Evangelio es puesta al servicio de la autonomía de la ley política; correspondiéndole al Estado la tarea de hacer de esta ley política un ejercicio de racionalidad, conforme a un concepto de la sociedad acorde con la comprensión del Estado como «comunidad de derecho». Nos vemos ante una esfera autónoma, con estructuras propias, bien distintas de las del Evangelio, pero sancionada *crístológicamente* por el Evangelio como tal esfera de autonomía racional. Sólo mediante esta sanción cristológica puede hablarse de la Ley como categoría teológica, contenida en la ley política, pero también distinta de ella; es decir, sólo a partir de esta consideración cristológica de la *lex civilis*, puede hablarse de una presencia de la Ley en ella⁷⁴.

La distinción, pues, entre Ley y Evangelio incide sobre la teoría teológica de los reinos, haciendo de ella una verdadera teología fundamental. La teoría de los reinos se convierte bajo la consideración de la distinción entre Ley y Evangelio en la hermenéutica teológica precisa para una ética política. Más adelante tendremos ocasión de un tratamiento del tema más explícito. Sabemos ya que el criterio de moralidad queda fijado en la fidelidad a la dinámica interna de la acción política. Esta, según Althaus, tiene la misión de hacer de este mundo, que es un reino político (*politisches Reich*), una parábola o trasunto (*Gleichnis*) del reino de Dios. Punto de vista con el que se muestra totalmente de acuerdo W. Stapel⁷⁵. No lejos de esta posición

⁷³ *Gehorsam gegen Gott und Menschen*, 303-4 ss. Véase además W. Krötke, *Das Problem 'Gesetz und Evangelium' bei W. Elert und P. Althaus* (Theologische Studien, 83) (Zürich 1965).

⁷⁴ Cf. F. Gogarten, 'Die Lehre von den zwei Reichen', *l. c.*, 330-31. 334-35. También *Ist Volksgesetz...?*, 24. No se olvide el postulado de Hirsch sobre la presencia de la Ley en la *lex teutonica*; cf. precedente nota 36.

⁷⁵ Cf. *Der christliche Staatsmann*, 159, lugar donde podemos leer: «Gott und König, Himmel und Staat hängen für das religiöse Gefühl eng zusammen, mag man den König als von Gott eingesetzt und den Staat als den irdischen Teil des Himmels oder mag man den König als den Widerpart Gottes und den Staat als die Gemeinschaft der von Gott Abgefallenen denken». Cf. asimismo P. Althaus, *Luther und die politische Welt*, 18 ss.

—y tal vez sorpresivamente coincidente con ella— se situará el último Barth ⁷⁶.

Parece claro que lo que acabamos de decir no sería posible sin una cierta reducción de la Ley a la *lex civilis*. Sin que de hecho se produzca una cierta identificación entre el *usus theologicus* y el *usus politicus legis* ⁷⁷. El porqué de este cierto reduccionismo político de la Ley, nos parece encontrarlo en la vinculación que, tanto Althaus como Gogarten, hacen de la Ley como Palabra de Dios al entorno histórico en el que es percibida como tal palabra divina desde la fe ⁷⁸. En paralelismo con Enmanuel Hirsch, Gogarten habla del «mandamiento de la hora». Es claro que el Evangelio no puede exigir un tipo único de «ley popular» o de cosmovisión cultural, porque tampoco puede seguirse de él un tipo único de imperativo ético válido para todas las étnias y culturas. Este imperativo tiene que buscarse mejor en la idiosincrasia de cada comunidad nacional. La ley de Dios se manifiesta de este modo en el *ethos* de cada pueblo, al que ninguno de sus miembros le es lícito sustraerse, como tampoco de sus exigencias históricas ⁷⁹.

De este modo se llega a la identificación de Ley de Dios (*Gottesgesetz*) y «ley popular» (*Volksgesetz*). No ciertamente hasta tal grado como si ambas fueran sin más permutables, sino en cuanto que la Ley de Dios carece de concreción alguna al margen de su encarnación histórica en las Leyes de los pueblos. Justamente este tratamiento histórico de la Ley de Dios es el que lleva a Gogarten a ver

⁷⁶ No deja de ser interesante que el más brillante opositor intelectual creyente que se opusiera al luteranismo político, Karl Barth, hable en su escrito de madurez, y pasado el tiempo del nacionalsocialismo, de una configuración de la sociedad como «*Gleichnis*» o parábola del cielo. Así en *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (Theologische Studien, 104 N.F.) (1946; Zürich 1970) 49-82.

⁷⁷ Posteriormente Althaus ha tratado el tema en *Die Theologie Martin Luthers* (Gütersloh 1962) 218-38. Althaus se mantiene en la misma línea de *Gebot und Gesetz* (1952).

⁷⁸ Véase *Die christliche Wahrheit*, 31; *Luther und die politische Welt*, 11-13 ss. Cf. la exposición *ad hoc* de H. Vall, *Iglesias e ideología nazi*, 153-54. Véase también la posición de Gogarten al respecto: *Einheit von Evangelium und Volkstum?*, 25 ss.

⁷⁹ «(...) wenn wir das reformatorische Erbe wahren wollen, müssen wir diese Aufgabe auf uns nehmen, die die geschichtliche Stunde uns auferlegt. Nämlich an der Erkenntnis und Begründung des Gesetzes zu arbeiten, das dem gegenwärtigen Geschlecht durch die national-sozialistische Bewegung in Staat und Volk wieder konkret begegne, und das sich dadurch als ein wirkliches und echtes Gesetz bezeugt, dass es nicht selbst gewählt ist, sondern der real-politische Anspruch des geschichtlichen Schicksals ist», *Einheit von Evangelium und Volkstum?*, 21. Ver también *Ist Volksgesetz...?*, 9.

en el pueblo una *unidad bio-política*, lugar legítimo de la historicación de la ley de Dios. El pueblo deviene de este modo en verdadero lugar teológico. La diferencia con el tratamiento que algunos sectores de la teología política actual han hecho de esta categoría como lugar teológico pasa por una conceptualización de clase como su determinación más reciente⁸⁰. Gogarten por su parte, añadirá que no en vano han delimitado los Reformadores el ámbito de la fe y de la revelación cristiana; y que gracias a esta delimitación, que ha confirmado el reino del mundo como reino de Dios, han hecho posible la autonomía de una ética política, en la que no caben injerencias de las iglesias, porque como esfera autónoma goza de su propia ley y racionalidad⁸¹.

Gogarten es consciente del riesgo de politización que puede correr su reflexión⁸². Sin embargo, el teólogo luterano se ha propuesto como objetivo desprivatizar la fe y conceder al mundo su más legítima secularidad, otorgando a la historia humana cuanto de divino le corresponde. Mundo e historia son lugares en los que Dios ejerce su señorío y soberanía mediante la Ley⁸³. Esta Ley de Dios sólo se percibe como tal en el ámbito bio-político que es el pueblo, que impone su moralidad propia y una exigencia distinta en cada momento histórico.

