

La Crítica Cristológica de Bonhoeffer a la Hermenéutica “Pseudoluterana” de las dos Esferas

Guillermo Hansen

Sinopse

A doutrina luterana dos dois reinos tem sido acusada de conservadorismo e mesmo vista como facilitadora do nazismo. A perspectiva cristológica de Dietrich Bonhoeffer em relação a esta doutrina e da noção de *ordem da criação*, porém, revela o abuso ideológico que as idéias de Lutero têm sofrido, oferecendo uma interpretação alternativa da sua tradição. A influência de Karl Barth nesta reinterpretación das ambigüidades luteranas é perceptível, mas a vantagem da elaboração de Bonhoeffer a partir da tradição luterana é a falta do perigo teocrático, característico do ambiente calvinista. Apesar disso, o cristocentrismo no modelo político de Bonhoeffer também deveria ser complementado levando em consideração a atividade pneumática.

Palavras-chave: Bonhoeffer; Dois Reinos; Ordens; Nazismo; Teologia Política

Abstract

Lutheran two-kingdoms doctrine has been charged of conservatism and even viewed as conducive to nazism. Dietrich Bonhoeffer's christological approach to this doctrine and to the notion of *orders of creation*, however, reveals the ideological misuse Luther's ideas have

* PhD pela *Lutheran School of Theology at Chicago*, EUA; pesquisador e professor de pós-graduação em ética e teologia no Instituto Universitário ISEDET, Buenos Aires, Argentina.

suffered, offering an alternative interpretation of his tradition. The influence of Karl Barth in this reinterpretation of Lutheran ambiguities is perceivable, but the advantage of Bonhoeffer's construction on Lutheran ground is the absence of "a theocratic threat", characteristic of a Calvinist background. In spite of that, christocentrism in Bonhoeffer's political model should also be complemented by a consideration of God's pneumatological activity.

Key-words: Bonhoeffer; Two-Kingdoms; Orders; Nazism; Political Theology

1 Introducción

El carácter confesante y confesional¹ de la teología de Bonhoeffer fue intensificándose a partir de los eventos políticos y sociales que marcaron a Alemania bajo el régimen Nacional-Socialista de Adolf Hitler y su concomitante impacto en el seno de la Iglesia Evangélica,² conocida como el *Kirchenkampf*.³ Su posicionamiento intraeclesial junto a la "Iglesia Confesante" y su eventual compromiso con el movimiento de resistencia al régimen nazi, conforman los hitos de una praxis cuya máxima instancia teológica-reflexiva la en-

-
- 1 Sobre el acto de confesión (*Bekennnisstand*) véase Robert BERTRAM, *Confessing as Re-Defining Authority: Ethical Implications of Augsburg's 'Time for Confessing'*, p. 95-104. Sobre el trasfondo confesional-histórico de los casos de confesión véase Martin SCHLOEMANN, *The Special Case for Confessing: Reflections on the *Casus Confessionis* (Dar Es Salaam, 1977) in the Light of History and Systematic Theology*, p. 47-94 [Para referencias bibliográficas completas de estos e dos demás títulos citados, cf. as Referências Bibliográficas no final do artigo].
 - 2 Para la reacción de Bonhoeffer a los primeros avances nazis sobre la iglesia, véase Eberhard BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer: Teólogo - Cristiano - Hombre actual*, cap. 7, p. 357-445.
 - 3 Lucha o conflicto de y en la Iglesia Evangélica de Alemania durante el régimen hitleriano enmarcado por los intentos iniciales del Nacional-Socialismo de cooptar y asimilar a la iglesia como instancia cultural del movimiento Nazi (*Gleichschaltung*). Sectores (minoritarios) de la iglesia propugnaban abiertamente tal identificación (*Deutsche Christen* - Cristianos alemanes), otros defendían la libertad y autonomía de la Iglesia frente al estado (*Bekennniskirchen* - Iglesia confesante), mientras que la gran mayoría de los líderes eclesiales e iglesias territoriales buscaban un compromiso con el estado Nacional-Socialista ameno para ambas partes (Iglesias "intactas"). Sobre el conflicto en la iglesia alemana durante el Nazismo ver Karl BARTH, *The German Church Conflict*; Arthur COCHRANE, *The Church's Confession under Hitler*; Robert ERICKSEN, *Theologians under Hitler*; Gerhard Kittel, Paul Althaus, Emanuel Hirsch; Karl HELMREICH, *The German Churches under Hitler: Background, Struggle, and Epilogue*; Heinrich HERMELINK (ed.), *Kirche im Kampf: Dokumente des Widerstands und des Aufbaus in der Evangelischen Kirche Deutschlands von 1933 bis 1945*; Ernst WOLF, *Barmen: Kirche zwischen Versuchung und Gnade*. Véase también el ensayo de Wolfgang HUBER, *The Barmen Theological Declaration and the Two Kingdom Doctrine: Historico-Systematic Reflections*.

contramos en su obra póstuma intitulada *Ética*.⁴ Nuestro presente trabajo se concentrará en el perfil de la propuesta teológica que Bonhoeffer desarrolla en su *Ética*, donde entreteje argumentos apelando a la misma tradición (luterana) que sus adversarios teológicos y eclesiales interpretaban de una manera servil al régimen nazi. Estos adversarios, que Bonhoeffer identifica como representantes del pensamiento "seudoreformador" (*pseudoreformatorischen*) o "pseudoluteranismo" (*Pseudoluthertum*), expresaban una síntesis "neoluterana" que en la primera mitad del siglo 20 plasmó corrientes provenientes de la teología liberal como así también del neoconfesionalismo del siglo 19 (Hirsch, Althaus, Elert).⁵ La utilización del prefijo "pseudo" claramente anticipa la intencionalidad de Bonhoeffer: distinguir las propuestas neoluteranas del pensamiento propio de la Reforma y de Lutero en función de recuperar la tradición teológica del Reformador como instancia crítica frente a los que simpatizaban y apoyaban teológicamente el régimen nazi.

Para Bonhoeffer la característica principal de este pseudoluteranismo era su defensa de la "doctrina de los reinos", es decir, la distinción y separación *dualista* de dos esferas (*zwei Räumen*) del accionar divino - lo temporal y lo espiritual. Esto configuró un marco ideológico legitimador tanto de un desentendimiento de los cristianos frente a los hechos políticos, como así también de las prácticas del régimen nazi. Según Bonhoeffer esta distinción dualista de las dos esferas implicaba abandonar al mundo a una supuesta autonomía y/o adoptar una actitud positivista que identificaba al estado y al Nazismo con la voluntad providencial divina. Bonhoeffer

4 Dietrich BONHOEFFER, *Ética*. La obra comprende un conjunto de esbozos, ensayos, pensamientos e ideas ordenados en capítulos, muchos de ellos inconclusos. Sus partes fueron compuestas entre 1939 y 1942, tanto en su estancia en Klein-Krössin (Pomerania) como en el monasterio de Ethel (Véase BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer...*, p. 967-970). En el presente trabajo seguiremos la traducción española cotejándolo con el original alemán cuando fuese necesario.

5 BONHOEFFER, *Ética*, p. 136s.; véase también p. 66. Lo que Bonhoeffer llama peyorativamente "pseudoluteranismo" incluye una importante corriente teológica confesional de principios de este siglo denominado "neo-luteranismo". El neoluteranismo es la síntesis entre la teología liberal y la teología neoconfesional luterana del siglo 19, que encuentra uno de sus ejes articulantes en la así llamada doctrina de los dos reinos. En este trabajo, por lo tanto, identificaremos este neoluteranismo con el pseudoluteranismo atacado por Bonhoeffer. Sobre este tema desarrollaremos más abajo.

afirmará que mientras Cristo y el mundo se conciban “como dos esferas que chocan entre si y se excluyen mutuamente” (*als zwei aneinander stossende und einander abstossende Räume*) le queda al cristiano dos opciones igualmente falaces: o querer a Cristo sin el mundo, o al mundo sin Cristo.⁶

Este pensamiento “pseudoluterano” constituye para Bonhoeffer no sólo una distorsión de la visión bíblica sino también de la propia tradición confesional de la Reforma. Las propuestas de los teólogos pseudoluteranos denotaban una claudicación a normas, mandatos y reglas ajenas a la verdadera confesionalidad que exigían los tiempos. Pretendiendo fundarse en Lutero,⁷ el pseudo- o neo-luteranismo osciló entre polos aparentemente incompatibles pero fundados en una misma hermenéutica. Ya sea que se pretendiera autonomizar la esfera del estado y el accionar político del régimen nazi de toda injerencia de la iglesia, ya sea que se identificara la acción providencial divina con el surgimiento del nacional-socialismo, ambos casos se revistieron de argumentos con el justificativo supuestamente “luterano” de la autonomía de las dos esferas o reinos.

Bonhoeffer expresa su oposición a la hermenéutica dualista pseudoluterana rescatando la intención subyacente al método de Lutero en su hermenéutica de “los dos reinos y regímenes”.⁸ Encontrará en el Reformador una concepción dinámica del accionar de Dios como creador y redentor que excluye una pretendida autonomización (moderna) de lo temporal frente a lo espiritual. La característica del tiempo presente fue definida por Bonhoeffer como la creciente *autonomización* de lo temporal y de la razón frente a su fundamento último en Cristo,⁹ que políticamente se plasma en la distinción de dos esfe-

6 BONHOEFFER, *Ética...*, p. 137.

7 Nutrida por la investigación del neoconfesionalismo luterano del siglo 19 relacionado con la escuela de Erlangen.

8 Hablamos de “dos reinos y regímenes”, y no simplemente de “dos reinos”, porque entendemos que aquella fórmula es la que mejor expresa las distinciones y relaciones dinámicas que Lutero quiso conceptualizar ante una serie de preguntas que tienen que ver con las formas del accionar de Dios en la creación, la relación del cristiano con el mundo, el rol de la iglesia y el estado en el plan de Dios, etc. Sobre este tema véase infra.

9 Bonhoeffer escribe: “Sin embargo se instala [en Occidente] con toda rapidez en toda la línea el gran proceso de secularización [*Säkularisierungsprozess*], a cuyo fin asistimos ahora. Por el lado protestante la falsa interpretación de la doctrina luterana de los dos reinos significó la liberación y canonización del mundo y de lo natural. Autoridad, razón, economía, cultura pretenden para sí una autonomía (*Eigengesetzlichkeit*)...”; BONHOEFFER, *Ética...*, p. 66.

ras donde lo particularmente "cristiano" es divorciado de lo particularmente "mundano". El desafío específicamente teológico sería, en esta coyuntura, ensayar una visión teológica que permitiese dar una unidad a lo "temporal" y lo "espiritual", es decir, relacionar el sentido y propósito de la creación y la historia con el mundo prometido por Dios. Para ello la batalla teológica se centrará en la cristología, una cristología que superara el moralismo de la teología liberal o el reduccionismo fideísta del neoluteranismo, para avanzar sobre sus aspectos cósmicos y escatológicos.

Sintéticamente podemos adelantar que la contribución teológica de Bonhoeffer consistirá en la *cualificación cristológica* de la hermenéutica de los dos reinos y regímenes frente a la lectura *neo-* o *pseudoluterana* y liberal que divorciaba e independizaba lo "temporal" de lo "espiritual". A su vez también es importante reconocer que el aporte de Bonhoeffer significó una crítica certera a temas inconclusos en la misma teología de Lutero, sobre todo, en lo que respecta a su falta de una clara cualificación cristológica del accionar creador del Padre (en especial con respecto al estado).¹⁰ Pero Bonhoeffer disputará al neoluteranismo su dualización del pensamiento de Lutero que llevaba a una visión esquizofrénica de la acción de Dios en el mundo, y a una concomitante doble moralidad para el cristiano. En otras palabras, calificará a la hermenéutica neoluterana de los "dos reinos" como un mal uso o abuso (*Missbrauch*) de las intenciones y perspectivas del Reformador.

