

## ECLESIOLOGIA POLITICA A LA SOMBRA DE LA REFORMA

### I.—EL LUTERANISMO POLITICO Y LA DESPRIVATIZACION DE LA ECLESIOLOGIA LUTERANA

La eclesiología sustentada por el protestantismo político de corte luterano de los años treinta y cuarenta representa una reacción contra la privatización eclesiológica de la fe, históricamente vinculada al cesaropapismo luterano (*Staatskirchentum*) surgido de la Reforma, que acabó en el territorialismo confesional de los príncipes barrocos protestantes y, más tarde, ya en el siglo XIX, en el nacionaluteranismo que alimentó la unidad de la nación alemana perseguida por el canciller Bismarck. Con el nacionaluteranismo se avanzó definitivamente a esta privatización eclesiológica de interiorismo bien definido en la historia del protestantismo.

Esto no quiere decir que la fe perdiera su alcance público, pues éste venía dado por la identificación entre Iglesia y Estado. Lo que se quiere indicar es que la práctica eclesial quedó reducida a la esfera de la interioridad, al tiempo que se utilizaba la confesión de fe para independizar la política estatal de cualquier influencia eclesiástica. Una reducción al silencio de los eclesiásticos que sólo se realizó, por lo demás, con la aprobación por parte de éstos, en fidelidad al Reformador en lucha contra las injerencias de Papa y obispos en la política, de la luteranidad de la autonomía política del Estado.

Ahora bien, es justamente contra esta reducción interiorista de la práctica eclesial contra la que reacciona el luteranismo político de las décadas treinta y cuarenta, a pesar de mantenerse en el mismo horizonte teológico-político de la Restauración. No se reacciona, en efecto, como tal vez pudiera pensarse a primera vista, contra la identificación entre Iglesia y Estado, base del *Staatskirchentum* (una identificación sólo abolida durante la corta vigencia de la República de

Weimar). Verdad es que tampoco se pretende restaurar formalmente una identificación suprimida después de 1918, aunque la desprivatización eclesiológica de la fe que se busca al amparo del nacional-socialismo tiende desde el principio a la identificación de Estado e Iglesia, a mantener su vigencia, superada por la República de Weimar y ambicionada por el III *Reich* como instrumento de subjección de las iglesias protestantes; al menos en una primera etapa, porque lo que el *Reich* perseguía era la progresiva desaparición de las iglesias como tales<sup>1</sup>. ¿De qué se trata, entonces, en esta desprivatización?

Si se descarta todo intento teocrático, que el luteranismo político quiere ver en el calvinismo y en el catolicismo, la recuperación pública de la fe que se pretende alcanzar no se entiende como empresa crítica contra las intenciones del Estado<sup>2</sup>. Todo lo contrario, el luteranismo político quiere hacer valer la dimensión y el alcance público de la fe apoyándose en la función integradora política y social del Estado. Con ello intenta una desprivatización de la eclesiología que representa un retorno al esquema teológico-político anterior a la República de Weimar, históricamente encarnado por el *Staatskirchentum* y el territorialismo confesional.

No se trata, por tanto, de una reacción contra el contenido ideológico del cesaropapismo luterano tradicional, ni contra el principio de legitimación teológica del poder político, lo cual equivaldría a impugnar, al mismo tiempo, la gestión de la administración eclesiástica como un deber jurídico del Estado. Nos hallamos, más bien, ante una reacción contra el *dualismo* que buscó su legitimación teológica en la doctrina de los dos reinos de Martín Lutero y que condujo, no a la separación de la fe y la acción política, sino a la de las esferas *interior* y *exterior* que determinan el comportamiento existencial del cristiano. Se entiende por interior aquella esfera de su conducta acorde con su condición de miembro de la comunidad eclesial; y por exterior aquella otra debida a su condición de miembro de la sociedad civil. Se entiende así que la sanción teológica del poder político, fuente de su autonomía, tiene por premisa la exclu-

1 Cf. *Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches*: 1: Das Jahr 1933; 2: Vom Jahr 1934 bis zur Einsetzung des Reichsministers; 3: 1935-1937: Die erste Amtszeit des Reichsministers (Ed. por G. Kretschmar, Munich 1971). También H. Vall, *Iglesias e ideología nazi*. El sínodo de Barmen (1934) (Salamanca 1976).

2 Véase *Die Bekenntnisse und grundsätzlichen Aeusserungen zur Kirchenfrage des Jahres 1933* (Gottinga 1934) (1); *Das Jahr 1934* (Gottinga 1934) (2); *Das Jahr 1935* (3) (Gottinga 1936). Ver en particular del v. 3 p. 91. Ed. de K.-D. Schmidt.

sión de cualquier tipo de sometimiento a la autoridad de la Iglesia. Lo que, si ciertamente parece hoy evidente y no ya meramente admisible, no lo parecía entonces tanto. Sin embargo, no reside aquí el problema de algo que las circunstancias históricas se han encargado de solucionar definitivamente, sino en el transfondo doctrinal que motivó en aquel entonces el problema, y que sigue siendo hoy motivo de separación de las iglesias en Occidente. No se trata de una separación de competencias, el transfondo doctrinal es muy otro; y se oculta detrás de la intencionalidad política del luteranismo, en la reivindicación más celosa del Reformador de Wittenberg ante Roma. Se trata de la justificación por la *sola fides*, que excluye toda consideración de la Iglesia como institución objetivamente mediadora de la salvación.

Por ello, en la medida en que el luteranismo político se hace deudor de la ideología nacionalsocialista, reaccionando en oposición a la doctrina protestante de la justificación<sup>3</sup>, reacciona igualmente contra una eclesiología privatizada como la propiciada por el *Staatskirchentum* histórico. Eclesiología consecuente con la teoría teológica debida a la doctrina de los dos reinos, según la cual la Iglesia, comunión de los santos y reino espiritual de Cristo gobernado por el régimen espiritual (*geistliches Regiment*), es una realidad interior que nada tiene que ver con su organización externa, que cae enteramente bajo la competencia del poder temporal. La organización exterior de la Iglesia es así asunto del régimen temporal (*weltliches Regiment*), al que pertenece con certeza la comunidad eclesial en cuanto institución externa y mundana, esto es, visible.

Así, pues, en la medida en que esta reacción que hemos señalado por parte del luteranismo político contra la doctrina de la justificación (no otra cosa representa en realidad dicha reacción) apunte hacia la superación de esta eclesiología privatizada, por un desacuerdo básico con la doctrina del Reformador, dicha reacción será antiluterana; toda vez, naturalmente, que se convenga en considerar consecuencia de la doctrina de Lutero la politización de la eclesio-

3 Justamente contra esta «herejía» antiprotestante se levanta la *Iglesia Confesante*, como daremos cuenta. Cf. *Dokumente des Kirchenkampfes* (Ed. por K.-D. Schmidt, Gotinga 1964). Véase la llamada que encabeza Barth en las elecciones eclesiales del 12 de julio de 1933 contra la herejía nacionalsocialista: *Aufruf zu den Bonner Kirchenwahlen am 12. Juli 1933, «Dialektische Theologie» in Scheidung und Bewährung 1933-1936. Aufsätze, Gutachten und Erklärungen* (Ed. por W. Fürst, Munich 1966) 5; también *Die Bekenntnisse*, 1 13.

logía a la que nos referimos, cosa que, como veremos, ha sido fuertemente impugnada en la actualidad <sup>4</sup>.

Jorge Wünsch ha caracterizado esta concepción interiorista de la Iglesia, vinculada a la privatización del Evangelio, señalando sus consecuencias: el *patriarcalismo político*, presto siempre a la manipulación de la invocada autonomía del mundo y de la sociedad, poniendo su legitimación teológica al servicio del espíritu de la Restauración; y el principio de la *doble moral*, característica de un dualismo que justificaría su vigencia en el doble carácter teológico-moral de la conducta del cristiano. Este podría moverse en un doble nivel ético, según operase como *persona christiana* o privada, o bien como *persona in relatione*. Un doble nivel ético que corresponde, en última instancia, a una doble exigencia moral: la del imperativo de los *órdenes creados* y la que normativiza desde la libertad el programa de las bienaventuranzas.

Ahora bien, decíamos que se trata de una reacción paradójica, ya que, al no abandonar el marco teológico del *Staatskirchentum*, la reacción va dirigida tan sólo contra una determinada forma de privatización de la fe, pero no contra la legitimación del poder político por la fe misma. Si la eclesiología interiorista obedece al protagonismo eclesiológico del Estado, otorgado a éste en virtud de la doctrina de los dos reinos, no se impugna, sin embargo, dicho protagonismo. La reacción parece apuntar tan sólo contra los postulados religiosos que lo mantienen prisionero de unas estructuras periclitadas y anacrónicas como las de la Restauración. De modo que el planteamiento teológico de fondo sigue siendo el mismo, aunque el corrimiento de perspectiva haya sido considerable. Para poder comprenderlo en profundidad nos será preciso atender a la teología de la historia que opera a la base de una y otra eclesiología.