Difícilmente podría entenderse como es debido a Gogarten si no es atendiendo a su concepción de revelación. Para este teólogo luterano no cabe otro concepto de revelación divina como cauce de la misma. Esto, por una parte; porque aún es preciso atender a sus presupuestos antropológicos, si es que hemos de fijar de qué modo conceptualiza él el hecho de la revelación. Tenemos necesidad —dice el propio teólogo— de interpretar la Sagrada Escritura no sólo desde los nuevos presupuestos filosóficos, sino desde los actuales condicionamientos históricos⁸⁴. Y nos vemos obligados asimismo a alcanzar una solución

80 ¡No debería perderse de vista esta perspectiva a la hora de acercarse a las mediaciones mesiánicas de los humanismos de nuestro tiempo! En este sentido la «teología de la revolución», entre otras corrientes de la teología política actual caen de lleno en este horizonte. Cf. la evolución histórica de las progresivas mediaciones del sujeto mesiánico en Karl Mannheim, *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento* (Madrid 1966) 116-23.

81 Cf. *Einheit von Evangelium und Volkstum?*, 11 y 25.

82 *Ibid.*, 12.

83 *Ibid.*, 12-14.

84 Así en 'Offenbarung als Geschichte', l. c., 116, 121, 126-27. También *Ist Volksgesetz...?*, 8-9. Hacia estas tesis como inadmisibles apuntan las impugnaciones de O. Wolff, M. Doerne, H. Vogel y H. Eger. Véase *Ibid.*, *passim*; y H. Eger,

para las contradicciones internas a la situación de incertidumbre humana que padecemos. Para lo cual es preciso poner en juego (¡un riesgo que ciertamente puede llevar la fe a su politización!) la opción personal por el Estado como principio unificador del sentimiento popular. Se trata aquí de una opción religiosa que habrá de realizarse en oposición a cualquier tipo de simple decisión social.

El hecho de que Gogarten arriesgue la politización de la fe en la decisión por el Estado tiene, sin embargo, su explicación en que cree haber encontrado el único camino válido para resolver las contradicciones del hombre de su tiempo. El entiende que de esta forma se opta por la única solución posible: conceder a la dinámica autónoma de la realidad política toda la fuerza probatoria de la sanción divina. Pero con ello, nuestro teólogo se inscribe en el mismo horizonte decisionista que caracteriza al pensamiento de Hirsch. Reconociendo en los órdenes larvas de la Divinidad, Gogarten acaba sancionando el Estado con institucionalización de la voluntad de la *polis*, incapaz por sí misma, al margen de la institución, de acometer el caos creciente del mundo. Un caos que llega a la *polis* por la oposición «yo-tú», fuente del egoísmo y de la injusticia existentes. El Estado, voluntad institucional del pueblo, representa la superación de dicha oposición en la *polis*, que deviene desde el momento de la institucionalización del Estado en un «Estado comunitario» (*Gemeindestaat*)⁸⁵.

A su vez, Althaus entiende que el Estado no puede, en este sentido, tener otro soporte que el pueblo. Pueblo y Estado dicen una relación intrínseca; es el Estado el que crea y protege al pueblo como colec-

⁸⁵ 'Die ersten Ansätze zu einer politischen Theologie in der christlichen Kirche', *Deutsche Theologie* 2 (1935) 274-81; O. Wolff, 'Offenbarung und Geschichte', *Ibid.*, 317-29.

85 Cf. *Politische Ethik*, 48-57 (Die Macht der Nichtigkeit), fundamentación de hecho social sobre la «maldad» humana y presupuestos hamartiológicos en la relación *inter-humana* de la *polis*. He aquí el texto siguiente: «Die Polis oder der Staat ist diejenige Ordnung, mit der sich der Mensch zu sichern sucht gegenüber dem Chaos und gegenüber den zerstörenden Gewalten, von denen seine Existenz in der Welt bedroht ist, und zwar gegen die Gewalten und die Zerstörung, die aus seinem eigenem Wesen entspringen», *Ibid.*, 53. Todo el epígrafe 'Die ethische Grunderkenntnis und der Staat' es fundamental para lo que aquí decimos, *Ibid.*, 57-63. Véase asimismo *Einheit von Evangelium und Volkstum?*, 26-28; 'Offenbarung und Geschichte', l. c., 126-27. Así como el tratamiento de Gogarten por parte de Th. Strohm, *Theologie im Schatten politischer Romantik. Eine wissenschafts-soziologische Anfrage an die Theologie Friedrich Gogartens* (München-Mainz 1970) 85-114. La resolución de las contradicciones desde la voluntad institucional para la sociedad por parte de Dios; cf. P. Althaus, *Luther und die politische Welt*, 6-8. Gogarten y Althaus, dos niveles de un mismo horizonte hermenéutico del Reformador.

tividad organizada, presupuesto del *Volkstum*. El Estado no es sino el pueblo unificado legalmente, e institucionalizado como poder autónomo e independiente, sujeto último de responsabilidad frente a la vida y la historia⁸⁶. Al exponer el pensamiento de Lutero, Paul Althaus reconoce —en contra de otros teólogos luteranos— esta dimensión creacional del pueblo como «obra de Dios» (*Gottes-Werk*), que le ha sido dada al hombre con el mundo. Mientras utiliza esta denominación para designar al pueblo, Althaus reserva para el Estado la denominación de *orden* (*Ordnung*), al tiempo que cree poder designar al *Führer* como *Gottes-gabe* o «don de Dios». El *Führer* es entonces el regalo que Dios hace a un pueblo llamado a organizarse bajo el Estado como unidad de destino histórico⁸⁷. Intentando paliar expresiones quizá demasiado «racionalistas» para un contexto luterano, Althaus es-

86 Cf. P. Althaus, *Grundriss der Ethik*, 140. Exposición de Hillerdal, *Gehorsam gegen Gott und Menschen*, 149.

87 ¡Toda una teología del caudillaje acariciada por todas las «religiones nacionales» como sistemas de legitimación de las dictaduras! Teología compartida por todo el luteranismo político. Véase F. Gogarten, *Politische Ethik*, 58-59; W. Stapel, *Der christliche Staatsmann*, donde puede leerse: «Sobald ein Volk nicht mehr Götter hat (sei es, dass es nicht mehr an Götter glaubt oder dass es, wie die Christen, dem Gotte schlechthin dient), tritt an die Stelle der metaphysischen Mächten als Symbolum der Freiheit das Oberhaupt des Staates: der König, der Kaiser, der erwählte Führer. Wird das Oberhaupt beleidigt, so ist das ein Grund zum Kriege, dem ausweichen feige und ehrlos wäre», 218-19. Una perspectiva que apunta hacia el cuarto mandamiento siempre; *Ibid.*, 212 y F. Gogarten, 'Offenbarung und Geschichte', *l. c.*, 115-16, como ejemplos. Paul Althaus dedicó al tema un célebre escrito, *Obrigkeit und Führertum*, que venimos citando; a él remitimos de nuevo, al tiempo que recogemos el siguiente texto de *Luther und die politische Welt*, donde se apoya en el Reformador a tal propósito: «Luther bekennt sich also su einer Inspiration der grossen politischen Führer durch Gott selbst. Man beachte die Ausdrücke, die er hier gebracht: Gott "lehrt" sie, er 'gibts ihnen ins Herz', er "schafft", "treibt", "regiert" sie (...) Luther kennt verschiedene Weisen wirkender Gegenwart Gottes in den Menschen. Durch Inspiration schafft Gott sich *Werkzeuge*, durch den Heiligen Geist seine *Kinder*. So führt Luther als Beispiele für Gottes Leiten der politischen Führer nicht nur biblische Helden und Könige, sondern auch sonst antike, persische, griechische, römische an und sagt ausdrücklich: "Und nicht allein gibt Gott zuweilen solche Leute unter seinem Volk, sondern auch unter den Gottlosen und Heiden", 10-11. El texto del Reformador es de WA 51, 207. La legitimación teológica de la dictadura fascista pasa aquí por un monoteísmo traducido en monarquismo político que recoge los escritos y hojas volantes de los días del *Kirchenkampf* bajo el grito confesional y político: «*Ein Führer, Ein Volk, Ein Reich, Eine Kirche. Heil Hitler!* Cf. *Die Bekenntnisse*, 2, 81, como ejemplo. El texto, por supuesto, es de los *Deutsche Christen*, quienes afirman en él: «In Hitler ist die Zeit erfüllt für das deutsche Volk. Denn durch Hitler ist Christus, Gott der Helfer und Erlöser, unter uns mächtig geworden. Darum ist der Nationalsozialismus positiver Christentum der Tat. Hitler (der Nationalsozialismus) ist jetzt der Weg des Geistes und Willens Gottes zur Christuskirche deutscher Nation (...)», nn. 1-2. El análisis de la teología política clásica que hiciera Peterson, es aquí ley de identificación. Cf. 'El monoteísmo como problema político', *Tratados teológicos* (Madrid 1966) 149-64.