La contribución de Bonhoeffer no se entiende prescindiendo del argumento teológico central derivado de *La Declaración de Barmen*, documento fundacional de la "Iglesia Confesante", en especial los artículos I y II - que la fuente de la verdad y moral cristiana es la Palabra revelada en Jesucristo, y que no hay áreas en nuestras vidas donde no estemos bajo la deman-

¹⁰ Véase *ibid.*, p. 238. Helmut Thielicke y Heinz Zahrnt notan con respecto a este punto una distancia hermenéutica que separa a Lutero del nuestro. Este consiste en que el Reformador no necesitó la cualificación cristológica del accionar cristiano en el mundo porque Lutero presuponía un contexto de cristiandad donde el magistrado, el príncipe o el juez, al igual que el zapatero, la cocinera o el soldado, al participar culturalmente de los símbolos cristianos, estaban subjetivamente determinados en su persona y oficio por los mismos. Véase Helmut THIELICKE, *Theological Ethics*, v. 1, p. 376s; Heinz ZAHRT, *The Question of God: Protestant Theology in the Twentieth Century*, p. 193.

da y el reclamo de Jesucristo.¹¹ Bonhoeffer presentará las marcas de una profunda influencia barthiana,¹² eso es cierto. Pero la solución cristológica propuesta por Bonhoeffer distinguirá y relacionará de tal manera el así llamado ámbito de las esferas que levantará una barrera teológica contra un posible triunfalismo cristocéntrico (la tentación barthiana), o la eclesialización del ámbito *relativamente* autónomo de lo temporal (la tentación calvinista-reformada). Ya tendremos ocasión de evaluar si la argumentación de Bonhoeffer es o no satisfactoria; no obstante permanece como dato teológico central de su obra que el *señorío de Cristo* no debe confundirse con un supuesto señorío de la iglesia sobre lo temporal ya que esto significaría confundir ley y evangelio, lo penúltimo y lo último.¹³ Con ello expresa el énfasis característico de la teología luterana de mantener una *relativa* autonomía de los ordenes u ordenamientos temporales (*‘relativen’ Eigengesetzlichkeit der weltlichen Ordnungen*)¹⁴ evitando caer en una autonomización de los mismos (como en el caso del neoluteranismo) para contribuir hacia una visión ecuménica y pluralista de los campos relacionales que constituyen al mundo humano. En otras palabras, no sólo los cristianos están llamados a ser co-creadores en el “ordenamiento” justo del mundo, sino la humanidad entera.¹⁵

Siendo entonces que el aporte teológico de Bonhoeffer se da en el marco de un conflicto de interpretaciones en tor-

11 La *Declaración de Barmen* constituye el pronunciamiento teológico del primer sínodo de la Iglesia Confesante llevado a cabo en la ciudad de Barmen durante el 29 al 31 de mayo de 1934. El sínodo congregó 139 delegados de 18 iglesias territoriales, y su declaración se convirtió en el primer pronunciamiento conjunto después de la Reforma entre Calvinistas, Luteranos y Unidos. Repudiando el programa de los “Cristianos Alemanes”, como así también la postura teológica de ciertos teólogos luteranos, cada tesis de la declaración comprendía un pasaje bíblico, una confesión positiva, y una *damnatio* o rechazo.

12 Recordemos que se le adjudica a Karl Barth [1886-1968], teólogo suizo reformado, la autoría intelectual principal de Barmen. Pero cabe destacar que la influencia del pensamiento de Barth sobre Bonhoeffer precede a Barmen (prefigurándose ya en su libro *Akt und Sein*, en realidad un ensayo de síntesis incorporando el pensamiento de Barth), a tal punto de considerarsele la mayor influencia teológica contemporánea sobre Bonhoeffer. Véase BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer...*, p. 219.

13 Véase BONHOEFFER, *Ética...*, p. 245.

14 *Ibid.*, p. 231.

15 Véase *ibid.*, p. 218, 225; BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer...*, p. 957.

no a la herencia del pensamiento del Reformador,¹⁶ como así también en torno a la lectura de la aporía significada por un nuevo *topos* hermenéutico, procederemos en lo que sigue a desglosar los componentes que conforman el método hermenéutico de los dos reinos y regímenes en Lutero y su diferencia con lo que Bonhoeffer ha denominado "la interpretación pseudoluterana". La claridad sobre estos puntos nos ayudará a comprender la contribución bonhoefferiana.

2 Lutero y Sus Intérpretes

A. Karl Barth, en una sonada carta a los protestantes holandeses fechada en octubre de 1940, expresa una acusación que golpeó profundamente al luteranismo. Iniciada la Segunda Guerra Mundial, y pasados los momentos más densos y dramáticos del *Kirchenkampf*, Barth escribe que

hasta un cierto punto el Luteranismo ha preparado un espacio al paganismo alemán, y le ha adjudicado - con su separación de la creación y la ley del evangelio - una especie de precinto sagrado. Es posible para el pagano alemán emplear la doctrina luterana sobre la autoridad del estado como una justificación cristiana del Nacional-Socialismo, y es posible para un cristiano alemán sentirse invitado por esta misma doctrina al reconocimiento del Nacional-Socialismo. Ambas cosas de hecho han ocurrido.¹⁷

Con estas frases lapidarias Barth parece descargar sobre Lutero la total responsabilidad ideológica por el florecimiento totalitario nazi - ciertamente una visión un poco exagerada. Sin embargo, a partir de las experiencias que dieron cierto fundamento a lecturas como éstas, es cierto que la así llamada "doctrina luterana de los reinos"¹⁸ adquirió un tono negativo, herético, quietista, antinomista y acomodaticio al *status quo*.

16 Aunque no se agota solamente en ello ya que debe destacarse también los aspectos innovadores del pensar de Bonhoeffer. No obstante esto último también se ajusta a una regla central de la Reforma, *sola scriptura*. Las nuevas perspectivas teológicas que eventualmente desplazarían - o corregirían - algunos aspectos del pensamiento de Lutero estarían basadas para Bonhoeffer en el testimonio bíblico mismo, sobre todo en lo que toca a su dimensión cristológica.

17 BARTH, *Eine Schweitzer Stimme, 1938-1945*, p. 121 s.

18 La expresión "doctrina de los dos reinos" parece popularizarse a partir de la disertación de

Pero la pregunta que debemos formularnos es la siguiente: ¿en verdad puede adjudicársele a Lutero el pensamiento dicotómico que vino a caracterizar la postura de algunos de sus intérpretes durante el *Kirchenkampf*? Es más, cuando Barth habla de “la doctrina luterana sobre la autoridad del estado” ¿se refería realmente al mismo Lutero, o a ciertos intérpretes de Lutero?¹⁹

Aunque en la década del 20 Barth ya había responsabilizado a la cristología de Lutero por el peor reduccionismo antropológico de la teología liberal,²⁰ y si bien en una carta abierta a los protestantes franceses fechada en 1939 Barth argumentaba que el pueblo alemán “sufría la herencia del más grande de los cristianos alemanes, [es decir] del error de Martín Lutero sobre la relación entre la ley y el evangelio”,²¹ todo indica que este teólogo reformado - itan influido por el mismo Lutero! - en realidad tenía como blanco principal de sus críticas el pensamiento de ciertos teólogos luteranos contemporáneos. En concreto, Barth polemiza con la interpretación de la doctrina de los dos reinos representado por teólogos *neoluteranos* tales como Paul Althaus, Emmanuel Hirsch y Werner Elert entre otros.²² Estos postulaban, sobre la base de una distinción tajante entre el primer y segundo artículo del Credo, dos modalidades del actuar de un Dios que delimitaba esferas autónomas de acción, legitimación, y obediencia. En otras palabras, una distinción *dualista* entre el orden de la creación y el orden de la redención. Así les fue posible argumentar, como en el tercer artículo de *Las Tesis de Rengsdorf* (octubre 1933),²³ de que “no existe contradicción entre una lealtad incondicional al

Harald DIEM en 1938 intitulada *La doctrina de Lutero sobre los dos Reinos*. Hasta el momento se hablaba mas bien de “la teoría de las dos esferas”. Véase W. HUBER, *The Barmen Theological Declaration...*, p. 35.

19 Véase THIELICKE, *Theological Ethics...*, v. 1, p. 368.

20 BARTH, *An Introductory Essay*, in: Ludwig FEUERBACH, *The Essence of Christianity*, p. xxiii.

21 Citado en ZAHNNT, p. 177.

22 Véase William LAZARETH, *Luther's 'Two Kingdom's Ethic Reconsidered*, in: John C. BENNETT (ed.), *Christian Social Ethics in a Changing World: An Ecumenical Theological Inquiry*, p. 120. En esta línea ver la contestación de Barth en 1933 a *Las Tesis de Rengsdorf*, in: Karl HERTZ, *Two Kingdoms and One World: A Sourcebook in Christian Social Ethics*, p. 184-192. Sobre este tema véase también DUCHROW, *Global Economy: A Confessional Issue for the Churches?*, p. 12s. Sobre el pensamiento de Althaus y Hirsch, en especial su complicidad con la ideología nazi, véase ERICKSEN, *Theologians under Hitler...*, cap. III y IV.

23 Aunque su autoría no corresponde a los teólogos antes mencionados el documento

Evangelio... y una lealtad incondicional similar a la nación alemana, es decir, al estado Nacional-Socialista.²⁴

La crítica expresa de Barth nos introduce al mismo campo abierto por Bonhoeffer, es decir, la disputa contra la doctrina pseudo- o neoluterana de las dos esferas. Pero mientras Barth no sentía una peculiar inclinación apologética hacia la recomposición de las intenciones teológicas del Reformador, con Bonhoeffer el asunto es distinto. Para él la diferenciación de Lutero de sus intérpretes neoluteranos era esencial para restablecer el carácter confesante de una tradición que parecía desandar el camino emprendido desde Lutero. Por ello la crítica central, en definitiva, debía ser para Bonhoeffer *estrictamente* teológica, dejando en un plano secundario lo que para muchos intérpretes era el objeto principal de las disquisiciones comprendidas por la doctrina de los dos esferas o reinos, esto es, las relaciones institucionales entre iglesia y estado, y el posicionamiento ético de los cristianos frente al mundo. Para entender la hermenéutica estática de las dos esferas en el neoluteranismo - y el concomitante aporte bonhoefferiano - es imprescindible comprender los puntos esenciales que lo diferencian del pensamiento del Reformador. Solo así comprenderemos la manipulación ideológica que hace el neoluteranismo del pensamiento de Lutero sobre el accionar creador de Dios.

Si bien es sabido que Lutero nunca formuló de manera sistemática una doctrina de los dos reinos y regímenes,²⁵ no obstante se puede demarcar la intencionalidad teológica y las claves hermenéuticas que guían su pensar a partir de una serie

refleja no obstante la influencia del pensamiento neoluterano, anticipando en muchos puntos la posterior *Recomendación de Ansbach* (1934) en contra de Barmen. Las tesis de Rengsdorf fueron preparadas en una conferencia de diez pastores y laicos convocados por el obispo de Köln-Aachen, Dr. Oberheid, colaborador cercano del *Reichsbischof* Ludwig Müller. Estas tesis tuvieron amplia difusión en la región del Rheinland; véase K. HERTZ, *Two Kingdoms and One World*, p. 372, n. 20.

24 Véase la primera y tercera tesis de Rengsdorf, in: HERTZ, *Two Kingdoms...*, p. 184. Hay traducción castellana en *Testimonio Cristiano*, número especial, agosto 1977, p. 25.

25 Sobre el pensamiento de Lutero al respecto véase Paul ALTHAUS, *The Ethics of Martin Luther*, cap. 4; Carl BRAATEN, *Principles of Lutheran Theology*, cap. 7; Edward CRANZ, *An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law, and Society*; DUCHROW, *Global Economy*, cap. 3; Id., *Luther and the Use and Misuse of the Doctrine of the Two*

de escritos ocasionados y motivados por temas puntuales que hacen a la vida y discipulado cristianos en el ámbito social y político.²⁶ De ellos se desprenden tres puntos o ejes que consideramos centrales en la noción del accionar de Dios, conformando un marco dinámico y complejo de muchas aristas.²⁷

(a) Un primer eje, derivado de una hermenéutica “apocalíptica” de la distinción agustiniana de las dos *civitas*, plantea la existencia y el conflicto entre dos reinos (*zwei Reiche*): por un lado el reino de Dios o Cristo (*Reich Gottes - regnum dei*) y por el otro el reino del “mundo” o del diablo (*Teufels/weltlich Reich - regnum diaboli*).²⁸ Ambos reinos no son esferas o ámbitos espacialmente deslindados en compartimientos

Kingdoms’ in the Theology, Practice and Institution of Lutheran Churches, in: DUCHROW (ed.), *Lutheran Churches*; Werner ELERT, *The Structure of Lutheranism*, cap. 5 y 6; Eric GRITSCH, Robert JENSON, *Lutheranism: The Theological Movement and its Confessional Writings*, cap. 13; William LAZARETH, *Luther’s Two Kingdom Ethic Reconsidered*; Id., *God’s Call to Public Responsibility: Theological Foundations*, in: W. LAZARETH, George FORELL (ed.), *God’s Call to Public Responsibility*; Bernhard LOHSE, *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work*, cap. 5.8; MOLTMANN, *On Human Dignity: Political Theology and Ethics*, cap. 4; William MUELLER, *Church and State in Luther and Calvin: A Comparative Study*; Trutz RENDTORFF, *The Doctrine of the Two Kingdoms, or the Art of Drawing Distinctions. Remarks Concerning the Theological Interpretation of Political Affairs*, in: DUCHROW, *Lutheran Churches...*; THIELICKE, *Theological Ethics*, v. 1, cap. 18; James Cargill THOMPSON, *The Political Thought of Martin Luther*.