Hemos de hacerlo así, porque se trata, además, de una reacción que va dirigida contra la teología de la historia que subyace a la eclesiología privatizada; una reacción íntimamente vinculada a la

4 Cf. R. Strunk, *Politische Ekklesiologie im Zeitalter der Revolution* (Munich-Maguncia 1971). Strunk se ocupa del tema en Novalis, Schleiermacher, Menken, F.-J. Stahl y Vilmar, poniendo de relieve el fundamento luterano de una politización de la eclesiología como la décimonónica, que habría de inaugurar un proceso que llevaría al riesgo del nacionalsocialismo como forma de nacionaluteranismo. Desde Harald Diem, como veremos, se rechazan los fundamentos luteranos de este proceso, aunque no se explica de forma muy satisfactoria, ya que lo que es difícil es probar que la privatización de la eclesiología no es obra del Reformador.

teología luterana de la revelación de Dios por la doble palabra de la creación y de la Escritura, que de la misma manera que la reacción contra la privatización de la eclesiología del *Staatskirchentum* no modifica tampoco los resortes íntimos de la visión teológica de la historia contra la que se dirige. Esta sigue siendo ante todo el campo de batalla donde Dios y Satán pugnan por el predominio y el señorío. Lo que ha sucedido en este corrimiento de perspectiva es que se ha roto la identificación entre iglesia espiritual e invisible y reino de Cristo, una identificación que de hecho se da en Lutero<sup>5</sup>.

Lo que ahora se busca es identificar la realidad y el crecimiento del reino con la acción política y temporal de los cristianos, mediante la cual se implanta en la historia. Lo que parece, pues, haber cambiado es lo siguiente: en oposición a una consideración de la autoridad de carácter teológico-negativo, como es el caso de su formulación *ratione peccati* en una visión de la misma estrictamente hamartiológica, se atiende ahora a una consideración también positiva de la autoridad, en paralelismo con la nueva perspectiva y en función de una formulación de la función de los órdenes, antes sólo «diques de contención» contra el empuje del mal. Lo que se cuestiona, por tanto, en parte es la que parece ser la opción dogmática fundamental de Martín Lutero, su visión escatológico-apocalíptica de la historia, fuertemente marcada por un maniqueísmo histórico, en la que lo temporal y lo mundano son vistos acentuadamente como coordenadas del pecado. Ahora, en cambio, temporalidad y profanidad pasan a ser comprendidas como el escenario obligado de la expansión y el crecimiento del reino divino. La autoridad y el Estado tienen la misión de protagonizar el papel principal en el desarrollo de este crecimiento dirigiéndolo. Estamos, entonces, ante una consideración optimista del ministerio del Estado, por cuanto los órdenes han adquirido una valoración hasta el luteranismo político desconocida por el luteranismo histórico, en lo que a su comprensión teológico-positiva se refiere y no en lo que toca a su protagonismo real<sup>6</sup>.

Desde esta nueva consideración del Estado y de la acción política, que éste dirige e impulsa, la identificación de la Iglesia con el reino

5 Véase la exposición de W. Elert, *Morphologie des Luthertums*, 1: Theologie und Weltanschauung des Luthertums, hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert (1931, reed. Munich 1958) 434-35.

6 Este cambio se opera en el siglo XIX; cf. G. Wünsch, *Die Staatsauffassungen von M. Luther, R. Rothe und K. Marx in ihren systematischen Zusammenhang* (Marburgo 1931).

de Dios (¡la tesis luterana tradicional en lo que a la comprensión de la *iglesia invisible* se refiere!) sufre muy notables modificaciones. No se rompe, ciertamente, la identificación entre reino de Dios e Iglesia, pero, en oposición a una identificación espiritualista, esta nueva visión de la misma se materializa en la organización social y ciudadana de la militancia cristiana, que persigue mediante el compromiso político la realización histórica del señorío de Dios sobre el mundo. Una identificación que pasa por la fidelidad a toda prueba a los órdenes creados; pues es la teología de los órdenes el sistema ideológico religioso de legitimación tanto del poder político como del *Volkstum* y de la condición racial de la nación. La Iglesia está llamada a predicar esta fidelidad y a defenderla en nombre del Evangelio, dando lugar así a la vigencia en exclusiva de la *Iglesia Popular* o *Volkskirche* como única estructura eclesiológica válida<sup>7</sup>.

Se produce de esta forma una modificación importante en la concepción eclesiológica de Martín Lutero, para quien no hay posibilidad alguna de que la realeza espiritual de Jesucristo devenga un reino temporal<sup>8</sup>; pero esta evolución eclesiológica es, asimismo, consecuencia de las premisas teológicas puestas por el Reformador: la comprensión de los órdenes como modalidad temporal del señorío de Dios sobre el mundo pecador. Entre estos órdenes, como modalidad estructural propia del *weltliches Regiment*, se encuentra la organización externa de la Iglesia como cuerpo social<sup>9</sup>. La Iglesia, a la que no se niega su carácter espiritual en cuanto ámbito del perdón y de la gracia de la redención, está llamada, sin embargo, a secundar la realización histórica del reino de Dios, que se establece a su margen

7 Se descarta una organización universal de la Iglesia, que comprometería su condición popular. Cf. *Die Bekenntnisse*, 1 7 n. 2 (impugnación de una *Weltkirche*); también *ibid.*, 1 6 (postulado de una «Iglesia del Reich» por parte del movimiento *Cristianos Alemanes* pronazi).

8 Véase W. Elert, l. c., 437.

9 Cf. *Die Bekenntnisse*, 1 23 n. 7 (obediencia de la Iglesia al Estado en todo lo temporal); *ibid.*, 2 45 (*Ansbacher Ratschlag*) n. 6, ya que es misión de la Iglesia: 1) predicar a los órdenes la ley, 2) someterse a ellos, y 3) ser ella misma una «ordenación natural»; *ibid.*, 1 28, pues «la Iglesia Evangélica Alemana está en el Estado. La Iglesia no puede conducir un ente lateral junto al Estado, como quieren corrientes enemigas del cristianismo (...) La Iglesia no puede ser Iglesia sobre el Estado, como sostiene el punto de vista católico. La Iglesia no puede ser tampoco Iglesia bajo el Estado, como sucedía en el antiguo cesaropapismo. Sólo como Iglesia en el Estado es auténtica Iglesia del Pueblo. Así se hacen realidad los puntos de vista originales de Lutero sobre el Estado y la Iglesia». Así en el n. 1. El texto obedece a las 28 tesis de la *Iglesia del Pueblo* de Sajonia para la construcción interna de la Iglesia Evangélica Alemana, aparecidas en *Kirche und Volkstum in Niedersachsen* 1 (1933) 134. Subrayados míos.

como tarea temporal del compromiso político. El Estado, a su vez y en correspondencia, salvaguarda la estructuración temporal de la Iglesia y vela por su *unicidad*, incompatible con cualquier tipo de pluralidad eclesiológica. Una pretensión acorde con el postulado teológico del monoteísmo teológico-político, de signo totalitario y antidemocrático. Pretensión que, al ser establecida como principio normativo de la sociología de las iglesias por parte del III *Reich*, cristalizó en la creación de la *Deutsche Evangelische Kirche* (DEK), a la que se aplicó el *Führerprinzip* o principio de caudillaje, tendente a la unificación del mando eclesiástico como instrumento de su reducción a la unidad forzada. El *Reich* consiguió así suprimir toda libertad religiosa al margen de la confesionalidad eclesiológica del Estado que hacía de la Iglesia una auténtica *Staatskirche* o Iglesia estatal<sup>10</sup>.

En el marco del luteranismo político no cabe una Iglesia de los teólogos ni de los clérigos, vertida sobre la Palabra de Dios (¡no a la *sola Scriptura!*), porque ello equivaldría a ignorar la totalidad de la revelación divina, la cual no sólo acontece por la Palabra, sino, asimismo, por el mundo y por la historia. Una revelación que la misma Escritura confirma, argumenta el luteranismo político; en cuyo marco tampoco cabe ya una consideración de la Iglesia como reino de Dios al margen de la consideración del reino temporal del mundo, del que forma arte la misma Iglesia. La Iglesia sirve a los órdenes, pues sólo así puede servir al reino de Dios. Una Iglesia al margen del *Volkstum* es inviable<sup>11</sup>.