pecífica que es por esto por lo que el fundamento teológico del pueblo escapa a la razón natural. No podrán, pues, apelar a Lutero quienes no reconocen en el pueblo su condición divina. El pueblo como obra de Dios es un misterio de sus designios. Y es que el pueblo es, en definitiva, para el teólogo luterano realidad teológica, y por lo mismo contenido de fe⁸⁸.

Althaus reconoce que los límites sobre la competencia del Estado han sido objeto de una amplia discusión doctrinal en los tiempos modernos. Un tema al que Martín Lutero no es, en efecto, extraño. Más aún, en Lutero quiere ver él la exigencia de responsabilidad que el Estado tiene para con el pueblo y el *Volkstum*⁸⁹. Porque Dios actúa no sólo en la historia de la Iglesia, sino a través de la historia política de los pueblos. En atención a esta realidad histórico-salvífica del pueblo, Dios otorga su inspiración divina a los líderes que él les envía. Es el caso del *Führer*. Y no podrá establecerse una verdadera doctrina de los límites y competencias del Estado y de su jefe, al margen de sus funciones «divinas». Althaus se remite a la doctrina luterana de los *Wunderleute* o de los héroes u hombres excepcionales que Dios envía para la salvación de los pueblos, pues todos son parcela suya, como obra suya que son todos los pueblos⁹⁰. El teólogo esboza una teoría teológica sobre el *Führertum*, acorde con la doctrina sobre el Estado, presupuesto de toda posible delimitación de las competencias del mismo.

Fiel a Lutero, Althaus cree poder concluir de este modo en atención al fundamento teológico último del Estado *ratione peccati*. El Estado tendrá aquellas limitaciones que excedan el cumplimiento y ejercicio de su función, que no es otra que la derivada de ser instrumento de la voluntad de Dios que quiere la conservación del mundo en su ser, con miras al Evangelio⁹¹. Pero esto conduce, habida cuenta de la voluntad salvífica de Dios como origen de la institucionalización de la unidad del pueblo en el Estado, a la mesianización de la figura del líder político. El teólogo establece así una gradación

88 *Luther und die politische Welt*, 6-8.

89 *Ibid.*, 8.

90 Cf. WA 51, 207, citado en precedente nota 87 como confirmación ofrecida a sus tesis por el propio Althaus.

91 El siguiente texto de Althaus puede resumir cuanto sobre este punto venimos diciendo: «Das Politische ist Gottes Werkzeug und dient dazu, das geistliche Leben zu erhalten, weil Gottes die Menschen geschlechter erlösen will durch das Evangelium», *Luther und die politische Welt*, 16. Tal es la funcionalidad «salvífica» de los órdenes con miras a la predicación evangélica.

de asimilación que va del pueblo al Estado para culminar en el líder político, cabeza visible del pueblo y no sólo del Estado, y, por lo mismo, personificación de la voluntad divina sobre la que descansa la justificación divina del pueblo.

Sin duda que por fidelidad a su fe reformada, de tradición calvinista, Emil Brunner se distancia críticamente de tan arriesgada teologización de la acción política. Brunner se esfuerza por encontrar, en el contexto del nacionalismo, una vía de mediación entre el luteranismo político y la neoortodoxia barthiana y de cuño preponderantemente clavinista, marcada por la doctrina del señorío exclusivo de Cristo. Emil Brunner entiende que el Creador ha constituido en sociedad al hombre, mas no sólo como ser bruto, sino inteligente; es decir, Brunner ve en la condición de sociabilidad del hombre, la posibilidad de organizarse por sí mismo en sociedad al hombre, mas no sólo como ser bruto, sino inteligente; es decir, Brunner ve en la condición de sociabilidad del hombre, la posibilidad de organizarse por sí mismo en sociedad y en Estado. De modo que el hombre, en cuanto *zōon politikón*, dice una relación objetiva a cuanto en la revelación se percibe como órdenes de creación⁹². Entre estas órdenes se encuentra el Estado. Pero Brunner estima que no por el hecho de ser el hombre de condición sociable y capaz de organización social en Estado, debe ya deducirse de ello que es, justamente sobre esta condición social del hombre, sobre la que ha de fundarse el Estado; ni siquiera el derecho. No debería olvidarse —dice asimismo Brunner— que la esencia del Estado es ejercicio de poder coercitivo, y, por eso mismo, violencia. Pues no es mera casualidad el hecho de que el Estado sostenga y tense en sus manos las bridas de la organización social. Por el poder coercitivo, Estado y violencia dicen una relación intrínseca, en la medida que esta última es indispensable para reducir a la unidad todas las fuerzas centrifugas de las voluntades individuales.

¿Cuál es, entonces, la razón última de la verdad coercitiva del Estado? Brunner responde con Martín Lutero diciendo que es el pecado. ¡El pecado es también la respuesta de Althaus y de Gogarten! Ahora bien la diferencia de ambos planteamientos reside en que en el pensamiento de estos dos últimos teólogos, así como en todo el luteranismo político, el Estado está revestido de un peso óntico, que

92 *Das Gebot und die Ordnungen*, 430-31.

colorea de forma muy peculiar su misión providencial en la pugna contra el pecado. Personificación y árbitro de la voluntad popular, y de las colectividades naturales e históricas, el Estado parece descansar más sobre la verdad óptica del mundo creado, antes que obedecer a la voluntad divina como dique que defiende este mundo creado y caído de los efectos destructores del pecado. Para Althaus y Gogarten el Estado parece obedecer, antes que al deso providencial divino de sostener el mundo, a la naturaleza del mismo mundo creado, como aquella dimensión institucional capaz de canalizar sus propias posibilidades. Brunner, por el contrario no ve en el Estado otra cosa que un instrumento histórico-providencial al servicio de la conservación del mundo, un orden decisivo para su existencia (*Erhaltungssordnung*)⁹³.