- 26 Podemos mencionar principalmente el *Sermón acerca del estado matrimonial* (1519), *Las buenas obras* (1520), *A la nobleza cristiana de la nación alemana acerca de la reforma de la condición cristiana* (1520), *Juicio sobre los votos monásticos* (1522), *Sobre la autoridad secular: hasta donde se le debe obediencia* (1523), *Comercio y usura* (1524), *Contra las bandas ladronas y asesinas de los campesinos* (1525), *¿Es posible ser soldado y cristiano?* (1526), *Alegato contra los Turcos* (1529), (Estos tratados pueden consultarse en las *Obras de Martín Lutero*, publicados por Editorial Paidós y Editorial La Aurora, v. 1, 2 y 3, y algunos de estos en la edición preparada por Joaquín ABELLÁN (ed.), *Martín Lutero: Escritos políticos*, Madrid: Editorial Tecnos, 1986. Como se desprende de este listado Lutero forja su “doctrina” de los dos reinos y regímenes polemizando en cuatro frentes. En primer lugar contra la *potestas spiritualis* de la institución eclesial y sus pretensiones hegemónicas sobre lo secular. En segundo lugar contra las pretensiones totalitarias del estado y la delimitación de la obediencia del cristiano al mismo. En tercer lugar en contra del monasticismo como ámbito de perfección cristiana en detrimento de lo temporal. Por último contra el entusiasmo utópico de ciertas sectas anabautistas que postulaban o un alejamiento del mundo, o la toma del mundo por la fuerza inaugurando el reino de Dios.
- 27 Seguimos las sugerencias destacadas por DUCHROW, *Luther and the Use and Misuse of the ‘Doctrine of the Two Kingdoms’...*, p. 3ss.

- 28 “[...] debemos dividir aquí en dos clases a los hijos de Adán y a todos los hombres. Los

estancos, sino que se relacionan en una lucha en y por el mismo espacio histórico.²⁹ En suma, son dos orientaciones, disposiciones, o relaciones distintas de lo creatural ya sea con lo divino, ya sea con lo demoníco. Como lo grafica Lutero, refieren a una misma realidad "montada" por Dios o el diablo.³⁰ En este (único) ámbito el poder del diablo busca desbarrancar y destruir la relación salutífera de la creación con Dios, mientras que Dios combate el poder del demonio en todas las dimensiones de la creación con la voluntad de establecer su "señorío" en, sobre y para este mundo. Este conflicto encarnizado entre los dos reinos (que implican, claro está, dos señoríos antagónicos) constituye el marco perimetral y contenedor de todas las otras distinciones establecidas por Lutero. En principio, esto es el referente principal de la categoría "dos reinos".

(b) Un segundo eje o nivel responde a la estrategia divina en su gobierno del mundo buscando preservarlo del mal y de la injusticia. Esta estrategia se corresponde, por un lado, con la distinción hipostática de Dios entre creador y redentor, y por el otro con la doble situación en la cual se halla el cristiano en el mundo, *coram hominibus* y *coram deo*. De esta forma Dios lleva adelante su plan salvífico y su oposición al diablo mediante dos formas de gobierno de lo que es un mismo señorío: un gobierno o régimen temporal y otro espiritual (*Regimente*). El gobierno temporal, que se sirve de la ley, la espada y la razón, colabora con la obra de Dios sujetando al poder del maligno y restringiendo la maldad ocasionada por los pecadores, estableciendo así las condiciones para la conservación y prosperidad de la vida. La creación de este espacio vital, en el cual colabora la *obra* humana, permite la

unos pertenecen al reino de Dios, los otros al reino del mundo". Martín LUTERO, La autoridad secular, in: ID., *Obras de Martín Lutero*, t. II, p. 133.

29 Véase MOLTSMANN, *On Human Dignity...*, p. 65.

30 "Así la voluntad humana es puesta en medio cual bestia de carga: si se sienta encima Dios, quiere lo que Dios quiere y va en la dirección que Dios le indica. (...) si se sienta encima Satanás, quiere lo que Satanás quiere y va en la dirección que Satanás lo indica." LUTERO, La voluntad determinada, in: *Obras de Martín Lutero*, t. IV, p. 87.

manifestación visible del gobierno y régimen escatológico-espiritual, es decir, el gobierno de los corazones por medio del Espíritu Santo que, sometidos voluntariamente³¹ al señorío de Cristo, conforman su cuerpo.³² Dios busca en definitiva gobernar a su creación por medio de su Espíritu Santo atrayendo a las criaturas hacia su verdadero fin: la *koinonia*.³³ El régimen temporal, de esta manera, sirve indirectamente al régimen espiritual cuando cumple sus funciones directamente temporales, es decir, el establecimiento de la paz y la justicia exterior. El régimen espiritual sirve indirectamente al régimen temporal cuando cumple su función directamente espiritual, la creación de corazones dóciles que se apartan de la obsesión consigo mismos para participar como co-creadores de la obra de Dios en el mundo. De ahí que se hable de “dos regímenes”.

(c) Para su doble gobierno, temporal y espiritual, el Dios trino mediatiza su acción a través de las instituciones que la “razón” humana establece sobre la base de su correspondencia con la ley natural (*cooperatio hominum cum deo*).³⁴ Este tercer nivel lo conforman los tres estados (*Stände*)³⁵ que Lutero deriva de la conformación institucional de su mundo germano-

31 Lutero afirma: “La fe es un acto libre, al cual no se puede forzar a nadie. Más bien, es una obra divina en el espíritu. Ni pensar que una autoridad externa pueda imponerla y crearla.” In: LUTERO, *Obras*, t. II, p. 147.

32 Ante la pregunta de cual es la finalidad de la existencia y establecimiento del orden secular la respuesta debe ser doble. Por un lado, el aspecto más “negativo” del régimen temporal está claramente condicionado por la existencia del pecado y la maldad. La manutención de un espacio vital obedece a una realidad social “hobbesiana”. Es en este sentido que el orden secular es una función en el orden de la creación. Pero por el otro lado existe una relación indirecta, funcional, con el *ordo salutis*. Sin la implementación del poder de la espada, la obra del Espíritu Santo en los corazones no podría manifestarse dado el caos prevaletante en una realidad social sin contención. “Por consiguiente”, expresa Lutero, “es preciso distinguir claramente los dos regímenes y conservar ambos: Uno, para producir justicia; el otro, para mantener la paz externa e impedir las obras malas. Ninguno es suficiente en el mundo sin el outro (...) pues (...) donde impera solamente el régimen secular o la ley, sólo habrá pura hipocresía (...) en cambio donde sólo impera el régimen espiritual sobre el país y su pueblo, se da rienda suelta a la maldad y se da lugar a toda clase de fechorías”, in: LUTERO, *Obras...*, t. II, p. 135s.

33 Véase *ibid.*, p. 136. Con respecto a la pneumatología de Lutero, véase el clásico estudio de Regin PRENTER, *Spiritus Creator*.

34 Con respecto al tema de la ley natural y razón en Lutero véase B. A. GERRISH, *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther*; Otto PIPER, *What is Natural Law?*, *Theology Today*, v. 2, n. 4, January, 1946.

35 También denominado por Lutero como “orden”, “ordenamientos”, “instituciones” u “oficios”.

medieval: *ecclesia, politia, oeconomia*. La iglesia, por medio de la predicación de la Palabra (ley y evangelio) y la administración de los sacramentos, sirve directamente al régimen espiritual e indirectamente al régimen temporal. El estado (*politia*), la familia y las profesiones (*oeconomia*) sirven como artesanos y servidores de Dios existiendo directamente en función del prójimo en sus necesidades temporales,³⁶ e indirectamente en función de la obra propia al régimen espiritual.³⁷ Todas estas instituciones sirven dimensiones diferentes de la vida humana, empleando muchas veces medios dispares para lograr su propósito: el afianzamiento de los espacios vitales y campos relacionales frente a la destrucción y al caos sembrado por lo demónico y el pecado. Pero estos ordenamientos no se fundan sólo en un aspecto negativo (como defensa ante lo demónico), sino que también son primicias del mundo venidero prometido en Cristo. Para Lutero la creación o el mundo constituye una realidad integral que debe ser conservada para su recapitulación escatológica. Por ello los estados u ordenamientos encuentran su complementariedad e interrelación en el designio amoroso de Dios revelado en Jesús; ellos deben ser inspirados por el mismo amor cristiano que emana de la justificación presente en el régimen espiritual.

B. Sin lugar a dudas existen una serie de elementos derivados del universo medieval de Lutero que resultan totalmente inaceptables para las sensibilidades de la conciencia contemporánea.³⁸ También existen una serie de postulados teológicos-sistemáticos irresueltos que, de enfatizarse unilate-

La tradición luterana adoptó en mayor grado la terminología de ordenamientos (*Ordnungen*), la cual aparecerá asiduamente en este trabajo. Cf. ALTHAUS, *The Ethics of Martin Luther*, p. 36; Oswald BAYER, *Nature and Institution: Luther's Doctrine of the Three Orders*, *Lutheran Quarterly*, v. 12, n. 2, Summer, 1998.

36 Lutero escribe: "Como alguien puede servir a Dios en el estado matrimonial, en la agricultura u otra profesión para bien de todos, debiendo servir al prójimo si le fuese menester, así también estando a cargo de la autoridad puede servir a Dios, debiendo hacerlo donde la necesidad del prójimo lo exija. Pues son servidores y artesanos de Dios los que castigan lo malo y protegen lo bueno." In: *Obras...*, t. II, p. 141.

37 Véase DUCHROW, *Lutheran Churches...*, p. 4s.

38 Mencionamos, como ejemplos, el concepto positivista de autoridad, el rechazo a cualquier

ralmente por medio de aforismos ciegos al marco apocalíptico-perimetral, pueden hacer desaparecer la intencionalidad rectora del esquema de Lutero.³⁹ En especial tenemos en mente el abuso “moderno” hecho del innegable carácter estanco-medieval de su concepto de “estados” y “ordenamientos” que, como expresión de la voluntad divina, no admiten casi ningún tipo de alteración so pena de socavar la providencia.⁴⁰ También cabe recordar el residuo nominalista que todavía perdura en Lutero, tal como la noción de un *Deus absconditus* independiente de toda cualificación y determinación cristológicas.⁴¹ Estos factores, desanclados del contexto original donde Lutero los formuló, justificarían en parte una visión de la providencia nefastamente positivista, tal como de hecho sostuvo el neoluteranismo en relación a los eventos políticos-culturales hegemonzados por el Nazismo. Trasladados estos elementos disonantes de Lutero al contexto abierto por la modernidad y la irrupción del Nazismo, se desembocará en la versión neoluterana de la así llamada “doctrina de los dos reinos”. Entre sus características encontramos un concepto estático de la creación que hipostatiza y deshistoriza las instituciones, un desplazamiento de la responsabilidad huma-

tipo de revolución, la falta de un concepto de gobierno ilegítimo, el deber del sujeto limitado a la obediencia, concepto de política limitado al estado, miedo excesivo al caos, etc. Véase Juan STUMME, Algunas tesis sobre los dos reinos, *Cuadernos de Teología*, v. 5, n. 4, 1979, p. 308.

39 Con respecto al aspecto escatológico del pensamiento de Lutero véase su comentario a 1 Co. 15.24, in: H. OSWALD (ed.), *Luther's Works*, v. 28, p. 123ss. En relación a la concepción de Lutero del Espíritu Santo como sujeto escatológico de la nueva creación, véase PRENTER, *Spiritus Creator...*, p. 191-195.