A la base de este giro eclesiológico hacia el totalitarismo confesional sigue operando una concepción teológica de la historia de

10 La configuración de la Iglesia Evangélica Alemana como estructura federativa unitaria de las iglesias luterana y reformada y de la Vieja Unión Prusiana, así como la adopción del *principio de caudillaje* confluyeron en la creación del episcopado del *Reich*, que desempeñó el Obispo del *Reich* Ludwig Müller, consiguiendo el fatal resultado de una dictadura eclesiástica al servicio del nacionalsocialismo y provocando el enconamiento del *Kirchenkampf*; que dio como respuesta la celebración de los sínodos libres de la *Iglesia Confesante*, bien estudiados por H. Vall, l. c. La Iglesia del *Reich* llegó a asumir las llamadas «leyes arias» sobre la condición racial de los ministros eclesiásticos con el apoyo de los teólogos. Cf. *Die Bekenntnisse*, 1 70 (*Gutachten der Theologischen Fakultät der Universität Marburg über den Arierparagraph in der Kirche*); *ibid.*, 71 (*Theologisches Gutachten über die Zulassung von Christen jüdischer Herkunft zu den Aemtern der DEK - Erlanger Gutachten*). También los recogidos en *ibid.*, 72-75. La facultad de Erlanger fue incondicional del *Reich*; en ella enseñaban P. Althaus y W. Elert. Sobre la posición de Marburgo y Bultmann, cf. «*Dialektische Theologie*» in *Scheidung und Bewahrung*, 79-101.

11 Cf. *Die Bekenntnisse*, 2 81 nn. 2-4.

carácter apocalíptico, sólo parcialmente mitigada, correlativa a la opción dogmática fundamental del Reformador, desde la cual interpreta el mundo como el escenario del combate apocalíptico-escatológico entre Dios y el demonio. En el luteranismo político se trata de una reacción contra la valoración pesimista de la acción humana en la historia que no logra superar la concepción apocalíptica de fondo. Así, el reino del mundo sólo se llegará a hacer realidad en lucha contra el mal y las tinieblas. Se reacciona contra el pesimismo antropológico luterano y contra la dogmatización estéril, históricamente considerada, de la Iglesia<sup>12</sup>; ahora bien, hay que decir que esta reacción es impensable, sin lugar a dudas, sin la incidencia de la teología de los reinos que opera sobre ella, constituyendo la base de la voluntad de imperio de los teólogos del Reich, deudores de una concepción ético-teísta de la historia<sup>13</sup>. Sobre la base ideológica de los reinos, en la cual incide la tradición mística germana como religión de lo eterno, el idealismo y romanticismo asientan los presupuestos de la secularización de la historia de la salvación; y sobre ella, a su vez, se asienta el nacionalsocialismo que se quiere confesionalmente luterano en la mente de los teólogos políticos partidarios del Reich. Sin este tipo de incidencias de orden ideológico sobre la teoría teológica de los reinos, el reinado temporal de Dios hubiera sido considerado descansando exclusivamente sobre el horizonte antropológico del Reformador, cuyos intereses eran ante todo teológicos, a pesar de que el componente ideológico no pueda ser totalmente excluido de su pensamiento<sup>14</sup>.

12 *Ibid.*, 2 84.

13 Esta es absolutamente clara en E. Hirsch; cf. G. Schneider-Flume, *Die politische Theologie Enmanuel Hirschs 1918-1933* (Berna-Francfort de Meno 1971).

14 Pueden servir de apoyo a una lectura crítica y desideologizadora del fenómeno nacionaluterano: E. Weymar, *Das Selbstverständnis der Deutschen*. Ein Bericht über den Geist des Geschichtsunterrichts der höheren Schulen im 19. Jahrhundert (Stuttgart 1961); H. Plessner, *Die verspätete Nation*. Ueber die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes (Stuttgart 1959); H. Barth, 'Christliche und idealistische Deutung der Geschichte', ZZ (1925) 154-82; M. Broszat, 'Die völkische Ideologie und der Nationalsozialismus', DR (1958) 60 ss.; W. Bussmann, 'Politische Ideologien zwischen Monarchie und Weimarer Republik', HZ 190 (1960) 55-77; H. Lübke, *Säkularisierung*. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs (Friburgo de B.-Munich 1965); J. Moltmann, 'Die Wahrnehmung der Geschichte in der christliche Sozialethik', EvTh 20 (1960) 263-87; F. Mildner, *Theologie für die Zeit*. Wider die religiöse Interpretation der Wirklichkeit in der modernen Theologie (Stuttgart 1950); P. Tillich, 'Die Theologie des *kairos* und die gegenwärtige geistige Lage. Brief an E. Hirsch', Th Bl 13 (1934) 305-28 (sumamente interesante como confrontación con la llamada «teología de la hora» defendida por Hirsch de forma ético-providencialista).



, Hay que añadir, además, que este pensamiento antropológico, nunca superado en el luteranismo histórico tradicional, se halla latente en el luteranismo político, dejando ahora a un lado las precisiones de rigor, e incide de lleno sobre la eclesiología, dependiente de la teología de la historia aludida en muy alto grado. Así, en efecto, los *Cristianos Alemanes*, movimiento confesional de inequívoco compromiso nazi, sostuvieron que la Iglesia, en cuanto comunidad de creyentes, estaba obligada a una lucha decidida en pro de una Alemania cristiana, llamada a congregarse en una verdadera *Reischskirche*, que acabaría para siempre con el poder del mal en lo decisivo. Lo que la pluralidad de opciones políticas representa para el liberalismo combatido por un teólogo político como Guillermo Stapel eso mismo representa una sociología plural de iglesias cristianas para los *Cristianos Alemanes*, que se impusieron enérgicamente como tarea su simple supresión. Para ellos se da una identificación entre pluralismo y perversión que difícilmente consiguen ocultar los miembros del movimiento mencionado, hasta hacerse sospechosos a quienes sin compartir la ideología nazi la toleraron <sup>15</sup>.

Tal vez sea Manuel Hirsch el teólogo que mejor representa la eclesiología luterana de aquel momento. En él, en cuanto sistemático, descubrimos una fidelidad entera al Reformador de coherencia muy superior a otros esbozos simplemente propagandísticos. También descubrimos en él su negativa como nacionalista a sustraer la *Iglesia Nacional* a su propio contexto cultural, así como su rotunda oposición a cualquier tipo de manipulación ideológica, aunque pretendidamente cristiana, que arriesgase la identificación que el luteranismo político establece entre *logos* y *nomos* de un pueblo. A ellos, dice Hirsch, sin percatarse de que incurre en el mismo error de ideologización que pretende rechazar, se debe en totalidad la Iglesia, si de verdad quiere verter el Evangelio en la cosmovisión que caracteriza a cada pueblo; lo que sería legítimo, ciertamente, si la ideologización no fuera demasiado evidente y su función política no hubiera sido una de las pesadillas más dramáticas de la Iglesia Evangélica en su historia <sup>16</sup>.

15 Cf. H. Vall, l. c., 102-5 (escándalo del Palacio de los Deportes de Berlín el 13 de nov. 1933; discurso de R. Krause sobre «las tareas de una Iglesia alemana del Reich según el espíritu de Lutero»). Cf. también el propio R. Krause, *Der «Fall Krause» und seine Folgen* (Berlín 1933).

16 En oposición radical a Hirsch se encuentra K. Barth, 'Offenbarung, Kirche, Theologie' (1934), «*Dialektische Theologie*» in *Scheidung und Bewährung*, 142-67. Cf. el escrito de Gogarten, 'Protestantismus und Wirklichkeit' (1924), *Anfänge*

El pensamiento de Hirsch demuestra que la Iglesia ha sido comprendida por el luteranismo político, desde la perspectiva aquí descrita, como el espacio donde la Palabra de Dios es escuchada más por referencia a las exigencias históricas que por su operatividad salvífica, que incide críticamente sobre ellas. Al predicar el Evangelio a los órdenes, tal como lo pidió el *Ansbacher Ratschlag*, la Iglesia, fiel a las «obligaciones del primer mandamiento» (según el cual toda la realidad política es vinculante desde la óptica descrita para el cristiano), predica el sometimiento de los creyentes a los órdenes como instrumentos del dominio y señorío de Dios sobre el mundo<sup>17</sup>; y, al hacerlo así, la Iglesia entiende que el camino histórico que le ha tocado en suerte pasa por el destino propio de cada pueblo, un destino que Dios configura históricamente en el marco de la realización terrena de su reino.