No es que Althaus y Gogarten lo ignoren del todo. También ellos ven los órdenes en función de la conservación del mundo caído. Pero al vincular tan estrechamente los órdenes al *Volkstum* ceden a la ideologización de los mismos, fenómeno característico de todo el luteranismo político. Y fenómeno que, por lo demás, es una renuncia a los presupuestos del Reformador, para el cual no cabe ningún tipo de fundamentación racional de los órdenes. En Althaus y en Gogarten percibimos una como *segunda razón* del Estado, a cuyo servicio se pone la razón teológica del mismo. Esta segunda razón es el resultado de la perspectiva ideológica en la que se mueve el luteranismo político⁹⁴. Una perspectiva teñida de mesianismo político; y, por otra parte, peligrosamente cercana, para una tradición luterana, a la teología natural. Barth lo ve con claridad meridiana, e impugna una reflexión teológica que le pareció siempre no bíblica y sí próxima a la tradición católica tomista. Una reflexión que en el protestantismo sólo se justificaría por la herejía neoprotestante de cuño ilustrado y

93 *Ibid.* Véase la asunción ideológica de una interpretación así del Estado a partir del proceso de politización de la misma, en un antecedente tan importante como el pensamiento de R. Rothe. Cf. a este propósito G. Wünsch, *Die Staatsauffassungen von M. Luther, R. Rothe und K. Marx*, 10-16. Esta frontera ideológica es la que Brunner no rebasa.

94 En esta línea ideológica se sitúa justamente el luteranismo cuando afirma: «Die nationalsozialistische Revolution hat im deutschen Menschen eine einheitliche Haltung geprägt, die dem Glauben und dem Volkstum *in gleicher Weise gerecht wird*», *Die Bekenntnisse*, 1 (*Das Jahr 1933*) (Göttingen 1934), 23, n. 5. Subrayado nuestro. ¡No se puede servir a dos señores a partes iguales!

liberal, de nuevo pelagiana si se la juzga con los criterios de la Reforma⁹⁵.

Cierto que tanto Brunner como Althaus y Gogarten hablan de un fundamento cristológico del Estado⁹⁶. La revelación cristiana representa una confirmación desde Cristo de la voluntad originaria de Dios. Se trata de la validez evangélica del mandamiento primero (¡Dios es Dios!). Althaus y Gogarten justifican así la *Eigengesetzlichkeit* o razón autónoma de los órdenes. Brunner arriesga toda la fuerza de su argumentación en la definición del Estado en función del pecado. Se distancia de los teólogos luteranos por la pureza teológica de su argumentación, lo que le lleva a una fidelidad mayor a Lutero. Brunner, como el Reformador, ve en el Estado la fuerza antes que el derecho. Porque el Estado es para Brunner antes que nada un «resultado del pecado colectivo». La violencia del Estado está en función de este pecado, y tiene como misión la liberación de la comunidad humana de sus consecuencias, cual fue la intencionalidad auténtica de Dios al instituir los órdenes, y con ellos el Estado⁹⁷. El Estado es verdadero creador del derecho coercitivo, que da como resultado la paz social, siempre que el Estado descansa sobre la finalidad que lo justifica. Al mismo tiempo, el derecho garantiza la existencia del Estado. Lo que demuestra, en última instancia, que la capacidad del Estado para hacer el derecho es la consecuencia lógica de su justificación divina. Si el Estado se mantiene en pie, es gracias al derecho; pero, a pesar de ello, no es el derecho la esencia del Estado, sino el

95 En este contexto justamente, hay que situar la polémica de la teología política luterana con la teología dialéctica en la década de los treinta. Remitimos de nuevo a la polémica entre Brunner y Barth; cf. precedente nota 63. También al escrito de R. Karwehl, '«Politisches Messiasium». Zur Auseinandersetzung zwischen Kirche und Nationalsozialismus', «*Dialektische Theologie*» in *Scheidung*, 19-41. Comparar con Gogarten, *Einheit von Evangelium und Volkstum?*, 20-21.

96 Cf. además de E. Brunner, *Zur christologischen Begründung des Staates* (Kirchenblatt für die reformierte Schweiz 1943).

97 «Der Staat ist das Produkt der kollektiven Sünde. Das Wort Jakob Burkhards —bzw. Schlossers—, dass die (staatliche) Macht das radikal Böse sei, ist zwar nicht wahr, beleuchtet aber scharf die eine Seite der Wirklichkeit», *Das Gebot und die Ordnungen*, 432. Con esto Brunner evita la absolutización del pecado como razón exclusiva del Estado. Por lo que precisa: «In jedem wirklichen Staat —mit der Idee des Staates haben wir nichts zu tun— erkennen wir also dreierlei: ein Schöpfungsmässiges, die *Gemeinschaft*, eine auf die Sünde bezogene *Zuchtordnung*, die eine Art von Gemeinschaft erzwingt und die notwendige Basis und den harten Rahmen gesitteten Lebens schafft, und ein durch nichts zu rechtfertigendes, schlechthin faktisch, ungerechtes, machthungriges, halbdemonisches *Machtwesen*», *Ibid.* Con todo, véase en el texto cómo carga Brunner las tintas sobre la última determinación del Estado como *Machtwesen*.

poder coercitivo (*Macht-Zwang*). El Estado es siempre un poder de coerción. Brunner decanta de esta manera su pensamiento teológico sobre el Estado, distanciándose a un tiempo del positivismo jurídico y del idealismo racionalista ⁹⁸.

El teólogo reformado ve en el poder coercitivo, que él define como poder objetivo (*Dingmacht*), una coordenada indispensable de la vida humana. Sin poder —añade el teólogo— no es posible conformación alguna de la vida. Sólo el poder de coerción hace del Estado todo lo que el Estado es, incluso tratándose del Estado despótico ⁹⁹. A partir de esta reflexión central, pueden distinguirse tres elementos bien diferenciados: una primera realidad que viene dada como creación y que es la comunidad humana (*Gemeinschaft*); un orden disciplinar (*Zuchtordnung*), existente en razón del pecado y que fuerza a un determinado tipo de comunidad; y, en tercer lugar, el poder objetivo (*Machtwesen*) o esencia de la coerción que llamamos violencia (*Gewalt*). Este último factor o elemento es lo que determina el Estado como tal; y ofrece una perspectiva ambivalente ¹⁰⁰, según la finalidad a la que se subordina.

Esta ambivalencia del poder, que puede llegar a convertirse en poder satánico, sitúa críticamente a Brunner frente al luteranismo político. Porque la autoridad del Estado no la ve Brunner sostenida sobre la fuerza militar o policial, sino sostenida por el respeto que el mismo Estado inspira en el ejercicio de su justa función. Detrás de este respeto se encuentra ante todo la conciencia de su misión divina.

⁹⁸ «Das Grundwesen des Staates ist nicht das Recht, sondern die Macht. Auch der Despotentaat ist ein Staat», *Ibid.*, 433. Porque la autoridad no descansa sobre la fuerza militar ni siquiera sobre la policial, sino, según Brunner, sobre *el respeto*, detrás del que se esconde una conciencia de vinculación religiosa (*Bewusstsein heiliger Gebundenheit*) al fundamento del Estado, que es la voluntad divina, origen del poder coercitivo que es el Estado. A la esencia del Estado pertenece así un poder que es poder de coerción o *Macht-Zwang* según Brunner, que no es, desde luego, *luterano* a secas en su interpretación. Pero sí es al someter esta perspectiva del Estado, como elemento «irracional», al voluntarismo divino; *Ibid.*, 435-36.