40 Véase THIELICKE, *Theological Ethics...*, p. 378ss.

41 Teológicamente cabe cuestionar, sobre todo, el residuo nominalista en el pensamiento de Lutero que daría lugar - en algunos de sus escritos - a un Dios independiente de Jesucristo. Como indicativo de ello valga una referencia extraída de *La voluntad determinada*, donde expresa: “Pues en su actuar como Dios oculto, él no se auto-limitó mediante su palabra, sino que se reservó plena libertad sobre todas las cosas.” In: LUTERO, *Obras...*, t. IV, p. 165. Cabe destacar, sin embargo, que es el mismo énfasis cristicéntrico de Lutero lo que cuestionará - como salvaguarda epistemológica - esta concepción un poco nominalista que postula una *potentia inordinata* independiente de la *potentia ordinata*. En Lutero mismo el corolario de este cuestionamiento al énfasis es la *communicatio idiomatum*, sobre todo en lo que respecta al *genus tapeinoticum*, que afirma el sufrimiento de Cristo no sólo como hombre, sino como Dios, y la presencia en el sacramento no sólo como Dios, sino como hombre.

na en la creación, un concepto escatológico trans-espacial que deslegitimaría todo interés positivo en lo histórico, un dualismo entre creación y salvación sin unidad final, un reduccionismo de la fe al ámbito de lo privado, y una autonomización de lo temporal con la concomitante doble moralidad del cristiano.⁴²

Más allá de estas afirmaciones, aparentemente fundadas en aspectos *centrales* del pensamiento de Lutero, debemos detectar la clave que permitiría este tipo de interpretación corriente a partir del siglo 19, a todas luces un abuso o "mal uso" sistemático de la doctrina de los dos reinos y regímenes. A nuestro entender esta clave se encuentra no sólo en una hermenéutica descontextualizada que se hizo de Lutero, sino sobre todo en una amalgamación conceptual que confundiría distinciones que en Lutero son centrales. Esta confusión, producto de una falsa transposición, llevaría la dualidad óptica⁴³ presente en el marco perimetral cosmológico significado por la lucha de Dios y el demonio (*dos reinos*), al plano del accionar mismo de Dios en la historia y la creación a través de dos esferas o gobiernos (*dos regímenes*).⁴⁴ Estamos aquí ante un problema *semántico* donde el significado articulado por la distinción entre los significantes *Reiche* y *Regimente* (cuya distinción precisamente les daba su significación!)⁴⁵ fueron fundidos en un solo significado: dos reinos coincidentes con los dos regímenes del accionar de Dios. De esta manera una

42 Véase STUMME, *Algunas tesis...*, p. 309s.

43 Hablamos de dualidad óptica, y no de dualismo ontológico, por que Lutero estaba lejos de una posición dualista absoluta/post-escatológica. Dualismo se refiere a aquellas estructuras de pensamiento que postulan, dentro de un marco metafísico, la irreducibilidad de dos términos ontológicos (Dios-criatura, bien-mal, luz-oscuridad). Ambos polos son refractarios a cualquier comunicación-comunión entre ellos. La expresión "dualidad", y más aún "dualidad óptica", permitiría así una diferenciación y distinción relativa entre Dios y lo demoníaco, sin caer en un dualismo absoluto. El hecho de que el pensamiento de Lutero dista de tal postulado se comprueba en la noción ensayada por el Reformador de que escatológicamente aún el demonio con sus huestes será sometido y subordinado al señorío de Cristo, que es Señor sobre la muerte. Precisamente su cualidad ontológica, es decir, la deidad de Dios, es triunfar sobre la muerte, sobre lo aparentemente alienado y opuesto a Dios. La primera "victoria" es así la creación desde la nada, que ya apunta a su victoria final en Cristo sobre la muerte que aparenta reinar sobre la buena creación de Dios. Esta visión derivará en la *theologia crucis* de Lutero. Véase PRENTER, *Luther's Theology of the Cross*.

44 Véase DUCHROW, *Lutheran Churches...*, p. 12.

45 Debe reconocerse, sin embargo, que algunos escritos de Lutero, sobre todo teniendo en

dualidad agencial (Dios y demonio) es interpretada como un dualismo teologal y moral reflejando un cuadro de franca esquizoide divina: lo que Dios hace con su mano derecha (régimen espiritual) no sólo es radicalmente autónomo de lo que hace con su mano izquierda (régimen temporal), sino que constituyen dos ámbitos o esferas (reinos) que no se tocan entre sí. A la doble moralidad del cristiano, consecuencia inevitable de lo anterior, se le suma - merced a una hermenéutica pietista - la afirmación de que la acción propia de Dios está restringida al ámbito de lo espiritual-privatista, abandonando lo temporal a las riendas del demonio.

¿Cómo se dio esta metamorfosis interpretativa de la dualidad comprendida por los *Reiche* al dualismo comprendido por los *Regimente*? La respuesta la hallamos obviamente no en los escritos de Lutero - aunque algunas expresiones puedan así entenderse - sino en el *topos hermenéutico* de la Alemania del siglo 19: un contexto determinado por la autonomización cultural derivada de la Ilustración, y la nueva coyuntura política marcada por las guerras napoleónicas y la revolución del año 48.⁴⁶ El primer evento es correspondido por la teología liberal, y el segundo por la teología neo-confesional luterana.⁴⁷ A pesar de que obviamente la teología liberal se encuentra en muchos aspectos en las antípodas de la teología neo-confesional, comparten una distinción dualista fundamental: la separación de los ámbitos de la creación y de la redención sin instancia escatológica unificadora.⁴⁸ Así el lenguaje de las dos esferas comienza a cristalizarse en ambas tradiciones teológicas, propugnando de hecho una ética política positivista-conservadora fundamentada ya sea en "las esferas autónomas

cuenta sus caracteres no-sistemáticos y su desarrollo contextual, pudo haber llevado a esta confusión entre *Reiche* y *Regimente*. Pero una lectura global de la obra de Lutero lleva necesariamente a una clara distinción entre ambos significantes basados en sus distintos referentes.

46 Véase HERTZ, *Two Kingdoms...*, p. 70ss.

47 Sobre estas dos corrientes en la teología alemana del siglo 19 véase Isaac A. DORNER, *History of Protestant Theology*, v. II; F. LICHTENBERGER, *History of German Theology in the Nineteenth Century*; Hugh Ross MACKINTOSH, *Types of Modern Theology: Schleiermacher to Barth*; Claude WELCH, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, v. I, 1799-1870.

48 Véase HUBER, *The Barmen Theological Declaration...*, p. 30.

de la existencia humana" (teología liberal), ya sea en los así llamados "órdenes de la creación" (teología neoconfesional).

(a) Teología liberal

La crítica de la Ilustración, con su "expulsión" de Dios del mundo, hizo del ámbito antropológico en general, y la subjetividad en particular, el *locus* preferencial para localizar la "presencia" divina - como fuera el caso de Schleiermacher.⁴⁹ La teología liberal protestante del siglo 19 pudo así argumentar por un espacio para lo divino matriculado en el *a-priori* religioso, en distinción de un mundo entendible en su historicidad y en la lógica de la causalidad cuyo estudio y disección correspondían a las modernas ciencias empíricas. Cada esfera o ámbito - el público, el privado, el histórico y el natural - se rige por sus propias leyes y principios, es decir, gozan de *autonomía*.

¿A qué refiere la noción de autonomía?⁵⁰ El concepto moderno de autonomía es de cuño kantiano y la hallamos en *La Crítica a la Razón Práctica*. Por autonomía se entiende en principio la capacidad de la voluntad racional en vistas a su autodeterminación, en vez de ser determinada exógenamente ya sea por intuiciones empíricas, inclinaciones naturales, imperativos hipotéticos, o una supuesta voluntad divina. El atreverse a pensar por uno mismo (*sapere aude*)⁵¹ significaba la accesibilidad a las normas morales que habían de regir la

49 Citamos dos de las tesis centrales de la *Glaubenslehre* de Friedrich Schleiermacher que mejor representan esta tendencia. El acápite número 3 expresa que "la piedad, que conforma la base de todas las comuniones cristianas no es, considerada en forma pura, ni un saber ni un hacer, sino una determinación del sentimiento o de la autoconciencia inmediata". A esta definición del topos de lo religioso sigue la definición de las afirmaciones teológicas; en su tesis número 15 Schleiermacher afirma que "las doctrinas cristianas son interpretaciones de los sentimientos religiosos cristianos representados por el language", F. SCHLEIERMACHER, *The Christian Faith*. Sin embargo el "primer" Schleiermacher de las *Reden* (Discursos) presenta rasgos que trascienden un simple subjetivismo. Ver Guillermo HANSEN, Sobre universos y teologías: Schleiermacher y la cuestión cosmológica, in: Guillermo HANSEN (ed.), *Schleiermacher: reseñas desde América latina*, p. 182ss.

50 Para lo que sigue véase Robert SCHARLEMANN, s. v. *Autonomy*, in: Donald MUSSER, Joseph PRICE, *A New Handbook of Christian Theology*, p. 49-53.

51 Immanuel KANT, Respuesta a la pregunta: ¿Qué es el iluminismo? *Espacios de Crítica y Producción* 4-5, nov.-dic. 1986, p. 43.

vida sin recurrir, en principio, a un presupuesto metafísico o teológico. Pero fue la tradición neo- y post-kantiana, bajo la influencia del positivismo francés, la que expandió el concepto de autonomía a las varias esferas de lo empírico: así se comenzó a hablar de la autonomía de la ciencia, la religión, de lo social, de lo estético. Pronto el estado y lo político-económico fueron enmarcados por Max Weber como esferas de acción que responden a sus propias leyes - leyes intrínsecas a la naturaleza como así también aquellas que surgen de las convenciones sociales.⁵²

Las esferas del estado y de la sociedad se hallaban entonces divorciadas de toda perspectiva teológica que fuera útil para el desentrañamiento de sus dinámicas y funciones. De esta manera al cristiano en su conducta diaria no le restaba más que someterse a una doble moralidad: una moralidad religiosa circunscripta al ámbito de lo privado, y una moral social regida por las convenciones culturales imperantes. La fe se separa de la ética (social), la ética de la fe, y las reglas de conducta para la vida política y social pasan a estar sujetas a los criterios desarrollados por una ciencia política donde las normas de acuerdo y "consenso" interpersonales y grupales estarían cada vez más dominados por una visión pseudo-filosófica (el darwinismo social) o por una justificación del uso y finalidad del poder francamente maquiavélico.⁵³ De esta forma entre el carácter racional de la acción social, y el carácter subjetivo de la conciencia cristiana, no quedaba espacio para la pregunta *teológica y cristiana* concerniente a las *metas* del desarrollo político-social. Lo específicamente cristiano se concebía como algo ajeno al ordenamiento del mundo, por lo que el empleo del poder - ya sea el poder de la espada o del mercado - quedaba eximido de toda responsabilidad moral frente a la trascendencia: el mundo - nos recuerda el positivismo ya en boga - se rige por lo "real", no por lo especulativo.

52 Véase HUBER, *The Barmen Theological Declaration...*, p. 35s.

53 *Ibid.*, p. 36; DUCHROW, *Luther and the Use and Misuse...*, p. 13.

(b) Teología neoconfesional

Paralelamente a esta visión del mundo liberal, un mundo abandonado a sus propias leyes y convenciones, le siguió la visión positivista-providencial del neoconfesionalismo luterano del siglo 19. Esta corriente reaccionaba al desacomodamiento demográfico social y al "desorden" producido por las ideas liberales francesas y las guerras napoleónicas.⁵⁴ Los intentos revolucionarios del 48 no hicieron más que avivar la temática de la autoridad del estado (*Obrigkei*t) como preocupación teológica primordial. Si en el universo liberal la consigna rectora era la *autonomía*, para el neoconfesionalismo era el *orden*. Este orden que Dios ha encomendado al estado para su implementación frente al pecado y el caos era un ordenamiento que expresaba el sentido primigenio y providencial en la creación.

Así el teólogo F. J. Stahl establece una distinción fundamental entre Iglesia y Estado que adjudica a esta última la autoridad de ordenamiento sobre todo lo que no toca a la interioridad espiritual.⁵⁵ Por el otro lado, G. C. A. von Harless, si bien presenta facetas renovadoras, desarrolla una verdadera "teología de las órdenes de la creación" preocupada principalmente por las correctas delimitaciones institucionales.⁵⁶ En esta dirección Christian Ernst Luthard equipara los "dos reinos" de Lutero con las esferas de la redención y de la creación, afirmando que el evangelio no tiene nada que ver con los ordenamientos de la vida secular ya que el estado, el comercio y la industria son regidas por las leyes propias que hacen al orden de la vida terrena.⁵⁷ De esta manera lo que la teología liberal proclamaba cándidamente como esferas autónomas del mundo es rebautizado por el neoconfesionalismo como expresión positiva de la *voluntad divina*: aquí el Dios creador no se retira del mundo, sino que su voluntad se funde con el estado presente del mundo.

54 Véase HERTZ, *Two Kingdoms...*, p. 70s.

55 *Ibid.*, p. 75.

56 *Ibid.*, p. 78-82.

57 *Ibid.*, p. 83ss.

Se debe notar que, más allá de sus motivaciones, lo objetable en la teología neoconfesional no es tanto lo que esta teología expresa, sino precisamente lo que *no* expresa y presupone. La omisión fundamental radica justamente en su silencio acerca del marco teológico contenedor en las distinciones realizadas por Lutero, es decir, acerca del marco perimetral apocalíptico que concibe una misma historia cruzada por un conflicto dinámico (fronteras cambiantes) entre Dios y las fuerzas demoníacas. Las estructuras u ordenamientos de la creación, recordemos, se encuentran para Lutero orientadas hacia Dios o hacia el demonio; nunca son “neutrales” o “autónomas”.⁵⁸ De esta forma, una vez desplazado este marco, el lenguaje de Lutero referente a los “dos reinos” es confundido con su distinción del doble ámbito o regímenes del accionar de Dios en la creación. La *dualidad* de agentes en Lutero deviene así en un *dualismo* de esferas que ha perdido su unidad estrictamente teológica, esto es, la unidad conferida por un Dios trino que abarca la plenificación del mundo en su propio ser dinámico.