## II.—EN DEFENSA DEL REFORMADOR Y EN CONTRA DEL LUTERANISMO POLITICO

En lucha sin cuartel contra el luteranismo político Carlos Barth constata que esta desprivatización de la eclesiología luterana como politización de la fe, comprometida con el nacionalsocialismo, es una consecuencia inevitable de la comprensión que el luteranismo histórico tiene de la relación entre Ley y Evangelio; relación que concede al repliegue de la salvación sobre la interioridad, mientras abandona la exterioridad de la existencia cristiana a un comportamiento ético normativizado por la doctrina de los dos reinos, sin incidencia ninguna de la salvación sobre él, si no es para confirmar y legitimar la escisión entre ambas esferas interior y exterior de la existencia del cristiano. Barth hace responsable al Reformador de un proceso reactivo que, sin embargo, tiene en él sus mismas raíces: ¡la teología de los órdenes creados! La escisión entre interioridad y exterioridad habría servido a la creación del *Staatskir-*

*der dialentischen Theologie*, 2 (Ed. por J. Moltmann, Munich 1967) 191-218; también el de E. Schlink, 'Die Frage der Erkennbarkeit göttlichen Handelns in der Geschichte', *EvTh* 48 (1934) 257-78. Escritos todos opuestos a la posición de Hirsch, la cual desideologizan.

<sup>17</sup> Barmen y los teólogos dialécticos representan un *antinomismo* inaceptable desde la teología de los órdenes, en la que se mueve el *Ansbacher Ratschlag* emanado de la Iglesia oficial; teología sostenida por P. Althaus, F. Gogarten y E. Hirsch.

*chentum* propiciado por el luteranismo histórico y ella habría acabado por entregar la Iglesia a la tiranía del nacionalsocialismo, cuyos valedores entre los teólogos luteranos no habrían hecho más que leer ideológicamente la teología de los órdenes, fundamento de esta división<sup>18</sup>.

Contra la crítica de Barth reacciona presto Harald Diem, quien protesta contra la voluntad por parte del luteranismo político de convertir la teología de la dialéctica entre la Ley y el Evangelio del Reformador en una teología de la revelación por la Ley y el Evangelio, negando así a la teología de los órdenes creados su condición de luterana. Según él, Lutero ni siquiera habría conocido la expresión de «órdenes de la creación», no pudiéndose hablar en justicia de una *doctrina* de los dos reinos, sino de una simple *predicación* o *exhortación* a la conciencia cristiana, con el propósito de distinguir la doble funcionalidad de la existencia religiosa del cristiano como persona privada y persona *in relatione*; algo posible gracias a la dialéctica que el Reformador establece entre Ley y Evangelio. La voluntad de Martín Lutero no habría sido otra que la de determinar la posición del cristiano en el mundo, terminando con la clericalización de la vida cristiana. Lutero habría levantado así su moral secular del amor contra la moral de los consejos evangélicos, pues, según su reformulación de la fe, la profanidad del mundo podía llegar a ser una verdadera experiencia de amor como lugar de la *exercitatio fidei*<sup>19</sup>. Por eso, de la misma manera que no es el estado religioso o monacal el que justifica, tampoco pueden justificar los diversos modos del estado temporal (la vida en los *Stände* temporales de los que habla el Reformador). Lutero, pues, no podía caer en el mismo error que impugnaba, si es que quería ser fiel a su doctrina de la justificación<sup>20</sup>.

Diem ve en la doctrina de los reinos la formulación teológica hermenéutica de una ética cristiana de lo temporal, particularmente

18 K. Barth, *Evangelium und Gesetz* (1935, reed. Munich 1956); idem, *Rechtfertigung und Recht* (1938, Zurich 1970, 4 ed.); idem, *Eine Schweitzer Stimme 1938-1945* (Zurich 1945).

19 Harald Diem dice: «Se trata de un amor, en el cual la fe se torna eficaz. Así es en primer y último lugar el *exercitium fidei* que debe llevarse a los órdenes que Dios ha colocado ante sí para nuestra conservación», 'Luthers Lehre von den zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus. Ein Beitrag zum Problem «Gesetz und Evangelium»', *Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers* (Ed. por G. Sauter, Munich 1973) 80-81.

20 *Ibid.*, 56-58.

de lo político, iluminada desde la contraposición teológica fundamental entre Ley y Evangelio. Lutero, según Diem, habría querido poner sobre aviso al creyente acerca de los riesgos de una mezcla o confusión que no salvaguardara la irreductibilidad de la Ley al Evangelio ni mantuviera la necesaria interdependencia de ambos al mismo tiempo, algo que no acierta a salvaguardar el luteranismo político, que confunde, mezclándolos, dice Diem, ambos planos. En la doctrina de los reinos, precisa Diem, no se trata de determinar competencias institucionales, sino de distinguir la doble funcionalidad de la existencia religiosa del cristiano, que se ve remitido desde su condición de redimido al contexto histórico provisional en el que desenvuelve el *hombre exterior* bajo la Ley. Ciertamente la Ley ya no tiene vigencia para él, pero puede ser asumida desde la fe como el lugar de su ejercicio. Por eso, convertir la teología de la Ley (que sólo se revela como tal iluminada desde el Evangelio) en teología de la revelación por los órdenes creados es el gravísimo quívoco del luteranismo político, en virtud de lo cual Diem niega a la teología de los órdenes su pretendida condición luterana. Mientras la teología de los órdenes es una teología que descansa, en última instancia, sobre la teología de la revelación en dos fuentes, la doctrina de los reinos tan sólo justifica la separación dialéctica entre Ley y Evangelio. En la primera reconoce un mandato divino que sólo se hace inteligible como mandato afectado por la salvación desde el Evangelio; no otra es la razón por la que puede establecerse una clara diferencia entre el cristiano y el que no lo es, pues al cristiano le es dado saber que estas *ordinationes Dei* determinantes del régimen temporal son una manifestación de la voluntad divina en orden a la salvación, aunque, al igual que el no cristiano, viva bajo el criterio de la razón, a la cual Dios ha querido entregar dichas *ordinationes* propias del mundo de la Ley<sup>21</sup>.

Para Harald Diem, cuando se ignora esto, se origina esa escisión entre las dos esferas de la vida cristiana, que da origen al dualismo contra el que reacciona el luteranismo político. El dualismo se origina cuando se utiliza la doctrina de los dos reinos como criterio teológico de la separación entre lo espiritual y lo temporal, entendiendo por lo primero un sinónimo de interioridad y por lo segundo la esfera de la profanidad sometida al régimen temporal. La interio-

21 *Ibid.*, 89.

ridad sería el lugar propio del hombre interior, del hombre redimido, sobre el cual se constituye la invisibilidad de la Iglesia, mientras la exterioridad, entregada al régimen temporal, sería el lugar propio de su estructuración visible y determinada por la vigencia de la Ley.

Hay que decir con toda justicia que la posición de Diem representa el primer intento serio de clarificación, hecho en defensa del Reformador y en pugna contra el luteranismo político, que ha permitido iniciar un proceso de recuperación teológica de la doctrina de los dos reinos. De aquí la importancia del punto de vista de Diem, avalado por sus interesantes y bien documentadas reflexiones<sup>22</sup>. El derrumbamiento del último *Reich* alemán y la lucha contra el luteranismo político de la *Iglesia Confesante* abocaron después de la guerra a una merecida revalorización de esta tesis de Diem sobre la doctrina de los reinos del Reformador. Una tesis hermenéutica que, por lo demás, representaba en la posguerra la posibilidad casi única del luteranismo para un verdadero diálogo con la doctrina, protestante también, pero calvinista, llamada del *señorio real de Cristo*; una alternativa teológico-hermenéutica ofrecida contra la tradición luterana, en orden a la fundamentación dogmática de una ética de lo temporal. Gracias a Diem Lutero quedaba rehabilitado y distanciado del luteranismo político, de cuyo surgimiento habría que responsabilizar al luteranismo histórico. A este respecto, Diem cree suficientemente fundada su apreciación de que habría que atribuir a la decisiva influencia de las tesis eclesiológicas de Rodolfo Sohm sobre el luteranismo histórico la más alta responsabilidad en la configuración del dualismo impugnado por el luteranismo político. Según Diem, Sohm habría sido el verdadero modelador de ese luteranismo histórico de significación décimonónica, cuyos postulados más determinantes emanan de su particular comprensión de la invisibilidad de la Iglesia, paralela a la afirmación de la santidad del Estado.

### III.—LA INVISIBILIDAD DE LA IGLESIA Y LA SANTIDAD DEL ESTADO

Entendemos aquí por luteranismo histórico de significación décimonónica el sistema teológico-político, hacia el que evoluciona en el

<sup>22</sup> Cf. G. Sauter, *Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers*, X-XI (*Zur Einführung*); Ernst Wolf, 'Die lutherische Lehre von den zwei Reichen', *Reich Gottes und Welt. Die Lehre von den zwei Reichen* (Ed. por H.-H. Schrey, Darmstadt 1969) 150-2.

pasado siglo el luteranismo tradicional, cuya expresión más lograda hace posible la reunificación alemana y a cuyo amparo se lleva a cabo la política religiosa de la Restauración, que da lugar al fenómeno nacionaluterano en el que bebe su propia savia el luteranismo político contemporáneo. Por eso, tras describir la interpretación nacionaluterana por parte del luteranismo político de la doctrina del Reformador como ideologización al servicio de la política del momento, Diem descarga toda la fuerza de sus argumentos contra los teólogos políticos, particularmente contra Guillermo Stapel, ideólogo de una metafísica del Estado inspirada en la teología luterana de la paternidad y de la autoridad<sup>23</sup>, que Diem considera deudora del luteranismo décimonónico configurado por Sohm, como ya hemos dicho, así como por el pensamiento de Ricardo Rothe. Nos referiremos, pues, a las posiciones de ambos autores.