⁹⁹ Obsérvese la contradicción en la que Brunner cae. Dice: «Die Macht ist ihm (dem Staat) von Gott gegeben, um der Ordnung, der Gemeinschaft und des Rechtes willen», *Ibid.*, 434; por lo cual define el poder como *Dingmacht* o poder objetivo. Esto es: «Insofern gehört Macht (...) zur Schöpfunggrundlage menschlicher Existenz». Sienta sobre esta concepción del poder estatal su función de servicio o diacónica (¡el factor de racionalidad!). Y, sin embargo, sostiene la función y condición de Estado para el «Estado despótico», Cf. *Ibid.*, 430-55.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 455 ss. Por eso para Brunner no es problema la presencia de la violencia en el Estado, sino el que esa violencia rebose y salte las fronteras originando la guerra. No cabe para él moralización alguna del Estado si no se mantiene la «violencia» suficiente para que el Estado subsista como tal.

Conciencia que el Estado experimenta como religación sagrada a la Divinidad (*Bewusstsein heiliger Gebundenheit*). Este transfondo numinoso de la autoridad estatal se ve confirmado por la revelación cristiana, que descubre y aclara la verdad divina del Estado como realidad institucional. Brunner interpreta Rom 13, 1 ss. como tal confirmación, dando por justa la aprobación de Lutero al texto paulino que atestigua la procedencia divina de toda autoridad humana ¹⁰¹.

Precisando aún más, Emil Brunner cree ver en el poder el factor irracional del Estado, y en el derecho el factor racional del mismo. Al derecho corresponde orientar el poder del Estado en la dirección de la justicia. Sin embargo, Brunner precisa con honestidad intelectual que, incluso así, si se atiende a la verdad teológica del Estado que él comparte con el Reformador, detrás de la misma racionalidad del derecho se halla un elemento de irracionalidad tan manifiesta como es el temor religioso ¹⁰². Brunner no cree en ningún otro tipo de teoría sobre la verdad del Estado, y descarta por completo el camino racional o yusnaturalista.

La pregunta por los límites del Estado pasa por la doble posición del cristiano ante el mundo. Por una parte, el cristiano se sabe dentro de las coordenadas del mundo creado; y por otra, se sabe peregrino en él y ante la experiencia evangélica del reino definitivo de Dios que viene. Esta doble perspectivamos da la verdadera dimensión del Estado. Antes que ninguna otra cosa, el Estado es egoísmo organizado, pues ¡está en contra de la destrucción del mundo por la lucha salvaje de los egoísmos! Olvidarlo, es olvidar la ambivalencia permanente del poder y su tendencia satánica hacia la absolutización de sí mismo. Lo cual arrastra consigo la condición moral de la existencia que salvaguarda el derecho, ya que a él corresponde la humanización del ejercicio del poder y la garantía de la justicia. Lutero se equivocó, sin embargo, según Brunner, cuando creyó poder atribuir la existencia del Estado a la existencia de no creyentes; pensó el Reformador que el Estado no es necesario para los creyentes. En esto se distancia Brunner de Lutero. El Estado —añade casi con resignación el teólogo— es una determinación de nuestra existencia mundana y parte de nuestra vocación tanto como de nuestra profesionalidad. Porque el Estado es una estructura de servicio necesaria para la existencia y funcio-

101 *Ibid.*, 433-34.

102 *Ibid.*, 435. Cf. precedente nota 98.

namiento de la vida. El Estado es un orden de diaconía (*Dienstordnung*), sin el cual no cabe organización posible ni entre creyentes ni entre no creyentes. Por su mediación, todos estamos llamados a servir al pueblo. La fe —agrega además Brunner— atestigua en favor de esta tesis, al tiempo que descubre con nitidez los límites de todo ejercicio de la autoridad. Estos los marca la fraternidad, objetivo último del ministerio del Estado. El absolutismo está excluido. Por eso, nadie como los cristianos, que conocen la verdadera esencia del Estado, están llamados a la impugnación y la protesta, con el mayor de los empeños, contra la estatalización de la vida¹⁰³.

Un Estado cristiano es imposible, es un producto irracional de la historia. Porque el Estado no se rige por las leyes de la caridad cristiana, sino por la «razón del Estado». Con todo, el Estado no puede ignorar el mandamiento de Dios sobre el amor, ya que está puesto por Dios al servicio de la convivencia entre los hombres. El límite, la frontera de su autonomía, así como la forma política más acorde con su ministerio están en función del bienestar que contribuya a establecer para el pueblo. Un bienestar que no ha de ser sólo material, y que consiste, en definitiva, en despertar la conciencia de responsabilidad colectiva. Desde esta posición suya, Brunner considera todo liderazgo mesiánico, y toda gestión del Estado encaminada a anular o suprimir la libertad, o bien a sustituirla, sustrayéndole al pueblo el ejercicio de su responsabilidad, un peligroso desliz hacia la demonización satánica del poder, propia de toda tentación imperialista. El teólogo acaba por poner en entredicho la vinculación y gradación que Althaus y Gogarten establecen de una u otra manera entre *Volkestum*, Estado y caudillaje¹⁰⁴. Lo que Brunner de verdad cuestiona, y a donde tiende toda su exposición, es a eliminar por ilegítima la ecuación entre Ley de Dios y ley del pueblo. El Estado, llamado a formular la ley política como traducción válida de la ley popular, no puede olvidar que el uso político de la ley sólo puede ser teológicamente asumido cuando la ley política sirve a la causa de la humanización y abandona toda idolatría. Brunner pone tierra por medio tanto frente al fascismo como frente a la anarquía.

103 *Ibid.*, 447-48.

104 'Der Ruf nach dem Führer ist so oft nichts anderes als der Ausdruck der Verantwortungsscheu', *Ibid.*, 455, concluye Brunner, que trata asimismo de remitir la «autonomía» del Estado a sus justos límites, esto es, a la voluntad de Dios; *Ibid.*, 451. Y que descarta como falsa la alternativa «*Bergpredigt*» o «*Eigengesetzlichkeit des Staates*». ¡Son dos esferas! Es su posición; *Ibid.*, 451-52.

e) *La lucha entre Dios y Satán y la ideología de la guerra.*

Si hemos querido contraponer el pensamiento de Emil Brunner, de inspiración calvinista, al de los teólogos políticos del luteranismo, ha sido con el ánimo de aclarar cómo los resortes más luteranos del luteranismo político pasan por el cortante filo de la Reforma. Por lo cual cabe preguntarse: ¿tiene el mensaje de la Iglesia dos fuentes de carácter normativo, la revelación y la razón, el Evangelio y la creación?, ¿son estas dos fuentes identificables con la Palabra de Dios mediada por la naturaleza y sus órdenes creados, cuyo desarrollo es visible en la historia, y con el Evangelio de Jesús¹⁰⁵.