Después de este breve recorrido sobre los “dos reinos” o “dos esferas” en el siglo 19, surge un hecho curioso que no puede escapar nuestra atención, sobre todo en relación a su repercusión para la Alemania de primera mitad del siglo 20. En efecto, es irónico que un mundo que ha sido “exorcizado” de demonios, un mundo “razonable” propio de la sensibilidad decimonónica, un mundo al que se le ha dado su propia carta de autonomía, terminará prestando su espacio para la manifestación ensañada de la máxima expresión de lo demónico en la historia alemana: el régimen Nacional-Socialista. Lo demónico se alza así con una esfera que había sido exonerada por la misma teología de toda conexión y relación vital con el Evangelio, llevando de esta manera a la iglesia hacia la penumbra de la pusilanimidad en un tiempo que exigía la confesión. La teología neoluterana alemana de principios del siglo 20, una verdadera síntesis de las corrientes neoconfesional y liberal, finalmente legitimará el “señorío” nazi sobre lo temporal.

58 Cf. LUTERO, La voluntad determinada, in: *Obras...*, t. IV, p. 87.

C. Nos situamos ahora en el contexto inmediato al *Kirchenkampf* en la Iglesia Evangélica alemana que cuenta con Bonhoeffer como uno de sus protagonistas principales. Recordemos brevemente las objeciones centrales de Bonhoeffer con respecto al neo- o pseudoluteranismo: su distinción estática del accionar divino en dos esferas (herencia neoconfesional) y la adjudicación de una supuesta autonomía a la esfera temporal con respecto a lo sagrado (herencia liberal). En otras palabras, la legitimación neoluterana de una autoridad temporal que reclamaba una obediencia similar a la exigida en la esfera de lo espiritual, pero con absoluta independencia de toda norma derivada de esta última.

Lo que significó para la Alemania evangélica de la primera mitad del siglo 20 esta herencia se ve claramente expresada en la *Propuesta o Recomendación de Ansbach (Der Ansbacher Ratschlag zur Barmer Theologischen Erklärung, Junio 1934)*⁵⁹. Esta propuesta se encomendaba como la verdadera voz del luteranismo alemán, contando con las firmas de dos de los más importantes teólogos neoluteranos de la época, Paul Althaus y Werner Elert de Erlangen.⁶⁰ Cuando Barth se refería en tono iracundo a la péfida herencia luterana tenía en mente precisamente esta declaración que, entre otras muchas, descollaba por su intención expresa de refutar las premisas teológicas de *La Declaración de Barmen* (mayo 1934). El documento de Ansbach consideraba que Barmen propiciaba un "crístonismo" basado en el erróneo principio hermenéutico barthiano de "evangelio-ley".⁶¹

Para comprender la propuesta de la voz neoluterana veamos primero el argumento de *Barmen*, texto fundacional del movimiento confesante cuya autoría se le adjudica en su

59 Seguiremos la versión inglesa que aparece compilada por HERTZ en *Two Kingdoms...*, p. 189-192.

60 Cabe destacar, sin embargo, que Paul Althaus expresó serias reservas en cuanto a la forma - no el contenido - de la *Recomendación de Ansbach*. Véase ERICKSEN, *Theologians under Hitler...*, p. 100.

61 Véanse los estudios de Althaus y Elert sobre la problemática "ley-evangelio", en abierta controversia con la propuesta de Barth sobre "Evangelio-Ley". ALTHAUS, *The Divine Command: A New Perspective on Law and Gospel*; BARTH, *Gospel and Law*, in: *Community, State, and Church*; ELERT, *Law and Gospel*.

mayor parte a Karl Barth. Ella expresa en sus dos primeros artículos la base teológica que implícitamente rechaza la posición neoluterana que servía, directa o indirectamente, como sustento ideológico-teológico del Nazismo. Es importante notar que Barmen no fue un ataque político o rechazo directo del Nazismo (aunque muchos de sus principales signatarios hayan rechazado la ideología totalitaria nazi), sino un llamado teológico intraeclesial a confesar la soberanía de Cristo ante las pretensiones del Nazismo por un lado, y contrarrestar la exigencia teológica del neoluteranismo que postulaba la obligación (cristiana) de someterse a los dictámenes del régimen por el otro. En otras palabras, Barmen refuta teológicamente la visión provincialista de la fe y lo religioso fundada sobre la premisa de la autonomía del orden de la creación con respecto al orden de la redención. Su primer artículo se encauza contra el postulado neoluterano de una supuesta revelación natural o primigenia de Dios en la creación, del cual se derivan mandatos y obligaciones con absoluta independencia de normas y mandatos emanados del Evangelio:

Jesucristo, tal como se nos atestigua en la Sagradas Escrituras, es la única Palabra de Dios que hemos de escuchar y en la que hemos de confiar y obedecer en la vida y en la muerte. Rechazamos la falsa doctrina, como si la Iglesia pudiera y debiera reconocer como fuente (*Quelle*) de su proclamación, aparte e independientemente de esta la única Palabra de Dios, otros hechos (*Ereignisse*) y poderes (*Mächte*), figuras (*Gestalten*) y verdades (*Wahrheiten*) como si fueran revelación de Dios.⁶²

En la explicación sobre este artículo que ofreciese poco después el otro co-autor de Barmen, el luterano Hans Asmussen, se recalca el referente cristológico que debe enmarcar lo ético. Toda obediencia en vida y muerte es obediencia a Cristo, expresa Asmussen. Cuando en la iglesia se quiere legitimar teológicamente la *necesidad* del sometimiento y la obediencia a otras autoridades en nombre de una supuesta revelación divina, esto es falsa doctrina. El curso de la historia del pueblo

62 WOLF, *Barmen...*, p. 92. Traducción al castellano in: *Testimonio Cristiano*, número especial, ago. 1977, p. 26.

alemán - concluía este líder eclesial - no es necesariamente la expresión de la voluntad providencial de Dios.⁶³

Sin embargo el frente neoluterano cree discernir una clara voz divina emanando de los recientes eventos que llevaron a Hitler al poder después del caos inflacionario de la República de Weimar y la "amenaza" del bolchevismo mundial. *La Recomendación de Ansbach* responde a Barmen en su segundo y tercer artículo con las siguientes palabras:

La Palabra de Dios se dirige a nosotros como Ley y Evangelio. La proclamación de la iglesia debe ajustarse acordemente. El Evangelio es el mensaje de Jesucristo, quien murió por nuestros pecados y fue resucitado para nuestra justificación. La ley, "esto es, la inmutable voluntad de Dios" (...) sale a nuestro encuentro en la realidad total de nuestras vidas. (...) Esta nos sujeta a cada uno al estado al cual hemos sido llamados por Dios y nos compromete con los ordenes naturales a las cuales estamos sujetos - tales como la familia, el pueblo, la raza (es decir, las relaciones de sangre).⁶⁴

Aquí percibimos claramente la presuposición teológica básica de Ansbach: la distinción de la Palabra de Dios entre ley y evangelio. Aunque a nuestro juicio esta distinción debería catalogarse como hermenéuticamente correcta, la intencionalidad política ulterior esgrimida por el neoluteranismo hace de esta metodología teológica un justificativo de la distinción de dos esferas y señoríos que exigen, en la práctica, distintos tipos de obediencia. Esta interpretación de la distinción de la Palabra de Dios entre ley y evangelio corresponde así a la distinción realmente fundamental para el neoluteranismo entre un orden de la creación y un orden de la gracia. Una distinción dicotómica que en realidad no encuentra ningún punto de unidad teológica más allá que la referencia elusiva a la voluntad divina. Esta disquisición fue elaborada en otro contexto por Paul Althaus, quien estableció la distinción entre una *Heilsoffenbarung* mediada por las Escrituras, y una *Ur-Offenbarung* que expresaría una voluntad divina

63 COCHRANE, *The Church's Confession...*, p. 254s.

64 HERTZ, *Two Kingdoms...*, p. 190.

primigenia en los ordenes u ordenamientos de la creación y eventos de la historia.⁶⁵

Para Barmen y para la teología dialéctica - que a la sazón dominaba al movimiento de la Iglesia Confesante - la dificultad inherente a esta perspectiva era la falta de un anclaje cristológico para el concepto de revelación. Esto daría legitimación teológica a los ordenamientos dispuestos por el Nacional-Socialismo, como así también al evento histórico significado por la emergencia "providencial" del *Führer*. Barmen no disputaría que al Estado se le deba obediencia, pero cuestiona que se le deba una obediencia que por un lado no se condiga con los mandamientos de Dios revelados en Cristo,⁶⁶ o que por el otro esté fundada en una supuesta voluntad divina autónoma e independiente de la voluntad divina manifestada en Jesús de Nazaret. La pregunta que surge entonces es sobre el *alcance* del señorío divino revelado en Jesús, es decir, cuán determinante es la autodefinición de Dios en Cristo. El segundo artículo de Barmen hace referencia a esta problemática:

Del modo como Jesucristo es por quien Dios nos asegura (*Zuspruch*) el perdón de todos nuestros pecados, del mismo modo y con la misma seriedad es también el reclamo (*Anspruch*) poderoso de Dios sobre nuestra vida entera. Por medio de El se nos ofrece una gozosa liberación de todas las ataduras impías de este mundo para un servicio libre, agradecido, a sus criaturas. Rechazamos la falsa doctrina de que habría áreas (*Bereiche*) de nuestra vida en donde no perteneceríamos a Jesucristo, sino a otros señores; áreas en donde no necesitaríamos la justificación y la santificación a través suyo.⁶⁷

La propuesta de Ansbach responde a esta posición del documento de Barmen haciendo alusión a las aristas benéficas de

65 ALTHAUS, Adolf Schlatter's Gabe an die systematische Theologie, *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, v. 40, n.1, 1938, p. 32, cit. apud ERICKSEN, *Theologians under Hitler...*, p. 101, 206.

66 Véase *Barmen*, art. 5 - una "concesión" a la visión luterana - que expresa: "La Escritura nos dice que, en el mundo todavía no redimido en el cual también la iglesia existe, el Estado tiene, por asignación divina, la tarea de establecer la justicia y la paz, por medio de la amenaza y el ejercicio de la fuerza. (...) La Iglesia reconoce el beneficio de esta asignación divina en gratitud y reverencia ante Dios". *Testimonio Cristiano*, p. 27.

67 WOLF, *Barmen*, p. 113, *Testimonio Cristiano*, p. 26.

los ordenamientos u ordenes naturales de la creación como son la familia, el pueblo, y la raza. "Estos", dice Ansbach en su cuarto artículo, "son los medios por los cuales Dios crea y preserva nuestra vida terrenal". No habría mucho que objetar en esta proposición si se exceptuase la categoría "raza", y sobre todo, si se fundasen estos ordenes desde un punto de vista cristológico - como lo hará Bonhoeffer. Pero la intención política de Ansbach hace que estos ordenamientos tengan poco que ver con el futuro prometido en Cristo, y mucho que ver con las promesas de grandeza social y superioridad racial del Nazismo.

De esta manera, argumenta Ansbach, los cristianos agradecen a Dios por todo orden, por todo gobierno al reconocer en ellos los instrumentos ejecutivos de los propósitos divinos. Los "cristianos", es decir, aquellos que reconocen una manifestación de la voluntad divina en los eventos históricos recientes, están comisionados para reconocer y agradecer el señorío terrenal del *Führer* como una manifestación de la providencia divina. Su quinto artículo afirma:

Reconociendo este hecho, como fieles cristianos agradecemos a Dios el Señor por conceder a nuestro pueblo en su tiempo de necesidad al *Führer* (Adolfo Hitler) como 'un jefe de estado piadoso y fiel', y de la misma manera agradecemos a Dios por su deseo de otorgarnos un 'buen gobierno', un gobierno con 'disciplina y honor' en la forma del estado Nacional-Socialista. Por esta razón reconocemos que somos responsables ante Dios de asistir al *Führer* en sus tareas a través de nuestras respectivas vocaciones y profesiones.⁶⁸

Así la forma del sometimiento y la subordinación de los cristianos a los ordenamientos naturales-históricos recibe su contenido de las manos del presente orden político nacional, ya que Dios es un Dios "contemporáneo", es decir, confronta a sus criaturas en un punto definido de la historia que coincide con el orden estatal del régimen Nacional-Socialista alemán.⁶⁹

Como hemos anticipado, uno de los aspectos álgidos de la propuesta neoluterana es esta noción de ordenes/ordenamientos

68 HERTZ, *Two Kingdoms...*, p. 190s.

69 Ansbach expresa en su tercer artículo lo siguiente: "(...) en la medida en que Dios siempre

y su autonomía en relación a la soberanía de Cristo. Paul Althaus, nuevamente, fue uno de los teólogos neoluteranos que desarrolló de manera sistemática y comprensiva una “teología de los ordenes”.⁷⁰ El define a las *Ordnungen* como “las formas de la vida social de los hombres que son condición indispensable para la vida histórica de la humanidad”.⁷¹ A simple vista esta definición parece extraída directamente de Lutero, y se condeciría con la intención del Reformador de habilitar el espacio de lo temporal como un ámbito donde Dios actúa creativamente en los espacios relacionales que hacen a la vida en comunidad. Pero esta concepción, una vez combinada con la idea romántica-Herderiana de *Volk* (pueblo-nación)⁷² - una total innovación con respecto a Lutero - desembocaría en la justificación de la obligación absoluta hacia el *Volk* y su líder. A través del *Volk* - un todo compuesto por la herencia de sangre, corporalidad, alma y espíritu - Dios va conformando la identidad y el *ethos* del pueblo alemán, como lo hace también con otras expresiones raciales-nacionales. Para Althaus, en definitiva, los *Ordnungen* providenciales de Dios coinciden, implícitamente, con los *Ordnungen* promulgados y sustentados por el Tercer Reich.⁷³

Concordamos con Helmut Thielicke de que el error fundamental expresado en *La Recomendación de Ansbach*, como así también en Althaus, no debería atribuirse al intento de articulación teológica de la noción de “ordenes” u “ordenamientos”.⁷⁴ Mientras este *Eón* sea una realidad, debe darse razón de la voluntad de un Dios que se expresa y actúa - más allá del ámbito eclesial-sacramental - en el ordenamiento de la vida

nos confronta en nuestro mundo de aquí y ahora, de manera similar nos vincula a un momento histórico en la familia, en el pueblo, o la raza, es decir, a un punto particular en su historia.” (HERTZ, *Two Kingdoms...*, p. 190).