Rodolfo Sohm ha hecho célebre una interpretación eclesiológica del monje de Wittenberg, que ha sido principalmente referida al problema del establecimiento de la vigencia de un derecho canónico para la Iglesia. Según Sohm esta vigencia resulta imposible en el marco de la comprensión de la Iglesia que tiene el Reformador<sup>24</sup>, determinada por la invisibilidad de su verdadera identidad, nunca coincidente con su configuración externa. Sohm habría fundamentado así el dualismo, dando origen a un proceso histórico-religioso que desembocó en el luteranismo político. Sohm hace depender su tesis acerca de la invisibilidad de la Iglesia de la intencionalidad misma del Reformador, por lo que, si la tesis de Sohm sobre la Iglesia resultara cierta y fiel a Lutero, éste sería el verdadero generador del proceso histórico-religioso nacionaluterano. Esto es justamente lo que niega Diem, pero veamos la tesis de Sohm.

Según Sohm, Lutero, pretendiendo acabar con todo otro camino para la justificación del pecador que no fuera el de la sola fe, se habría visto enfrentado a la vigencia del derecho eclesiástico de los Papas. Así, al quemar junto con la bula de su excomunión por el Pontífice Romano el *Codex Iuris Canonici*, Lutero no pretendía tan sólo oponerse al derecho pontificio, sino al significado teológico de su presencia y vigencia en la Iglesia, donde no tiene cabida ningún

23 Cf. W. Stapel, *Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus* (Hamburgo 1932).

24 Cf. R. Sohm, *Kirchenrecht*, I (Munich-Leipzig 1923) 461; véase a este respecto H. Diem, *l. c.*, 11-12.

tipo de «institución exterior», puesto que en ella no puede darse ningún otro principio de dominio que no sea el de la sola vigencia de la Palabra de Dios<sup>25</sup>. Sohm cree poder apoyar su argumentación en los textos del Reformador, así como en los textos confesionales del protestantismo; al tiempo que hace depender la exclusión del derecho eclesiástico de la comunidad cristiana en virtud de la identificación que el Reformador establece entre el reino de Dios y la Iglesia de Jesucristo<sup>26</sup>.

La exclusión del derecho en la Iglesia es de este modo una consecuencia inmediata de esta identificación, pues la connotación «espiritual» del reino de Dios en el testimonio de la Escritura, por una parte, y la descripción en él de la Iglesia como esposa de Cristo y su Cuerpo, por otra, excluyen todo sistema de poder que pueda disolver el reino de Dios, reino espiritual, en un dominio de carácter temporal<sup>27</sup>. Esto equivaldría a la supresión del señorío de Cristo sobre la Iglesia, de la cual sólo Cristo es la Cabeza<sup>28</sup>. Ciertamente, dice Sohm, la Iglesia, tanto según el testimonio de la comunidad primitiva como según la dogmática luterana, es visible e invisible en virtud de su propia esencia; ahora bien, cuando algunos apoyan

25 R. Sohm, *l. c.*, 462-63.

26 Algunos lugares sobre los que Sohm quiere apoyarse en Lutero: WA (Weimarer Ausgabe) 2 (185 y EA (Erlanger Ausgabe) 3 299; 227 y 365, 240 y 384 respectivamente (*De potestate Papae*, 1519); WA 6 294, 300 y EA 27 98, 107 (*Von dem Papstum zu Rom*, 1520); *Schmalkaldische Artikel*, pars II, articulus IV; citamos según la ed. de 1967, hecha sobre la de 1930 de *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (Gottinga 1967) 427 ss.; *ibid.*, III art. XII (*De ecclesia*). Otros lugares: WA 6 456 (*An den christlichen Adel deutscher Nation*, 1520); EA 45 73-75; 25 (412-13 (*Von den Conciliis und Kirche*, 1539); 21 102-3 (*Grosser Katechismus*, 1529). A propósito de la identificación entre el reino y la Iglesia escribe Sohm, utilizando los textos del Reformador: «La Iglesia de Cristo (*Ekklesia*) es el pueblo de Cristo, el pueblo de Dios, 'ein christlich heilig Volk, das da gläubt an Christum', 'die heilige Christenheit'. La Iglesia de Cristo es el reino de Cristo, el reino de Dios, el reino de los cielos, 'ein geistlich Reich, in welchem doch kein ander Haupt sein kann, denn ein geistlichs, welchs ist Christus'. Porque la Iglesia es el reino de Cristo, la esposa de Cristo y el Cuerpo de Cristo, no puede soportar ninguna otra cabeza corporal ni ninguna enseñanza humana ni ninguna imposición de hombres», *Kirchenrecht*, I 463-64; cf. nota 10 del texto de Sohm, donde se remite al Reformador.

27 *Ibid.*, 465.

28 Sohm está en contra de posiciones luteranas tradicionales, tales como la de F.-J. Stahl, *Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten* (1862, 2 ed.); J.-F.-W. Höfling, *Grundsätze evangelischlutherischer Kirchenverfassung* (1853, 3 ed.); cf. notas 17 y 18 en *ibid.*, 466-67; también pp. 468-69 ss., donde Sohm dice: «la administración de los sacramentos es la misma que la de la Palabra, sin que ninguna de las dos caiga bajo ninguna ordenación jurídica (...) Porque sólo mediante la Palabra y el sacramento 'Christen werden', no mediante cualquier ordenación jurídica».

sobre esta doble condición de la Iglesia la necesidad del derecho canónico, que regula la predicación de la Palabra y la administración de los sacramentos, olvidan que la Iglesia visible, según la mente de Martín Lutero, no puede ser otra cosa que la visibilización del mismo reino de Dios, cuya esencia es, sin embargo, invisible. Por lo cual, «tampoco en la Iglesia visible puede darse otro dominio que el dominio de Dios, ni puede darse otro cetro que el de Cristo, ni ninguna otra función de gobierno que la del Espíritu Santo»; y «esta función de gobierno de la Iglesia visible consiste justamente tan sólo en la predicación del Evangelio», bajo la cual se debe comprender la administración de los sacramentos. No es por medio del derecho canónico como Cristo se hace presente en su Iglesia, ni santifica mediante la vigencia del derecho, sino por medio de su Palabra y del sacramento. El derecho canónico es tan sólo un instrumento de dominio humano<sup>29</sup>.

De acuerdo con esta descripción de la condición espiritual de la Iglesia, Rodolfo Sohm entiende que tampoco la cuestión de los ministerios puede ser tratada, si se ha de ser fiel a Lutero, desde un punto de vista jurídico<sup>30</sup>. La importancia del tema es grande y la posición de Sohm está preñada de consecuencias, si se tiene en cuenta que la elaboración de una eclesiología por parte del nacionaluteranismo en consonancia con la ideología nazi, encontró precisamente aquí, en el problema de los ministerios y en la aplicación del principio de caudillaje, al que nos hemos referido, su piedra de tropiezo más escandalosa. El intento del Estado de condicionar los ministerios según la cosmovisión nacionalsocialista condujo a la *Iglesia Confesante* a postular la dependencia intrínseca de los mismos y la estructura administrativa de la Iglesia de la confesión de fe. La *Iglesia Confesante* replanteaba la tesis de Sohm sobre la ausencia de todo derecho eclesiástico en la comunidad eclesial<sup>31</sup>.

Los esfuerzos de los *Cristianos Alemanes* y del nacionalsocialismo por rehabilitar la función de inspección y organización eclesiástica,

29 Dice Sohm: «La Iglesia del derecho canónico no es, en cuanto tal, la Iglesia de Cristo. ¿Por qué? Porque el derecho canónico en cuanto tal sólo sirve a la instauración del dominio humano», *Ibid.*, 470-71.

30 *Ibid.*, 472-73 ss. Cf. A. Bühler, *Kirche und Staat bei R. Sohm* (Basler Studien zur hist. und syst. Theologie, 6; ed. por M. Geiger, Zurich 1965).