La respuesta barthiana y la de la Iglesia Confesante, en lucha irreconciliable contra el nacionalsocialismo y la ideología alemana, es la de un radical *¡no!* al dualismo de las fuentes de la revelación. La oposición de la teología dialéctica al movimiento de los *Cristianos Alemanes* no da lugar a dudas¹⁰⁶. Es una respuesta que hace gala de su *luteranidad*, aunque la inspiración barthiana sea calvinista. Pero es una respuesta que quiere asimismo romper con la tradición luterana dualista, y particularmente con la doctrina de los dos reinos, hermenéutica teológica del luteranismo político. Por eso, antes de pasar adelante, conviene tener en cuenta la pretensión de legitimidad luterana, que para sí postulan los teólogos políticos herederos del neoprottestantismo, cuando optan por una consideración de la historia como *conflicto apocalíptico entre Dios y el demonio*¹⁰⁷.

Esta opción dogmática, que subyace a todo el pensamiento teológico-político del Reformador de Witteberg, se halla presente en la mayor parte de los teólogos políticos luteranos. Pero, sin duda, reviste particular interés su formulación por parte de Wilhelm Stapel. Este elabora una ideología de la guerra, en estrecha dependencia de dicha

105 Cf. E. Brunner, 'Natur und Gnade', l. c., 172.

106 El momento álgido de aquella lucha, del *Kirchenkampf*, a un nivel doctrinal, lo marcó, sin duda, la *Barmer Erklärung*. Además del estudio de H. Vall, *Iglesias e ideología nazi*, citado ya varias veces; cf. sobre el significado de aquella toma de postura doctrinal: *Ein Ruf nach vorwärts. Eine Auslegung der Theologischen Erklärung von Barmen 30 Jahre darnach* (ed. de M. Karnetzki) (Theologische Existenz heute, N.F. 115) (München 1964). También Ernst Wolf, *Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade* (München 1970). Una bibliografía específica al respecto en el estudio de H. Vall.

107 Cf. J. Moltmann, 'Fe y política', l. c., cf. nota 72. Y sobre todo el estudio, ya citado, que sobre el Reformador hace en esta perspectiva, H.-R. Gerstenkorn, *Weltlich Regiment zwischen Gottesreich und Teufelsmacht*, 58 ss. También J. Heckel se inscribe en este horizonte hermenéutico de Lutero; cf. *Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*,

teología de la historia, presente también en buena medida en Enmanuel Hirsch. Y si bien es verdad que Althaus y Gorgarten se apartan en cierta manera de esta perspectiva, su tratamiento del Estado los hace *luteranamente* deudores de esta teología de la historia. Corregida ciertamente por la dimensión positiva que, al igual que Hirsch, ambos teólogos atribuyen, como ya sabemos, a la historia humana y a la función del Estado. Dicho lo cual, afirmamos ya que la politización de esta teología de la historia se produce justamente cuando se la utiliza con miras a la realización histórica del reino de Dios como reino del mundo. Pero atendamos a las tesis de Wilhel Stapel.

Stapel apuesta por una visión de la historia como conflicto escatológico-apocalíptico entre Dios y Satanás. Y lo hace por fidelidad al Reformador. Según él, la doctrina de los dos reinos es la expresión luterana de esta consideración de la historia. El comportamiento de Martín Lutero para con el Estado sólo se comprende si se tiene en cuenta su separación entre reino de Dios y reino del mundo¹⁰⁸. El cristiano es ciudadano del reino del mundo solamente en cuanto pecador¹⁰⁹, pues la razón —téngase aquí en cuenta el desaauerdo de Brunner con Lutero— de la presencia coercitiva de la ley divina en el mundo es para el luteranismo político, fiel al Reformador, la presencia del pecado en la historia¹¹⁰. Y es en función de esta presencia del pecado en el mundo como la virtud del *gubernare et regere (verwalten und herschen)*, cuya misión es paliar y contener sus efectos,

2 ed., de Martin Heckel (Köln-Wien 1973). La fundamentación hamartiológica del Estado y de la institución matrimonial parecen dar razón del punto de vista histórico-teológico del luteranismo político. Cf. Gerstenkorn, *l. c.*, 17 y 99; G. Wünsch, *Evangelische Ethik des Politischen*, 145. El problema está en saber si la «ideologización» de este dato real acaba con la fidelidad al Reformador o no por parte del nacionalluteranismo.

¹⁰⁸ W. Stapel, *Der christliche Staatsmann*, 77 ss. Abundante profusión de textos de Lutero como prueba.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 79.

¹¹⁰ El texto siguiente, citado además por Stapel, es importante: «Es sind zwey ley reich, Ernst ist Gottis reich, das ander ist der welt reich (...) Gottis reich ist eyn reich der gnaden und barmhertzickeyt, und nicht eyn reich des zorns odder straffe, denn daselbs ist eytel vergeben, schonen, lieben, dienen, wohlthun, frid und freude haben etc. Aber das weltlich reich ist eyn reich des zorns und ernst, denn da selbst ist eytel straffen, weren, richten und urteylen, zu zwingen die bösen, und zu schützen die frommen, darumb hat es auch und furet das schwerd, und eyn furt odder herr, heyst Gotts zorn odder Gottis rute (...) Wer nu dize zwey reich ynn eynander wöllt mengen, wie unser falschen rotten geyster thun, der wurde zorn ynn Gottis reich setzen, und barmhertzickeyt ynn der welt reich, das wer eben den teuffel ynn den Hymel, und Gott ynn die helle setzen», WA 18, 389, 90 (*Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern*, 1525).

deviene algo divino. El Estado, en cuanto poder de Dios contra el mal adquiere entidad metafísica. Concebido el reino del mundo como el lugar del imperio del demonio, el reino del mundo adquiere una relación de reciprocidad para con el reino de Dios igual a la que existe entre el demonio y Dios ¹¹¹. Situados en esta perspectiva también el conflicto adquiere toda su dimensión metafísica. La lucha que encarna el Estado es la lucha entre Dios y el demonio. Lucha apocalíptica que a juicio de Stapel privó en el pensamiento de Lutero hasta el punto de formular en su función la teoría teológica de los reinos en pugna ¹¹².

Antes que ninguna otra cosa, el Estado es para el Reformador *Obrigkeit*, es decir, *sobre-ordenación* o *jerarquía*. O lo que es lo mismo, *autoridad*. A toda jerarquización corresponde un arriba o *Ueberordnung* y un abajo o *Unterordnung*, un mando y una obediencia. Bajo tal conceptaulización, Lutero se refiere a todas las posibles formas de gobierno, teniendo siempre en cuenta que no se da una forma ideal de gobierno, ni tampoco legitimidad alguna para el mismo. Dios es la única legitimidad del Estado, que es ante todo dominio y ejercicio del mando ¹¹³. Al igual que los antiguos y que San Agustín, Lutero entiende que el Estado tiene su origen y justificación terrena en la administración domestica, pero dada su peculiar consideración teológica del mismo, piensa que el Estado debe ordenarse bajo la perspectiva del cuarto mandamiento, y, con ello, en la perspectiva de los órdenes de la creación. Stapel está aquí de acuerdo con la *Luthersforschung*, que a pesar de acres discusiones así lo reconoce ¹¹⁴.