70 ALTHAUS, *Theologie der Ordnungen*. También Emil BRUNNER, aunque de origen Reformado, trabajó exhaustivamente el tema en *Das Gebot und die Ordnungen: Entwurf einer Protestantisch-Theologischen Ethik*.

71 ALTHAUS, *Theologie der Ordnungen...*, p. 9.

72 Al respecto véase Juan José SEBRELLI, *El asedio a la modernidad: Crítica del relativismo cultural*, p. 157-181.

73 Véase ERICKSEN, *Theologians under Hitler...*, p. 101.

74 Véase THIELICKE, *Theological Ethics...*, v. I, p. 366. Por el otro lado, sería Bonhoeffer mismo quien reconocería este hecho en su *Ética*.

que le disputa espacios al caos, a la anomia y a la destrucción. Pero justamente a partir de esta premisa comprobamos que la falencia presente en Ansbach y Althaus se funda en el abandono de lo que hemos denominado el "marco perimetral escatológico-apocalíptico" de la doctrina de los dos reinos y regímenes presente en el pensamiento de Lutero. Es este factor, como el signo "+" o "-" delante de una operación aritmética, lo que en definitiva determina los valores enmarcado dentro del paréntesis, es decir, las distinciones ulteriores que Lutero efectúa dentro del perímetro agustiniano-apocalíptico. La visión de Althaus, como la de Ansbach, se ve así trastocada por el apriorismo ideológico de un positivismo conservador que no cuenta con el factor hermenéutico crítico que identifique la presencia actuante de lo demoníaco en los ordenamientos humanos.

Bonhoeffer percibió este problema como la falta de un criterio no-positivista a la hora de argumentar sobre la necesidad, obligación hacia, y limitación de los ordenamientos temporales. Estamos hablando, obviamente, de un criterio teológico determinado por el evento de Jesucristo que determina no sólo que el justo vivirá por la *fe* (régimen espiritual), sino también que el justo por la *fe* *vivirá* (régimen temporal).⁷⁵ Este vivir y sus ordenamientos se encuentran enraizados en la vida que Dios Padre promete a sus criaturas en su Hijo Jesucristo. He aquí la clave de la visión bonhoefferiana en contraposición a la neoluterana.

3 Bonhoeffer y Su Relectura de la Hermenéutica de los Dos Reinos y Regímenes

(a) La cualificación cristológica de Bonhoeffer

De los tres niveles correspondientes a la hermenéutica de Lutero sobre los dos reinos y regímenes, Bonhoeffer rescatará la intencionalidad teológica subyacente a ellos mediante una recomposición del léxico clásico regulado por una explícita

75 Cf. LAZARETH, Luther's 'Two Kingdom' Ethic..., p. 126.

cualificación cristológica. Si bien Bonhoeffer en su *Ética* no presenta una visión acabada de su teología y ética políticas, podemos detectar la presencia de este principio regulativo aplicado al léxico clásico de la doctrina de los dos reinos y regímenes. Esto le permite a Bonhoeffer clarificar un área que en Lutero mismo permanece, en el mejor de los casos, abierto a un número de contradictorias interpretaciones - que en parte explican la interpretación neoluterana que desembocara en una franca anuencia al régimen Nacional-Socialista. Estamos hablando de la perspectiva cristológica que Bonhoeffer introduce para matizar los visos de autonomía que se destilan de la doctrina de los dos reinos y regímenes. Esto se manifestará sobre todo en lo que respecta a la determinación cristológica del “régimen temporal” y los “ordenamientos” de la creación.

La aproximación y cualificación cristológica permitirá a Bonhoeffer labrar un nuevo léxico en paralelismo con los tres niveles regulativos de la doctrina luterana de los dos reinos y regímenes: en vez de dos reinos determinados por y orientados hacia Dios o el demonio, Bonhoeffer hablará de lo *natural* (*Natürliche*) y lo *no-natural* (*Unnatürliche*); en vez de dos regímenes (temporal y espiritual) Bonhoeffer hablará de lo *penúltimo* (*Vorletzen*) y lo *último* (*Letzen*); en vez de ordenes u ordenamientos de la creación, Bonhoeffer hablará de *mandatos* (*Mandate*). En todos los casos la intención teológica de Bonhoeffer es comprender al mundo (lo temporal) como lo determinado por Jesucristo, comprendiendo de esta manera los distintos “ordenes” u “ordenamientos” como fundados y dirigidos hacia el *logos* allí revelado. Pero notemos que Bonhoeffer afirma los lineamientos centrales de la doctrina e Lutero.

El posicionamiento cristocéntrico de Bonhoeffer - que comparte tanto con Barmen y sobre todo, con Barth - compone un nuevo marco hermenéutico a partir del cual deconstruye el pensamiento dualista neo- o pseudoluterano sobre las dos esferas. Bonhoeffer, al igual que Barmen y Barth, insiste en que no hay otro “señorío” (*Herrschaft*) aparte de Cristo, al cual deba someterse incondicionalmente el cristiano. Todas las áre-

as o esferas de la vida pertenecen a un sólo Señor.⁷⁶ Pero si Bonhoeffer comparte con Barth y Barmen una postura metodológica, al mismo tiempo irá más allá de ellos rescatando en su cristología un principio caro a la tradición luterana: *finitum capax infiniti*, lo finito es capaz de contener lo infinito.⁷⁷ Este principio se alza como contrafuego ante la perspectiva dualista neoluterana de las dos esferas. El neoluteranismo sería desarticulable ontológicamente a partir del dato teológico primordial esbozado por Lutero sobre la habitación plena de lo divino en lo humano (*communicatio idiomatum*),⁷⁸ y la insistencia de Bonhoeffer sobre la unidad en el Hijo de lo "temporal" y lo "espiritual".

Sobre esta base la afirmación cristológica central de Bonhoeffer es que en Cristo Dios y mundo ya no pueden pensarse aparte como substancias o ámbitos antagónicamente confrontados o separados. El "lugar" (*topos*) donde recibe inteligibilidad la cuestión acerca de la realidad de Dios, como así también la realidad del mundo, está indicado exclusivamente por la encarnación de Jesucristo.⁷⁹ De aquí en más ninguna teología y ninguna ética pueden hablar correctamente de Dios y el mundo si no es a partir de esta realidad hipostática. Sigamos la cadencia de las afirmaciones de Bonhoeffer en el ensayo *Cristo, la realidad y el bien*, donde rebate cristológicamente el dualismo neoluterano cuestionando así una falsa dicotomía espacial. "En Cristo", escribe Bonhoeffer,

76 Véase *Barmen*, art. II. Volveremos sobre este punto al final del trabajo.

77 Expresado en forma incipiente en el contexto de la disputa eucarística con Zwinglio, la expresión resumió en la tradición luterana la idea cristológica de la presencia plena de la deidad en Jesucristo, y la identificación del Jesús terreno con el Cristo exaltado a la derecha de Dios Padre. Las implicancias ontológicas de este concepto es desarrollado por Bonhoeffer en su obra temprana *Akt und Sein* (Acto y Ser), en contra de la presuposición barthiana del *extra calvinisticum* que, según Bonhoeffer, impediría a la majestad de Dios cualquier concreción y progreso en el mundo. Véase BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer...*, p. 193s. Lo ideal de esta formulación sería revertir los términos para acentuar la capacidad divina de tomar para sí y manifestarse en lo finito; *infinitum capax finiti*.

78 De esta forma Bonhoeffer va mas allá del énfasis sobre el aspecto noético de la revelación expresado por Barmen en su primer artículo ("Jesucristo (...) la única palabra de Dios (...)"), o del acento sobre la potestad y supremacía de Cristo en la vida cristiana apuntada en su segundo artículo ("Jesucristo (...) es también el reclamo poderoso de Dios sobre nuestra vida toda"). Su perspectiva, si bien continúa estas dimensiones, profundiza en los aspectos ontológicos.

79 BONHOEFFER, *Ética...*, p. 135.

se encuentra con nosotros la proposición de llegar a participar simultáneamente de la realidad de Dios y en la realidad del mundo. La realidad de Dios no se abre sino instándome totalmente en la realidad del mundo, pero a la vez me encuentro con la realidad del mundo llevada, aceptada y reconciliada en la realidad de Dios.⁸⁰

No hay dos realidades, sino solamente una realidad, y ésta es la realidad de Dios en la realidad del mundo que se ha revelado en Cristo. La realidad de Cristo abarca en sí la realidad del mundo. El mundo no tiene una realidad propia independiente de la revelación de Dios en Cristo.⁸¹

De estas afirmaciones⁸² surge la pregunta ética y la dimensión política de una teología confesante que plantea la vanidad del intento por conocer una supuesta voluntad de Dios aparte de Cristo:

La ética cristiana interroga ahora por la realización de esta realidad de Dios y del mundo, que ha sido dada en Cristo, en nuestro mundo. No como si 'nuestro mundo' fuese algo fuera de la realidad de Dios y del mundo, que es en Cristo, como si ella no perteneciera ya al mundo llevado, aceptado, reconciliado por él. (...) Más bien se pregunta cómo actúa en su actualidad presente, cómo hay que vivir la realidad que está en Cristo. (...) Por tanto se trata de participar hoy en la realidad de Dios y del mundo en Jesucristo, y esto de tal manera que yo experimente la realidad de Dios juntamente con la realidad del mundo y nunca separadas (...).⁸³

En nuestro ámbito espacio-temporal no hay dos esferas sino una, nos dice Bonhoeffer, y su unidad esta dada por el cuerpo del Cristo crucificado y resucitado.⁸⁴ Es en este espacio donde Dios acoge y da existencia a todos los seres humanos, a todas las criaturas, en suma, donde Dios en el Hijo decide

80 BONHOEFFER, *Ética...*, p. 136.

81 *Ibid.*, p. 137.

82 Afirmaciones que también son claves para entender las aparentemente enigmáticas propuestas de sus cartas de prisión del 16 y 18 de julio de 1944; véase BONHOEFFER, (ed. E. BETHGE), *Resistencia y Sumisión: Cartas y apuntes desde el cautiverio*, p. 250-254.

83 *Ibid.*, *Ética...*, p. 136.

84 Véase *ibid.*, p. 143.

existir en la simultaneidad del espacio y el tiempo que los seres humanos experimentan como lo empírico, como lo mundano. Dios decide ser Padre del Hijo, Dios decide ser trino; de allí surge una existencia que es fruto del aparente "abandono" que Dios hace del mundo y que se expresa por la *kenosis* del Hijo.⁸⁵

La clave del *finitum capax infiniti* es empleado por Bonhoeffer en un sentido radicalmente ontológico, es decir, como la expresión cabal de la identidad de Dios definida en el Jesucristo muerto, sepultado y resucitado. Dios y el mundo no se hallan separados, ni se tocan tangencialmente, ni se superponen en sus bordes, sino que coinciden en Jesucristo. Ciertamente Bonhoeffer es consciente de que este *teologoumenon* puede ser malinterpretado como un colapso de la distinción entre Dios y mundo.⁸⁶ Seguramente el Barth de los principios de la teología dialéctica, el Barth que recupera la premisa calvinista de la majestad divina, hubiera retrocedido en pánico frente a tal postulado. Pero Bonhoeffer exige ser consecuente con la centralidad cristológica de la teología de la Reforma. Es más, su contenido guarda tal reserva de sentido que nos habilita en el presente a entender, situarnos y actuar en un mundo *etsi deus non daretur*,⁸⁷ es decir, en el aparente vacío de Dios que no es más que el "espacio" misericordiosamente cedido en Jesucristo para la existencia de lo otro, las criaturas.