31 Cf. Ernst Wolf, 'Das kirchliche Amt im Gericht der theologischen Existenz', idem, *Peregrinatio*, II: Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik (Munich 1965) 161-78; véase Sohm, *l. c.*, 474 ss.



que Lutero encomendó a los príncipes territoriales, tropezaron con la resistencia no ya de los protestantes de tradición reformada, sino con la fe de los mismos protestantes luteranos<sup>32</sup>. Pretendiendo rehabilitar esta función eclesiástica del príncipe y entregándola al caudillo alemán, que la ejercería como *Notbischof* del *Reich* u obispo por las circunstancias que lo hacían necesario, habida cuenta de su condición de miembro preeminente de la Iglesia, los nazis buscaban el sometimiento de las iglesias a los intereses del Estado totalitario. La posibilidad, empero, de rehabilitación de este *Summus Episcopatus* estribaba en algo que rebasaba los intereses políticos para los cristianos alemanes; estribaba en la eclesiología que postulaba el luteranismo político, que apeló a ella con intereses políticos, la eclesiología que había hecho posible la concepción antijurídica que Sohm reivindicaba para la comunidad cristiana y que él atribuía a Martín Lutero. Al restaurar el principio de inspección y organización de la Iglesia para su ejercicio por el caudillo, los *Cristianismo Alemanes* pretendían (¡y tal vez no se deba dudar de su convencimiento!) devolver a la Iglesia, organizada como *Iglesia del Pueblo*, la dimensión pública y el protagonismo histórico que había perdido con la privatización espiritual de su misión bajo la vigencia del *Kulturkampf* y la Restauración. Privatización de la que era en gran medida responsable Rodolfo Sohm. Lo paradójico (¡y tremendamente trágico!) del intento de aquel movimiento militante del luteranismo político está en su pretensión de reaccionar contra la privatización de la fe, rompiendo el dualismo que la teoría teológica de Sohm sancionaba, sin por ello abandonar el horizonte teológico-político del jurista. Este horizonte es justamente el representado por una hermenéutica dualista de la doctrina de los reinos, de la que es deudora la ética luterana décimonónica y que operaba como legitimación religiosa del intervencionismo eclesiástico del Estado en los asuntos de la comunidad cristiana.

El error del luteranismo político consistió en intentar recuperar el carácter público de la fe sin haber desideologizado previamente su utilización política; en definitiva, sin haber abandonado la tradición ideológica alemana, en cuyo marco se utilizaba la doctrina de los reinos. Por eso, lo que quiso hacer Diem no fue sino evidenciar

32 Cf. P. Drews, 'Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers?', Z Th K (Ergänzungsheft, Tubinga 1908).

que la teología de los órdenes y la metafísica de la paternidad y del poder descansaban sobre un dualismo no superado, que, a su juicio, tiene su motivación en los postulados eclesiológicos de Sohm. Según Diem, el riesgo de divinización del Estado denunciado por Arno Deutelmöser<sup>33</sup> es una consecuencia de la teología de los órdenes como teología de la revelación, no una consecuencia de la doctrina del Reformador<sup>34</sup>.

Mas todo esto nos lleva a preguntarnos en qué medida, sin embargo, puede ser responsable del luteranismo político la eclesiología de Sohm; y, de forma particular, en qué medida lo es de uno de sus postulados más característicos, el de la realización histórica y temporal del reino de Dios. Sobre todo, si atendemos a la identificación que Sohm realiza entre reino de Dios e Iglesia invisible, porque nos parece que la teología de los órdenes, de la cual depende dicho postulado, no es sin más deudora de las tesis del jurista luterano, sino de los antecedentes ideológicos del siglo XIX, así como del origen liberal e idealista del mismo luteranismo político. La incubación de estos antecedentes al calor de las circunstancias históricas que condujeron a la crisis de 1918, tras la primera guerra mundial, explica su posterior evolución y la función ideológica desempeñada por la teología de los órdenes<sup>35</sup>.

Corrigiendo, pues, la argumentación de Diem, me atrevo a decir que la teologización del Estado por parte de la teología de los órdenes, artífice y protagonista de una cierta «racionalización» de la entidad histórica del reino divino, tiene un antecedente político-teológico, si no mayor en Ricardo Rothe que en Rodolfo Sohm, sí de igual significación<sup>36</sup>. Tanto Rothe como la teología de los órdenes abandonan la consideración histórico-providencialista del Estado (propia del Nuevo Testamento y fundamentalmente del Reformador) en función del pecado y del ejercicio del amor bajo la condición presente del mundo; y tanto Rothe como la teología de los órdenes legitiman religiosamente el Estado desde la perspectiva ideológica del reinado

33 Cf. A. Deutelmöser, *Luther. Staat und Glaube* (Jena 1937).

34 Cf. Harald Diem, 'Luthers Lehre von den zwei Reichen', *l. c.*, 10-11.

35 Schneider-Flume ha estudiado muy bien a propósito de E. Hirsch la situación histórico-espiritual que va de 1918 a 1933, cf. *l. c.*, 13-127; cf. precedente nota 13.

36 Rothe representa una de las tradiciones más acabadas de tipo ético-teológico dentro de la tradición luterana del s. XIX; cf. G. Wünsch, *l. c.*; ver precedente nota 6.

temporal de Dios y la interpretación de la voluntad popular como designio histórico. El Estado es revestido ahora en cuanto «Estado Nacional» de un cometido divino, que es una verdadera función de santificación y que desborda la perspectiva teológica del Reformador alemán. Es lo que piensa Jorge Wünsch, quien subraya, sin embargo, el tratamiento teológico que tanto Lutero como Rothe hacen de lo político y de la función del Estado. Algo, por tanto, específicamente luterano<sup>37</sup>.

Hay, según creemos entender, una coincidencia de planteamiento entre Rothe y la eclesiología política del luteranismo, que guarda asimismo relación con las tesis de Rodolfo Sohm. Se trata, en efecto, de la concepción intimista de la Iglesia. La reducción moralizante y la desdogmatización a las que Lutero sometería a la Iglesia, en el caso de ser real su paternidad sobre las tesis de Sohm, no parecen estar muy de acuerdo con su concepto real de la Iglesia como realidad de salvación objetiva, no sectaria ni subjetivista<sup>38</sup>. Hay que buscar, más bien, en Rothe la desviación de la doctrina del Reformador hacia el luteranismo político y ver en Sohm el terreno abonado sobre el que el luteranismo político hace incidir las tesis del tratadista teológico del Estado, algo anterior a Sohm en el tiempo, aunque ambos fueron hijos de una misma realidad cultural. Así, pues, estimamos que el punto de coincidencia hay que buscarlo en la reducción intimista de la Iglesia, toda vez que el Estado ha llegado a ser comprendido como mediador de la santificación y agente temporal del reino divino. La reducción moralizante y la desdogmatización a las que el luteranismo político (¡de ninguna forma Martín Lutero!) somete la confesión de fe de las iglesias, así como la misma moralización a la que es sometido el concepto de reino de Dios una vez secularizado, se hacen a costa del pensamiento teológico-político de Rothe tanto como de la eclesiología de Sohm. En ambos la merma de lo eclesial coincide con la expansión de lo político; o, mejor, la merma eclesial de Sohm, presente también en Rothe, coincide con la expansión y crecimiento «salvífico» del Estado en este último. Para Rothe la Iglesia se justifica por la incomplección del Estado, por su falta de plenitud salvífica, no por su carencia; pues el «Estado Nacional» no sólo es una comunidad moral, sino también religiosa. La Iglesia

37 *Ibid.*, 16 y 23-28.

38 Es la conocida tesis de Ernesto Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, 1: Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen (Tubinga 1922; Aalen 1965).

plenifica la santidad incompleta del Estado, al cual le es ofrecida dicha santidad en función de su misión histórica, ya que tiene que vérselas con el imperio del pecado. El perdón del pecado, sin embargo, es la función propia de la Iglesia, la cual se halla delimitada a la esfera interior, en la que acontece la transformación definitiva del hombre. Por eso, en la medida en que el Estado se aproxima hacia la plenitud; o, si se quiere, en la medida en que el Estado realiza su misión moral en la marcha de la historia hacia la plenitud, tanto más reducida se ve la misión de la Iglesia<sup>39</sup>.

Una visión así de la Iglesia coincide, salvando la diferencia de planteamientos, con la tesis eclesiológica de Sohm. Al identificar Iglesia y reino de Dios, Rodolfo Sohm delimita la misión de la Iglesia y el campo de su competencia por referencia al contenido «espiritual» de la misma, en dependencia siempre de la doctrina luterana de la *sola fides*<sup>40</sup>. El luteranismo político, según se puede deducir de cuanto aquí hemos dicho, parece depender de esta concepción eclesiológica en la medida en que las tesis de Rothe y de Sohm convergen hacia la creación de una eclesiología política complementaria de la teologización del Estado. Al modelo del «Estado Nacional» conviene, sin duda, un modelo eclesiológico como el de la *Iglesia del Pueblo*, llamado a secundar la obra *divina* del Estado. Tal comprensión de la Iglesia resulta asimismo consecuencia lógica de la relativización dogmática antes indicada, así como de la transferencia al Estado de la función salvífica y santificadora de la Iglesia, que tiende a poner al hombre en comunión con Dios<sup>41</sup>.