La peculiar interpretación de Stapel, a la hora de dar explicación de esta visión luterana del Estado, se refleja en la correlación que el teólogo del nacionalismo alemán establece entre el reino de Dios

111 *Der christliche Staatsmann*, 80.

112 *Ibid.* La oposición apocalíptica reviste características metafísicas: «Die Welt und damit ein jeglicher Staat ist also Werkzeug einer metaphysischen Macht. Welt und Himmelreich verhalten sich zu einander wie Teufel und Gott».

113 *Ibid.*, 80-83.

114 *Ibid.*, 159-61. Cf. F. Gogarten, 'Offenbarung und Geschichte', l. c., 115-16, ya citado. Véase precedente nota 87. La lectura de estos textos debe hacerse en el marco de la teología de los órdenes, según fue recogida «magisterialmente» por el *Ansbacher Ratschlag*. Cf. a este respecto *Die Bekenntnisse*, 2, 45, n. 4. Como explicitación de cuanto decimos aquí y de lo dicho y referido en la citada nota, el siguiente texto es ilustrativo: «Der wahre Staatsmann vereignigt in sich *Väterlichkeit*, kriegerischen Geist und Charisma. *Väterlichkeit waltet er über dem seiner Hut anvertrauten Volke (...)*», W. Stapel, l. c., 190. Subrayado nuestro. Enseguida daremos el texto completo, a tenor de las otras dos adjetivaciones del «*christlicher Staatsmann*», cuales son tener «*kriegerischen Geist*» y «*Charisma*».

y el reino del mundo, haciendo de este último un trasunto de aquél ¹¹⁵. Esta correlación la fundamenta Stapel en atención a la visión hamartiológica de la historia del Reformador, pero puesta en referencia con una metafísica de la paternidad, que él cree poder deducir del cuarto mandamiento. De la misma manera que todo pecado tiene en su origen una voluntad positiva de separación y alejamiento de Dios por parte del hombre, la autoridad y el Estado tienen la misión de paliar los efectos de esta separación de Dios. Por eso, bien consideradas las cosas, también se debe concluir que resistir a la autoridad o subvertir el orden establecido por ella, es resistir a Dios a su designio sobre el mundo ¹¹⁶.

No puede ser de otra forma, desde el momento en que la misma razón de la autoridad se halla en función de la subversión del hombre contra Dios por el pecado. Stapel, que ve en el hecho de «ser-para-los-demás» la razón de todo ministerio ¹¹⁷, sostiene con el monje reformador que el ministerio de la autoridad y del Estado, está llamado a ser desempeñado en el marco de una lucha apocalíptica. Una lucha que se libra contra Dios por parte de todas las fuerzas satánicas que quieren someter el reino del mundo. Atento a esta visión de la historia, Wilhelm Stapel, con un vigor casi rayano en el límite, construye una *teología del nacionalismo* sirviéndose de la doctrina de los dos reinos, y que debe dar los mismos resultados políticos que el nacionalluteranismo de los teólogos mencionados, muy en particular Hirsch. Este resultado se traduce en una divinización de la conciencia

Cf. E. Kinder, 'Luthers Ableitung der geistlichen und weltlichen «Oberkeit» aus dem 4. Gebot', *Für Kirche und Recht*. Festschrift für J. Heckel zum 80. Geburtstag, ed. de S. Grundmann (Köln-Graz 1959) 270-86. La teología de los órdenes no es creación de Lutero en la forma en que el luteranismo político la desarrolló. Cf. K. E. Olimart, *Der Begriff der Schöpfungsordnung in der evangelischen Theologie der Gegenwart* (Essen 1933). Por lo que hace a la dependencia de Lutero del pensamiento de Agustín, y por lo que se refiere a su originalidad, véase también E. Kinder, 'Gottesreich und Weltreich bei Augustin und Luther, Erwägungen zu einem Vergleich der «Zwei-Reiche-Lehre» Augustins und Luthers', *Beiträge zur historischen und systematischen Theologie*. Gedächtnisschrift für W. Elert, ed. de F. Hübner (Berlín 1955) 24-42; asimismo A. Nygren, *Augustin und Luther* (Berlín 1958).

115 *Ibid.*, 159-80. De forma que comunidad política y reino de los cielos guardan una relación de correspondencia que supera la mera comparación, dada su naturaleza metafísica; cf. *Ibid.*, 166.

116 *Ibid.*, 90-92.

117 *Ibid.*, 94-95.

nacional, así como de aquel instrumento que la impondrá por la fuerza como legítima, la *guerra* ¹¹⁸.

Stapel, como Hirsch, apuesta, aparte diferencias señaladas ya, por una teologización de la acción política de modo decisionista. Identificando las fuerzas democráticas con el mal y las tinieblas, y el reino del mundo como trasunto del reino de Dios, se cierra a admitir otro tipo de organización social y cívica para la convivencia que el modelo derivado de la metafísica de la paternidad sobre el que se sustenta la dictadura nacionalsocialista. Monoteísmo teológico y monoteísmo político se identifican, el monoteísmo es puesto al servicio del monarquismo del Estado. Comunidad de culto y comunidad de raza y de organización social o comunidad política vienen a ser idénticas ¹¹⁹.

El teólogo político completa esta ontoteología suya del Estado con una *teoría del caudillaje*, a la que otorga el mismo rango teológico, y acorde al tiempo con la visión apocalíptica de la historia ¹²⁰. Y una vez construido el edificio teórico del nacionalismo, teológicamente sancionado, Stapel que concede categoría metafísica a su doctrina, se cree en disposición de concretizar una ética política, que, de la misma

118 La teologización de la guerra tiene su antecedente nacionaluterano en el célebre escrito de Wilhelm Walther, *Deutschland Schwert durch Luther geweiht* (Leipzig 1914). Stapel se inscribe en esta línea. La guerra es el instrumento de dominio y de expansión del imperio, mediación histórica de la realización del destino de la nación alemana; *l. c.*, 161-62, 218-19. Peculiaridad de los pueblos «salvajes», cuyo valor supremo es la libertad; *Ibid.*, 220 ss. Razón biológica de este modo de ser y no racional; *Ibid.*, 223, 265 ss. Véase además, *Ibid.*, 226-27, 230, 258, 265-66, 272 (descripción del alma germana frente a Francia). Véase la misma posición ante la guerra de E. Hirsch, en G. Schneider-Flume, *Die politische Theologie E. Hirsch*, 35-36, 42-43, 107-9. Cf. además G. Brakelmann, *Protestantische Kriegstheologie im Ersten Weltkrieg. R. Seeberg als Theologe des Deutschen Imperialismus* (Bielefeld 1974).

119 He aquí el juicio contra su confusión que pronuncia Stapel: «Die Trennung kultischer und weltlich-obrigkeitlicher Funktionen in kirchliche und staatliche ist von ungeheurer geschichtlicher Bedeutung. Sie ermöglicht unter anderem, dass die Säkularisation des Staates nicht zugleich eine Säkularisation des Kirchlichen nach sich zieht und dass der Staat sich von der Religion her regenerieren kann. Weil dem so ist, regen sich auch im säkularisierten Staat immer wieder die uralten Impulse: er sucht in irgendeiner Weise Kultgemeinde zu werden, und wenn auch nur in der säkularen Form der "Kulturgemeinschaft"», *l. c.*, 161. Lo que pudiera hacer creer el abandono o renuncia por su parte a una teologización del Estado. Pero éste recibe justamente su coherencia de la Religión, la cual, como tal «religión», opera una influencia de identificación sobre el Estado. El Estado se «regenera» por ella. Véase el contenido metafísico de esta «correspondencia»; *Ibid.*, 166.