¿Significa todo esto que Dios, en definitiva, no existe? ¿O significa esto que la especie humana, al llegar a un estado sublime de conciencia feuerbachiana, ha reemplazado a Dios? Nada de ello. La clave para entender la perspectiva ontológica del *finitum capax infiniti* radica en su ubicación dentro del marco trinitario y cristológico, marco que en Bonhoeffer es articulado no ya en categorías espaciales y/o substanciales, sino escatológico-temporales.⁸⁸ En otras palabras, Bonhoeffer interpreta en térmi-

85 Cf. *ibid.*, p. 208.

86 *Ibid.*, p. 140s.

87 Cf. carta 16 julio de 1944, BONHOEFFER, *Resistencia y Sumisión...*, p. 252.

88 Véase James BURTNES, *As though God were not given: Barth, Bonhoeffer, and the Finitum Capax Infiniti*, *Dialog* 19, 1980, p. 253. De hecho esto constituye una de las claves heurísticas principales en la recuperación contemporánea del dogma trinitario a partir de la premisa de la identidad entre la trinidad económica e immanente (Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg, Robert Jenson, Jürgen Moltmann, Eberhard Jüngel).

nos *temporales inclusivos* lo que la tradición muchas veces ha visualizado en categorías *espaciales excluyentes*.

Bonhoeffer denomina esta distinción temporal como “lo último y lo penúltimo” (*die Letzen und die Vorletzen*).⁸⁹ Lo *último* significa el acto escatológico enmarcado por Cristo, la elección y comunión de todas las criaturas en Cristo, la justificación de toda la existencia a través de Cristo. Es el tiempo de la eternidad, la forma de la existencia de las criaturas en la inmediatez de la comunión divina, es decir, el predicado correspondiente al “régimen espiritual”. Y es justamente lo último lo que establece y legitima lo *penúltimo*, es decir, lo que prepara, espera y anticipa lo último ofreciendo el espacio vital para la existencia de las criaturas queridas por Dios. Lo penúltimo es el tiempo de lo natural (*Natürliche*) donde se ejercita la responsabilidad pertinente al “régimen temporal”. Lo natural denota la forma de vida conservada y orientada hacia el *adventus* de Cristo.⁹⁰ Desde Dios el tiempo está orientado desde futuro - lo último - hacia el pasado - lo penúltimo; para la criatura ese mismo tiempo está orientado desde el pasado hacia lo futuro. Por el otro lado lo “no-natural” (*Unnatürliche*), lo deletéreo de la vida, trastocaría estas perspectivas: es la propuesta de un mero presente sin futuro, porque contrariamente al caso con Dios, la futuridad postulada por lo no-natural o demónico es algo ajeno a su propia esencialidad.⁹¹

El dualismo espacial reemplazado así por la distinción temporal coincide, en intención implícita al menos, con las distinciones hipostáticas de la trinidad. Siguiendo a Bonhoeffer se puede afirmar que en la decisión de Dios de ser Padre del Hijo en Jesús de Nazaret, esto es, lo último o el acto de justificación, surge el espacio y el tiempo de la existencia ya determinado y orientado hacia Cristo. La referencia al “Hijo”, entonces, expresa la creencia en un Dios que no quiere ser Dios sin un “mundo”, sin un espacio-tiempo como ámbito de

89 BONHOEFFER, *Ética...*, p. 83ss.

90 *Ibid.*, p. 103.

91 Se podría decir, en otras palabras, que Dios es Dios por que no tiene un futuro aparte de sí mismo. Su intencionalidad de llegar a ser en lo otro es contenido por su realidad trina. Aunque de ninguna manera lo mismo, lo creatural y lo demónico, en cambio, poseen un futuro que no es expresión de su esencialidad.

existencia de lo creatural. Justamente a partir de este postulado es que se puede comprender la eclesiología bonhoefferiana: la manifestación plena de este "Hijo" (lo último) no se *explicita* en este tiempo o *Eón* más que en la conformación de las criaturas a la *figura* de Cristo. La iglesia, convocada por la Palabra y los sacramentos, no es simplemente la organización religiosa de los que veneran a Cristo (definición sociológica-fenomenológica), sino el espacio visible conformado en lo penúltimo donde Cristo, lo último, ha tomado figura entre los seres humanos.⁹² "La Iglesia", escribe Bonhoeffer, "no es más que el fragmento de humanidad en el que Cristo ha tomado forma realmente".⁹³ Aquí es donde se da lo plenamente humano: en la comunión con el "Hijo" se recrea la *Gestalt* de la relación deseada por Dios con todas sus criaturas.

De lo anterior se deduce que esta unidad de Dios y mundo calificada como lo escatológicamente último (Cristo) no elimina para Bonhoeffer la distinción *temporaria* de ámbitos, espacios o esferas entre la comunidad cristiana y el mundo. La iglesia, como ámbito específico distinto al "mundo", se alza como "objetivo y centro de toda la acción de Dios en el mundo".⁹⁴ En tanto instrumento del anuncio de la Palabra se transforma a su vez en el lugar del cumplimiento del mandato divino. Pero esta distinción temporaria es hecha en función de la unidad escatológica entre mundo y Dios significada por la sustitución vicaria que *compromete* a Dios con el mundo, y *promete* al mundo un Dios. En efecto, la iglesia como *Cristo* presente en el mundo en comunidad asume una doble dimensión de sustitución vicaria a partir de su identidad hipostática. Por un lado la comunidad ocupa el lugar que debería ocupar todo el mundo, es decir, en comunión con el Hijo glorificando la trascendencia. Por el otro lado la comunidad es el lugar donde el mundo mismo llega a su propia plenitud como nueva criatura en relación a Dios.⁹⁵ La iglesia, como cuerpo de Cristo, es tanto Cristo en el mundo como el mundo

92 Véase BONHOEFFER, *Ética...*, p. 57. ¿Existe aquí una semejanza con Schleiermacher y su concepto de *Urbild*?

93 *Ibid.*

94 BONHOEFFER, *Ética...*, p. 211.

95 *Ibid.*

en Cristo. La pregunta que surge a esta altura es, sin embargo, ¿cómo se relaciona Cristo con aquel “mundo” no comprendido aún en esta relación vicaria? Dicho de otra forma, ¿cuál es la relación de Cristo, qué formas adquiere su “señorío”, con aquello que explícita y noéticamente aún no se percibe y confiesa como lo penúltimo en relación a lo último?

(b) Los mandatos y señorío

Hemos visto hasta ahora que desde una perspectiva explícitamente cristocéntrica Bonhoeffer repensó y reformuló una serie de categorías tradicionalmente luteranas (ley-evangelio, dos reinos y regímenes) labrando así un nuevo lenguaje en la órbita de la normatividad de la perspectiva cristológica. Esta misma perspectiva, ya en una dimensión ontológica, es lo que a su vez le permite dar cuenta de la existencia de lo temporal en su carácter positivo a pesar de su aparente “exclusión” de la gloria eterna o prefiguración eclesial. Teniendo como dato la realidad de la participación del mundo en Dios en y por Cristo, Bonhoeffer procede ahora a delinear las formas en que el mundo, en su dimensión temporal, participa de la determinación que le confiere a éste su carácter de lo “penúltimo”. A partir de la calificación o determinación cristológica de “los ordenamientos de la creación”, Bonhoeffer denominará a estas formas “mandatos” (*Mandate*),⁹⁶ es decir, las formas que Dios establece en Cristo para el ordenamiento, preservación y transformación de la humanidad en función de la realidad determinada por la comunión con Cristo. Precisamente la relectura cristológica de la tradicional categoría luterana de los ordenamientos le permitirá también a Bonhoeffer recapturar el énfasis de esta tradición puesto en la salvaguarda de una *relativa* autonomía⁹⁷ del mundo en relación a Cristo -

96 BONHOEFFER, *Ética...*, p. 144ss, 202ss.

97 Con respecto al concepto de “autonomía relativa” véase *ibid.*, p. 100, 231. Allí se justifica esta autonomía a partir de lo natural en distinción de lo creatural. Lo natural se diferencia de lo creatural por su condición infralapsaria, es decir, ya no vive en la inmediatez de Dios y por lo tanto goza de una relativa autonomía y libertad. En nuestro texto, sin embargo, utilizaremos la expresión “creatural” con la misma connotación que Bonhoeffer da a la categoría “natural”.

en aras de no confundir o forzar este *Eón* a producir realidades espirituales y materiales que corresponden todavía a lo escatológicamente posible. Los mandatos, que se extienden a la vida social de la humanidad entera, preservan y preparan la vida para Cristo sin agotar la realidad nueva prometida en El.⁹⁸

Sobre la base de Juan 1.10 y Colosenses 1.16, Bonhoeffer afirma que el mundo, sea de esto consciente o no, ya está en relación con Cristo. La relación que Cristo establece con el mundo (lo natural) se manifiesta en determinados "mandatos" de Dios al mundo: el trabajo (cultura), el matrimonio, la autoridad (estado) y la iglesia.⁹⁹ Según Bonhoeffer el concepto de "mandatos" es preferible a la concepción de ordenamientos, estados, u oficios, ya que resalta su carácter de encargo o misión divina (*göttlichen Auftrag*). No existe tal cosa como una determinación ontológica de lo creatural aparte de Cristo, como si aquella, por sí misma, poseyera una determinación hacia lo trascendente - lo que sería el caso en la teología natural Católica-romana.¹⁰⁰ En principio la criatura goza de la libertad para separarse y oponerse a los mandatos, aunque esto resultara en el caos y la destrucción propia de la desvirtuación de lo natural hacia lo no-natural.¹⁰¹

Los mandatos, por lo tanto, no se agotan en su historicidad, sino que su forma está dada "desde arriba", es decir, son misiones divinas que expresan el único *mandamiento* divino (*Gebot Gottes*) revelado en el Hijo: "la reclamación total y concreta del hombre por el Dios misericordioso y santo en Jesucristo".¹⁰² El mandamiento de Dios significa en Bonhoeffer la permisión de vivir como seres humanos, como criaturas ante Dios, de ser libres volcados hacia el otro; el mandamiento de Dios no sólo prohíbe y restringe, si no que también permite (*erlauben*), libera.¹⁰³ Los mandatos, entonces,

98 Véase E. Clinton GARDNER, *Christomonism in Christian Social Ethics: A Depth Study of Eight Modern Protestants*, p. 138ss.

99 BONHOEFFER, *Ética...*, p. 144.

100 *Ibid.*

101 Véase *ibid.*, p. 96, 102.

102 *Ibid.*, p. 194.

103 *Ibid.*, p. 196s.

son la forma histórica - aunque divinamente fundados - del único mandamiento de Dios cuyo fin es la constitución de campos relacionales que den lugar a la diversidad y plenitud de la vida en todos sus ámbitos.¹⁰⁴ Por medio de ellos Dios convoca, protege, delimita y orienta la creación hacia su realización plena en Cristo.

Lo dicho hasta ahora nos provee de suficientes elementos de juicio como para evaluar y entender el rechazo teológico de Bonhoeffer a la hermenéutica dualista del pensamiento pseudoluterano. También nos permite comprender su cuestionamiento - junto a Barmen y Barth - de la noción de posibles esferas autónomas sujetas a otros señoríos u ordenamientos foráneos a su determinación en Jesucristo. Su perspectiva cristocéntrica lo llevó a una actitud confesante tanto dentro de su propia iglesia - reacia a elevar su voz en asuntos concernientes a la integridad de su propio mensaje - como frente a un orden secular demoníaco, no-natural - que a la postre lo arrastraría a una muerte temprana. La iglesia, proclamando el señorío de Cristo sobre el mundo en su totalidad, debe alzar su voz crítica recordándole - sobre todo al estado - su co-responsabilidad por la vida en el plan providencial de Dios. La biografía de Bonhoeffer refleja esta visión teológica que inspiró, acompañó y tradujo su oposición al Führer, su rechazo del estado totalitario Nacional-Socialista, su repulsa al desprecio nietzschiano por lo débil y los planes de exterminación de vida inocente e indefensa, como así también su oposición a los atentados arbitrarios contra la libertad en nombre de la "razón de Estado".¹⁰⁵ Para Bonhoeffer todos estos eventos y abusos

104 Bonhoeffer intenta dibujar una analogía con la realidad divina que él describe como prototipos celestiales: el matrimonio se correlacionaría con la relación Cristo-comunidad; la familia con la relación Dios Padre e Hijo; trabajo con el servicio creador de Dios; la autoridad con el señorío de Cristo (ibid., p. 234). Deberíamos preguntarnos, junto a Pannenberg, si no sobrevive en esta visión de Bonhoeffer un planteo de corte mítico-helénico, donde los mandatos temporales serían "copia" de la idea eterna; véase Wolfhart PANNENBERG, *Sobre la teología del derecho*, in: PANNENBERG, *Ética y Eclesiología*, p. 18.