Hay que concluir, por tanto, que en la medida en que tanto Rothe como el luteranismo político reducen la misión de la Iglesia al ámbito cúltilo-sacramental, a su esfera más espiritual, a la que se atribuye el perdón de los pecados, en esa misma medida operan con el esquema eclesiológico de Rodolfo Sohm; pues la tesis del jurista lute-

39 Rothe, dice Wünsch, entiende el reino de Dios como la divinización de la humanidad y, a través de ella, de la naturaleza material terrena. Función del Estado es conducir el proceso de divinización, en cuanto que el Estado es *Ordnung Gottes* y, por tanto *santo*. Dada su condición temporal, necesita, sin embargo, la plenitud de la Iglesia. Cf. G. Wünsch, *l. c.*, 12 y 14. Rothe señala, sin embargo, la función universal de la Iglesia, que abraza a los Estados, distinguiéndose así del luteranismo político posterior. Cf. R. Rothe, *Theologische Ethik*, 4 vv. (Wittenberg 1867-71, 2 ed.) II 466.

40 *Kirchenrecht*, I 488-89; cf. nota 13 del texto de Sohm. Cf. también la obra de Bühler citada en precedente nota 30.

41 Las funciones de Estado e Iglesia resultan invertidas así en Lutero y en Rothe; cf. G. Wünsch, *l. c.*, 15.

rano es precisamente la descalificación «externa» de la Iglesia y el sometimiento de su organización temporal al Estado, en virtud de su propia misión teológicamente sancionada. Hay que decir, empero, que el esquema teórico de ambos autores presenta sus diferencias y peculiaridades, aunque el horizonte cultural y religioso sea el mismo. Ricardo Rothe, y con él el luteranismo político, delimitan las funciones del Estado y de la Iglesia atendiendo a la consideración teológico-política del Estado, en estrecha dependencia de la ideología del reinado temporal de Dios y de su presencia inmanente en el acontecer histórico. Rothe traduce, desde estos presupuestos, la doctrina de los dos reinos atendiendo a los conceptos ideológicos del idealismo alemán, en particular de Hegel; mientras Sohm, al hacer la delimitación que hace de la misión de la Iglesia, parece depender, más bien, de un tratamiento diverso de la doctrina de los reinos, en la que descubriría una formulación protestante de la doctrina medieval de las dos espadas, en el contexto de una nueva comprensión del esquema sociológico del *Corpus Christianum*, según dice Diem<sup>42</sup>.

A nuestro parecer y como hemos dicho, resumimos como sigue: la pretensión paradójica del luteranismo político es la de devolver a la fe su dimensión pública sin abandonar los presupuestos más firmes de su privatización, convirtiendo esta recuperación de su dimensión pública en utilización política. Al levantar sobre las tesis de Rothe y Sohm sus postulados, el luteranismo político se mantiene en el horizonte de la tradición ideológica alemana, en la que no hemos podido entrar aquí en mayor profundidad<sup>43</sup>, y en el del luteranismo clásico histórico que generó el *Staatskirchentum*. El luteranismo político buscaba investir al Estado de una misión «salvífica» previo despojo de la Iglesia de su función más propia. Si los antecedentes de este tratamiento teórico del Estado pasan por Rothe, como nosotros sostenemos, ampliando el punto de vista de Diem y corrigiéndolo en parte, los presupuestos desde los que se atribuye al Estado competencia en la organización exterior de la Iglesia y su reducción espiritual pasan por Sohm, intérprete de Martín Lutero en el sentido que quiere Diem.

42 Harald Diem, *l. c.*, 10-12.

43 Téngase en cuenta la literatura citada en precedente nota 14.

#### IV.—LA PROBABLE MOTIVACION SOCIOLOGICA DE LA ECLESIOLOGIA LUTERANA

¿De qué forma la tesis de Rodolfo Sohm obedece, sin embargo, a la intención y propósitos del Reformador? ¿Tiene razón Diem al distanciar su interpretación del pensamiento auténtico de Martín Lutero? Es un tema para su esclarecimiento en el contexto de la *Lutherforschung*, pues la importancia de la cuestión es grande, ya que las diversas interpretaciones ético-sociales de la doctrina de los dos reinos dependen de esta consideración hermenéutica de la misma, habiéndose visto en ella una reformulación de los cometidos y misión que la Iglesia y del Estado tenían en el marco del *Corpus Christianum* del Medievo.

Volviéndonos una vez más hacia la tesis hermenéutica de Diem, digamos que él no concede de buen grado que la concepción medieval del *Corpus Christianum* sea el esquema básico y fundamental, al margen del cual es imposible comprender el punto de partida y las motivaciones de la Reforma del siglo xvi, tal y como Sohm pretende asimismo demostrar<sup>44</sup>. Diem intenta poner de relieve, muy por el contrario, que esta tesis de Rodolfo Sohm, por la que la Iglesia se autocomprende como la obra de la interioridad y por la que, en palabras de Rothe, se le concede a la comunidad cristiana un *minimum*, desconoce la verdadera esencia de la Iglesia según la mente del monje de Wittenberg. A la eclesiología de Lutero no puede hacersele justicia desde meros planteamientos de carácter histórico-sociológico, porque el asunto requiere ante todo un planteamiento de orden teológico-dogmático. Por eso, aunque concede la debida importancia a un tratamiento de este género del problema por parte de historiadores como E. Brandenburg<sup>45</sup> y P. Drews<sup>46</sup>, cuyas interpretaciones se distancian de las realizadas por otros historiadores, tales como K. Rieker<sup>47</sup> y K. Müller<sup>48</sup>, Harald Diem estima que sólo Carlos Holl se ha aproximado con acierto indiscutible a la eclesiología del Reformador.

44 Harald Diem, *l. c.*, 11.

45 *Martin Luthers Auffassung vom Staat und der Gesellschaft* (Halle 1901).

46 Cf. precedente nota 32.

47 *Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche Deutschland in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart* (Leipzig 1893).

48 *Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther* (Tubinga 1910). Diem se distancia también de la interpretación de H. Hermelink, 'Zu Luthers Gedanken über Denkgemeinde und von weltlicher Obrigkeit', ZKG 29 (1903) 267-322.

El acierto de Holl, piensa Diem, que tiene buena cuenta de los problemas que la posición de Holl plantea, estriba en la relación que establece entre la doctrina de la justificación y el concepto de Iglesia elaborado por Lutero<sup>49</sup>. Holl consigue, añade Diem con asentimiento, probar que la doctrina del *Corpus Christianum* no existe como tal doctrina en el pensamiento de Lutero; antes bien, la concepción que éste tiene del mismo no es ni mucho menos la expresada en las categorías sociológicas de las interpretaciones ético-sociales, sino por completo en las teológicas. Lutero operaría siempre con la categoría paulina que entiende el *Corpus Christianum* como verdadero *Corpus Christi mysticum*, lo que equivale a la Iglesia únicamente y no a todo el cuerpo social<sup>50</sup>. Sin embargo, Diem no se muestra de acuerdo con Carlos Holl por lo que hace a algunas de las tesis de este último, que él considera terreno movedizo. Así, a su juicio, Holl no guarda la debida fidelidad a Lutero con la relación que establece entre la doctrina de la justificación y el concepto de *conciencia moral*; pues Holl equipara el contenido del concepto con el de libertad, lo que conduce a caracterizar la doctrina luterana como «religión de la conciencia», algo que contradice la intencionalidad del Reformador<sup>51</sup>. Diem entiende que esta interpretación de Holl representa una peligrosa proclividad a reducir el dogma de la redención a moral; es decir, a moralizar el contenido dogmático de la salvación lo cual termina por dar la razón a la interpretación de Deutelmoser. No dejaremos de decir aquí que Deutelmoser, el historiador impugnado con especial energía por Diem, acusa a Lutero de ser él, en última instancia, el responsable del luteranismo político como creador de una religión que diviniza la conciencia, convertida en espacio epifánico de la Divinidad. Deutelmoser estima, además, que esta concepción de Martín Lutero no es en manera alguna cristiana, sino sencillamente pagana (en estrecha dependencia de la tradición ideológica germana); hallándose en íntima conexión con la doctrina del Reformador sobre la justificación, así como sobre la teología del mundo como máscara y larva de Dios<sup>52</sup>.

Entiende Diem que un tratamiento correcto de la doctrina de Lutero sobre la Iglesia sólo es posible a la luz de su teología de la

49 *L. c.*, 16-17.

50 Cf. *ibid.*, 128-29, además de las páginas citadas en nota anterior.

51 *Ibid.*, 17.