120 Visión apocalíptica que contempla la historia como pugna metafísica entre el bien y el mal, que sólo resuelve una conducta ética de carácter decisionista. Véase *Ibid.*, 203 ss. Y que justifica y da sentido a la dimensión guerrera del

manera que en Hirsch, descansa sobre el imperativo del «deber nacional». Se trata de una ética del deber o *Pflichtethik*, llamada a canalizar la fidelidad al destino nacional dentro de un contexto político que Stapel considera bajo el designio divino¹²¹. Toda vez que la esfera de lo político ha sido sancionada como divinamente querida, no cabe para Stapel otra actitud que la del deber nacional confundido con su causa. Si el *ethos* de cada pueblo es, por otra parte, siempre distinto, no cabe tampoco una «moral universal» porque no existe, en consecuencia, ninguna jerarquía universal de valores. Equivaldría —dice el teólogo luterano queriendo concluir— a secularizar la moralidad propia de la religión, o mejor, convertir la religión en pura moral. Por lo tanto, solamente resulta válida aquella moral que se apoya en la religión y que es reconocida como tal, cuando es legítimamente mediada en las peculiaridades biológicas, anímicas e históricas de cada pueblo¹²².

Metafísica y ética del Estado dicen en el pensamiento de Wilhelm Stapel una relación a una teología del reino de Dios y de su realización histórica, al margen de la cual no es posible situarse para comprender los postulados de su teoría sobre el nacionalismo. Un nacionalismo que, por otra parte, se entiende como tal desde la in-

caudillo: «Tapfer (der christliche Staatsmann) wehrt er alle Angriffe auf das Lebensrechts seines Volkes ab und, wenn sein Volk sich mehrt und wächst, schafft er ihm, indem er die kriegerische Kräfte des Volkes sammelt, Raum zu leben. Gott aber segnet ihm mit Glück und Ruhm, so dass das Volk verehrungsvoll und vertrauend zu ihm aufblickt. So wagt der Staatsmann Krieg und Frieden in seiner Hand und hält Zwiesprache mit Gott. Seine menschlichen Erwägungen werden zum Gebet und seine Gebete werden zu Entscheidungen. Seine Entscheidung ist nicht nur der abgezogene Kalkül des Verstandes, sondern die ganze Fülle der geschichtlichen Kräfte. Seine Siege und Niederlagen sind nicht menschliche Zufälle, sondern göttliche Schickungen. So ist der wahre Staatsmann *Herrscher, Krieger und Priester*», *Ibid.*, 190. Con lo que ofrecemos el texto completo citado en nota precedente 114. Véase también *Ibid.*, 209.

121 Hirsch habla de una «*national Pflichtmetaphysik*», cf. G. Schneider-Flume, *l. c.*, 105-6. Stapel, por su parte, entiende así el saneamiento de la ética burguesa y democrática, ética para él de débiles: «Die "Gesundheit" der Ethik besteht also nicht in einem allgemeinen System logischer Art, sondern in der *Angemessenheit des Sollens zum biologischen Stand der Gemeinschaft* (...) Das Ethische ist eine Kraft und nicht eine Nachgiebigkeit. Es ist ein Fordern und nicht eine Ausrede. Es ist ein Wagnis und nicht eine Sicherheit. Es ist eine Zuch und nicht eine Erschlaffung», *l. c.*, 223.

122 Con lo cual, Stapel puede afirmar: «*Daher gilt das natürliche sittliche Gebot nur, soweit die biologische Struktur der Volksgemeinschaft reicht*», *Ibid.*, 211. Cf. *ad hoc* además 206-16 (Sittlichkeit als Volksnomos), donde se postula la pluralidad de conductas éticas conforme a la *ley biológica* de los pueblos; y se afirma el «pueblo-raza» como «unidad moral». Stapel establece tres niveles de los condicionamientos de toda «moral popular»: biológico (*biologisch*), anímico (*seelisch*), histórico (*geschichtlich*). También 216-24 (Die Rangordnung der Werte).

tencionalidad imperialista de la Alemania nazi. Imperialismo que además Stapel justifica al hacer de él la expresión más propia de la vocación nacional germana. El pueblo alemán tiene ante sí la posibilidad de imponer su propio liderazgo a las naciones como presupuesto para la realización terrena del reino de Dios y de la aparición escatológica de Jesucristo ¹²³. Con lo cual el *ethos* político viene a ser para la lógica de Stapel el resultado esperado del *pathos* religioso místico-natural de un pueblo y de una raza, que ve en la guerra el instrumento de imposición a las demás naciones de la propia fidelidad a los designios divinos. La fidelidad a este destino histórico salvará a los pueblos del caos y de las tinieblas. Stapel cree poder haber encontrado una explicación a la derrota germana y a la postulación posbélica, en la que Alemania sucumbió al combate del enemigo después de la primera gran guerra de nuestro siglo. Stapel interpreta del mismo modo que Enmanuel Hirsch la catástrofe de 1918. Renunciar a la *propia vocación histórica*, que es vocación de independencia e imperio, interpelación de Dios al pueblo líder y destino nacional de una raza, sería tanto como sucumbir al poder de la destrucción y de las tinieblas, a los móviles egoístas de otros imperialismos oscuros y esclavizantes que operan bajo el disfraz de la democracia ¹²⁴.

COLOFON

¡Sencillamente tremendo! El totalitarismo ha sido divinamente decretado. El jinete apocalíptico de la guerra acabó desde un sufrimiento inconmensurable con la quimera, pero la razón política no se ha visto todavía libre de los demonios que la provocaron. Demonios que no son exclusivos de un pueblo ni de una raza, y que se cobijan también bajo la lucha de clases y la tradición secularizada de las

123 *Ibid.*, 228-33. Cf. igualmente *Die Bekenntnisse*, 1, 34, n. 4. El texto es sobrecogedor: «Der deutsche Mensch glaubt an das deutsche Volk und dessen ihm eingeborene gottheitliche Bestimmung, durch seine arteigene Emporentwicklung, Vervollkommung und Vollendung zum Führer der Menschheit zu werden, wie es einst seine nordischen Ahnen waren». ¡Hemos llegado a la mediación salvífica de la historia a través del pueblo mesiánico!

124 Véase esta vocación histórica del pueblo alemán; *Der christliche Staatsmann*, 269. Y su legitimación; *Ibid.*, 248-69. Reléase a esta luz la ideología de la guerra en E. Hirsch según la exposición de Schneider-Flume, *l. c.*, 102-12; resultado de su visión ético-teísta de la historia.

soteriologías modernas. Una tentación precrítica disfrazada de modernidad que le será difícil ahogar al hombre mientras sea tal, porque quizá tuviera que acabar consigo mismo. Ni la mediación de la salvación en la etnia, ni su mediación en la clase social podrán ser nunca tan absolutas que no quepa en su postulado la pregunta por su relatividad. Esta es sabiduría cristiana, logro, al fin, de una experiencia de gracia.

Adolfo González Montes