52 Véase además A. Deutelmoser, *Luther*, 23-27.

Palabra, en estrecha dependencia de la doctrina sobre la distinción entre la Ley y el Evangelio, como ya hemos dicho. El mérito de Barth estaría precisamente en haber aclarado una verdad tan fundamental a los teólogos luteranos. Ahora bien, que la doctrina de los dos reinos impida, como quiere Carlos Barth, hacer luz sobre este problema, habiendo de ser sustituida por la doctrina del señorío real de Jesucristo para superar mediante ella el dualismo luterano, es algo bien distinto e inaceptable para Diem. Carlos Barth, por su parte, cree que la doctrina del señorío de Jesucristo no sólo superaría el dualismo, sino que terminaría con la minimización de la eclesiología que habría hecho el luteranismo histórico<sup>53</sup>. Contra él, Diem se propone una justificación de la doctrina de los reinos y de su identidad luterana, poniéndola en relación con el Sermón del Monte. En él ve Diem el horizonte ético del justificado, donde se delimita el alcance personal del Evangelio; y, lejos de desdoblar en dos la conducta del cristiano, el Sermón del Monte totaliza, por el contrario, su existencia<sup>54</sup>.

La doctrina de los reinos, a juicio de Diem, no representa una modificación, atendiendo a esta perspectiva, de la doctrina medieval de las dos espadas, como quiere Rodolfo Sohm, y, por lo mismo, una nueva configuración del esquema sociológico del Medioevo cristiano encarnado en la idea del *Corpus Christianum*<sup>55</sup>. No se trataría de un tal corrimiento de perspectivas desde una consideración teocrá-

53 Citamos las tesis siguientes del Sínodo de Barmen de 1934, inspirado por K. Barth: *Tesis 2*: «Rechazamos como falsa la doctrina según la cual se darían ámbitos en nuestra vida, en los cuales dominaran otros señores que Jesucristo; ámbitos, en los cuales no necesitaríamos por su medio (el de Jesucristo) de la justificación y de la santificación». Lo hacen a tenor de 1 Cor. 1, 30. *Tesis 5*: «Rechazamos como falsa la doctrina, según la cual el Estado podría y debería sobrepasar su función, convirtiéndose en el orden total y único de la vida humana y, por consiguiente, en el orden determinante de la misión de la Iglesia. Rechazamos como falsa la doctrina, según la cual la Iglesia podría y debería sobrepasar su misión, apropiándose un estilo y unas funciones y dignidad propias del Estado, convirtiéndose con ello en un órgano del Estado». Lo hacen a tenor de 1 Pe. 2, 17. El contraste con Rothe y el luteranismo político no puede ser mayor. Cf. *Die Bekannnisse*, 2 5 y 41: Sínodo de Barmen del 29 al 31 de mayo de 1934; en particular ver la *Theologische Erklärung*, a la cual pertenecen estos textos. Diem acepta de buen grado estos textos, pero entiende que no afectan a la doctrina de los dos reinos, a la que Barth atacaría injustamente. Cf. Diem, *l. c.*, 18. Diem estima así que la posición de Barth, expresada en *Evangelium und Gesetz*, no hace justicia al Reformador. Diem no discute el acierto de la tesis de Barth ya publicada en 1933 en su escrito *Theologische Existenz heute!* Cf. «*Dialektische theologie*» in *Scheidung und Bewährung*, 43-77.

54 Diem, *l. c.*, 20; también 14-16. Diem puntualiza no sólo una interpretación como la de Troeltsch, sino también la de Wünsch, dependiente de Troeltsch y expresada en su *Die Bergpredigt bei Luther* (Tubinga 1920).

55 Diem, *l. c.*, 130-31.



tica del *Corpus Christianum* a su consideración cesaropapista por el *Staatskirchentum*<sup>56</sup>, basada en un concepto interiorista de la Iglesia. La doctrina de los dos reinos no es una doctrina motivada sociológicamente ni de repercusiones principalmente éticas (en cuanto hermenéutica teológica de una conducta moral a nivel institucional en la profanidad), delimitadas dentro de un esquema socio-religioso determinado. Es, más bien, una exhortación, como ya dijimos, a la conciencia del creyente acerca de la necesaria unidad de motivaciones sobre la doble esfera en que se mueve el cristiano como persona privada y pública a un tiempo. Esto es, sobre la necesidad de distinguir entre Ley y Evangelio, asumiendo el imperativo de la primera desde la perspectiva del segundo; como traducción y ejercicio de la incondicionalidad del amor vivido desde la fe<sup>57</sup>. Una unidad que se da en la persona, sin destruir la distinción de campos.

La doctrina de los dos reinos operaría de esta forma como hermenéutica, sí, de una conducta ética del cristiano en el mundo, pero bajo su condición de justificado siempre, que libremente se somete al imperativo de la Ley. Estamos ante una utilización ético-antropológica de la doctrina de Lutero de carácter funcional, mientras la interpretación de la doctrina dentro del esquema del *Corpus Christianum* revestiría un carácter *institucional*, al que Harald Diem se opone por no ser fiel al Reformador. Según él, esta interpretación obedece a motivaciones ajenas a Lutero, de ahí que la rechace, al tiempo que descarga al monje de Wittenberg de toda responsabilidad como generador del nacionalluteranismo. Diem desmiente, en consecuencia, la identidad luterana de un movimiento teológico-político que, a su juicio, nada o casi nada tiene que ver con Lutero, que, más bien, es fruto de la ideología alemana, en la cual hundiría sus raíces verdaderas del luteranismo político.

¿Son las cosas así? ¿Consigue Diem que superemos de verdad todas nuestras sospechas? Nosotros creemos que Diem no logra arrancar de modo convincente, a pesar de la razón que le asiste en su argumentación, la doctrina luterana de los reinos, soporte teológico de la ideología nacionalluterana del reinado temporal de Dios, a toda dependencia de lo que Curcio Matthes ha denominado «sociología

56 Cf. K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, 1 279-325 (Luther und das landerrliche Kirchenregiment).

57 En la misma línea de Harald se sitúa su hermano Hermann Diem, 'Luthers Predigt in den zwei Reichen', *Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers*, 175-214.

cristiana»; a pesar también de que traslade al ámbito ético-antropológico la clave hermenéutica, con razón por lo demás, pues el pensamiento del Reformador no deja de estar configurado por la idea medieval del *Corpus Christianum*, según estimamos<sup>58</sup>. Diem parece dar la razón, por paradójico que parezca a los argumentos de sus adversarios, en particular a Ernesto Troeltsch, contra cuya interpretación Diem reacciona también<sup>59</sup>. Troeltsch, en efecto, se ha esforzado por poner de relieve, partiendo de la tradición histórica de la idea del *Corpus Christianorum*, que, si ciertamente Lutero reacciona contra el esquema ético-social del catolicismo romano, no supera, sin embargo, el esquema unitario cristiano representado por la idea del *Corpus* medieval. Según él, el luteranismo clásico habría convertido la ética del amor (¡con tanto vigor defendida por Diem!) en el instrumento de integración de los regímenes temporal y espiritual, con miras a la realización del ideal de vida cristiana del *Corpus*. De modo que nos encontramos ante un esquema de vida sociológicamente configurado por la fe de forma unitaria, que representaría tan sólo una variante del catolicismo medieval<sup>60</sup>.

Exponer ahora todo el pensamiento de Troeltsch al respecto excede a nuestro propósito en estas reflexiones. Si nos hemos referido a él, no es sino para apoyar nuestra convicción de que, además de las modificaciones que hemos hecho al punto de vista de Diem, al referirnos a Rothe, en orden a aclarar el problema eclesiológico del luteranismo político, cabe que busquemos en la estructura sociológica del cristianismo, históricamente configurada según la exposición de Troeltsch en alta medida certera, razones para su justificación. Sin duda que la luz no emana del análisis de la sociología al margen de la configuración teológico-ideológica del luteranismo político, pero ésta recibe de ella parte de su razón de ser, del mismo modo que la fe contribuye a configurar sociológicamente su vivencia. Por lo de-

58 Kurt Matthes, *Das Corpus Christianum bei Luther im Lichte seiner Erforschung* (Giessen 1928).

59 Diem, *l. c.*, 15.

60 Dice Troeltsch: «Se trata de un sistema de vida unitario de cuño cultural cristiano, como en el catolicismo del Medievo. Así, este sistema social, al igual que el catolicismo, sostiene el ideal de un esquema sociológico fundamental unitario; y sólo en tanto que se modifican en él los fundamentos y el sentido de dicho sistema unitario de vida, se modifica en el luteranismo el esquema sociológico fundamental. La diferencia estriba en que en el luteranismo este esquema fundamental no se halla levantado sobre el concepto de un organismo, como sucede en el catolicismo», *l. c.*, 549-50.

más, en estas reflexiones creemos haber evidenciado el entramado de fondo de la eclesiología política a la que condujo el luteranismo histórico. Un entramado en el que confluyen junto a las tesis teológicas del Reformador, su evolución posterior y la ideología alemana como nivel de mediación del cristianismo luterano histórico.

ADOLFO GONZALEZ MONTES