105 Véase BONHOEFFER, *Ética...*, p. 108-127. Encontramos en su obra - dentro de las limitaciones que significaba escribir en tiempos de guerra y censura estatal - importantes denuncias con respecto a la eutanasia (p. 113ss) y programas de esterilización (p. 125s), prácticas de control social y demográfico practicadas para maximizar de la "calidad racial" del pueblo alemán que precedieron a la "solución final" de la cuestión judía. Véase HELMREICH, *The German Churches under Hitler...*, p. 310ss.

manifestaban un señorío demónico e idolátrico que, encubierto en una supuesta legitimidad teológica manufacturada por la teología neoluterana de los ordenamientos y los dos reinos, arrastraba lo "natural" hacia la perversidad de lo "no-natural".¹⁰⁶

En la visión bonhoefferiana es el señorío de Cristo lo que establece la verdadera temporalidad, la verdadera "autonomía" frente a las "heteronomías terrenas" impuestas por otros ordenamientos o leyes "naturales".¹⁰⁷ El señorío de Cristo, en definitiva, es lo que le da al estado y a la autoridad su propósito y misión ética en lo temporal: conservar al mundo mediante el ejercicio de la espada y el juicio, preservando la vida cuya meta es su plenificación en la comunión divina.¹⁰⁸ Proteger y fomentar el desarrollo vital de todos los cuerpos es la tarea penúltima que expresa el "señorío" de Cristo sobre la creación.¹⁰⁹ De aquí emana su propósito y se perfila los criterios para el accionar ético de los mandatos.

4 Conclusión: Algunos Límites del Concepto de Señorío

En principio cabe destacar que el concepto bonhoefferiano del señorío de Cristo carece de todo tono entusiasta o triunfalista. Su insistencia de que el señorío de Cristo sobre la autoridad no significa la soberanía de la iglesia sobre el estado¹¹⁰ lo exime de caer en lo que es la tentación expresada esporádicamente por Barth y por la tradición calvinista en general.¹¹¹ La centralidad de la teología de la cruz en la concepción

106 Cf. BONHOEFFER, *Ética...*, p. 96.

107 *Ibid.*, p. 231.

108 *Ibid.*, p. 240-244.

109 Así, en su ensayo *Lo último y lo penúltimo*, Bonhoeffer preconiza que "proporcionar pan al hambriento es preparar el camino para la venida de la gracia" (*Ética...*, p. 95). Esta preparación no debe entenderse en un sentido sinérgico, es decir, como si lo penúltimo preparase lo último, sino que su orden es escatológicamente definido: lo último es lo que "prepara" lo penúltimo, que se manifiesta en lo temporal mediante la realización y cumplimiento de los mandatos.

110 Véase BONHOEFFER, *Ética...*, p. 245.

111 De hecho hacemos aquí una caricatura de la posición barthiana, tan rica teológicamente

bonhoefferiana se alza como un poderoso contrafuego ante un “señorío” que amenaza con proyectarse sobre lo político y el estado como una permanente tutoría y dominación eclesial, o como una “cristianización” del estado y los demás “mandatos”. En todo momento Bonhoeffer lucha por no forzar el evangelio en un rol de prescripción regulativa de lo político (confundir evangelio con ley),¹¹² ni soslayar que el señorío de Cristo es claramente una realidad escatológica y por lo tanto *escondida* en este *Eón*.¹¹³ En la visión paulina la revelación manifiesta de este señorío (*kyrieúo*) es la comunidad cuyos cuerpos congregados en comunión eucarística dan testimonio de un futuro que se anticipa parcialmente en el presente.¹¹⁴ En otras palabras, el señorío de Cristo es comunicado a la *ekklesía* constituyéndola, a imagen de su Señor, en mundo-temporalidad *voluntariamente* obediente y orientado hacia el Reino prometido.

De esta manera la nueva obediencia que aquí se expresa contrasta con la desobediencia de un mundo que todavía no reconoce el “señorío” de Cristo, y cuya única relación con Cristo está marcada por las exigencias de la ley y los mandatos. En esta línea Bonhoeffer es consciente de que el señorío de Cristo en el mundo, justamente por ser una realidad futura, no implica la forzosa eclesialización o “cristianización” de lo que todavía son ordenamientos temporales relativamente

y muy matizada. Pero existen fundamentos para esta lectura unilateral que se desprenden de la teología política Barthiana tal como es expresada por su analogía de círculos concéntricos a partir de Cristo, donde el Estado - como círculo externo a la iglesia - existiría como una alegoría del reino capaz de reflejar la verdad y realidad que constituye la comunidad cristiana, BARTH, *Community, State & Church*, p. 169. Con respecto a la polifacética tradición Reformada, tenemos en mente el ensayo teocrático Calvinista en la Ginebra del siglo 16.

112 ZHRNT, *The Question of God...*, p. 182.

113 Cf. PANNENBERG, *Jesus: God and Man*, p. 366-376. Textos como Fp 2.6ss, Rm 1.4, etc., apuntan a la identificación de Jesús con el *Kyrios* a partir de su resurrección. Esta resurrección no es entendida en Pablo meramente como un desplazamiento al cielo, sino como una instalación al oficio de *Kyrios*, a un *kyrieúo* sobre todo el cosmos en nombre del mismo Dios. Pero como bien lo expresa la exposición apocalíptica de Pablo sobre la resurrección en I Cor. 15.20-28, el reinado (*basileían*) y señorío de Cristo se debate entre la tensión significada por su señorío efectivo sobre los cristianos (que en Pablo no significa entusiasmo, sino cruz), su futura subyugación de los principados (*arjén*), autoridades (*exousían*) y poderes (*dúnamin*), y la entrega y sometimiento escatológico de sí mismo y todas las cosas (*tá pánta*) en él existentes a su Dios y Padre.

114 Precisamente el tema desarrollado contra los “entusiastas” de Corintio.

autónomos.¹¹⁵ En todo caso, la conformación al señorío de Cristo en el orden temporal se manifiesta en el ejercicio natural de sus mandatos, es decir, en el cumplimiento de la justicia terrena que significa la realización de su verdadera temporalidad. El señorío de Cristo, escribe Bonhoeffer, no significa para los órdenes del mundo la "conversión del hombre de Estado, del economista", sino implica que se ejerza una autoridad *justa*, se ensaye una economía *recta*.¹¹⁶ En síntesis, el señorío de Cristo sobre el mundo no se manifiesta porque la autoridad de forma a una "política cristiana", o promulgue "leyes cristianas", sino porque sirva a las criaturas tomando como criterio el contenido de la segunda tabla de la ley.¹¹⁷

Pero una cosa es hablar de la tentación de equiparar señorío de Cristo con la tentación de "eclesializar" la sociedad y otra cosa muy distinta es hablar de un señorío de Cristo ya efectivo en lo temporal a través de la obediencia a los mandatos. Aquí surge una pregunta aguda que Bonhoeffer no responde satisfactoriamente, sobre todo teniendo en cuenta que nuestro autor aún "compatibiliza" el señorío de Cristo con la "dureza" estatal significada por la coerción y la espada.¹¹⁸ ¿Puede decirse que los mandatos u ordenamientos [autoridad, cultura, familia-matrimonio]¹¹⁹ tienen posibilidad en este *Eón* de comunicar el señorío pleno de Cristo, cuando para su implementación y realización es indispensable la ley y la coerción? ¿No se caracteriza el señorío de Cristo por su poder *cruciforme*, es decir, por su autodedicación y sacrificio que emana de una filiación libremente ejercida? Entonces, ¿no es propio del señorío de Cristo la entrega voluntaria, no coercitiva, del creyente, mientras que los mandatos - por más que su origen provenga "desde arriba"¹²⁰ - siempre significan

115 BONHOEFFER, *Ética...*, p. 231.

116 *Ibid.*, p. 229, 233, 246. "En esto hay que tener en cuenta que no se trata de 'Estado cristiano', de 'economía cristiana', sino de Estado justo, de economía recta en cuanto orden temporal por Cristo", *ibid.*, p. 229. Hay que mencionar, sin embargo, que Bonhoeffer no se explaya sobre las dimensiones de un estado *justo*, y sobre aquellos elementos y mecanismos que componen una economía *recta*.

117 *Ibid.*, p. 241.

118 Véase *ibid.*, p. 233, 241.

119 Excluimos de esta categorización a la comunidad eclesial.

120 BONHOEFFER, *Ética*, p. 202.

una ordenación de demandas intrínsecas a la vida misma? En definitiva, ¿no arrastra Bonhoeffer una cierta ambigüedad conceptual en cuanto a la forma del señorío efectivo de Cristo?

Aunque sea contextualmente entendible la inquietud política-ideológica de Bonhoeffer expresada en su empleo de la categoría teológica de “señorío”, la pregunta es si su uso es del todo apropiado. Vivir de acuerdo a los mandatos ¿significa ya “pertenecer a Cristo”? Pero si esto es así, ¿no se supedita la manifestación del señorío de Cristo al cumplimiento de la ley más que a la respuesta gozosa al evangelio? No hay dudas de que el concepto paulino de *anakephalaiosis* (Ef. 1.10) rescatado por Bonhoeffer¹²¹ apunta en la dirección de una soberanía universal; tampoco existen dudas de que la base cristológica para el entendimiento de los ordenamientos o mandatos es un aserto cristiano fundamental. Pero la determinación óptica de lo creatural en y para Cristo no significa que su mera realización temporal comuniquen ya un efectivo señorío de Cristo: si así lo fuera implicaría una especie de “cristología natural” y en consecuencia un vaciamiento de la reserva escatológica correspondiente a la temporalidad.¹²² En otras palabras, una cosa es hablar de la *determinación* cristológica de la creación, y otra de su realización óptica efectiva. En Bonhoeffer estos conceptos parecen en ocasiones confundirse, tal vez por las deficiencias trinitarias de su pensamiento ¡Su cualificación cristológica necesita, a su vez, ser cualificado!

Creemos que la ambigüedad presente en Bonhoeffer podría disiparse en dos frentes, manteniendo y reforzando a la vez el fundamento teológico esgrimido en su *Ética*. En un primer frente *lingüístico* se debería distinguir entre el concepto de soberanía y señorío - distinción que correspondería a la visión apocalíptica de señorío en Pablo con su énfasis en la reserva escatológica y su actualización en la comunidad de los fieles. La perspectiva ofrecida por el derecho internacional sirve como

121 BONHOEFFER, *Ética...*, p. 228.

122 Cuando Bonhoeffer expresa que “el sentido y la meta del señorío de Cristo no es la divinización o eclesialización del orden temporal, sino su liberación en orden a la auténtica temporalidad” (*Ética...*, p. 233) se enuncia una verdad fundamental al Cristianismo que, de dejarse sin una mayor elaboración teológica, podría confundirse con un reduccionismo secularizador, como de hecho lo interpretara la teología de la secularización y muerte de Dios en los años 60.

posible marco heurístico para entender el concepto de soberanía como la posesión de derechos de jurisdicción sobre un pueblo y territorio en particular que generalmente se corresponde con el ejercicio actual del poder en ese ámbito. Sin embargo el derecho también contempla una soberanía "legal" que difiere de su ejercicio (señorío) real.¹²³

Este último dato nos ayudaría a entender la soberanía de Cristo sobre el mundo como una "declaración de derechos" pronunciada por Dios Padre en la resurrección del Hijo con alcances universales pero de cumplimentación escatológica.¹²⁴ De hecho, a esta soberanía no le corresponde aún la totalidad de la realidad creatural sometida a Cristo, es decir, no todo ha encontrado aún su identidad en su relación con la trascendencia. Cristo, por lo tanto, posee "derechos" sobre lo creatural, pero - y aquí asistimos a la ruptura con la analogía política - la forma de manifestación de su señorío no es la fuerza, ni la ley, ni la coerción (siempre presentes, aún en el mejor de los casos, en la realidad misma de los mandatos), sino la cruz, el evangelio, la fe. Los mandatos, por el otro lado, sólo pueden relacionarse con el señorío divino en forma *indirecta* ya que atañen a la realidad creatural toda como *mandamiento* formativo de espacios vitales cuyo futuro, en verdad, es la misma comunión divina. Bonhoeffer mismo insiste en este punto al hablar de mandato como un "encargo" que espera, se orienta, sirve y glorifica eventualmente a Cristo.¹²⁵ No obstante nuestra tesis es que el lenguaje de señorío no debería aplicarse directamente a lo que corrige, ordena y protege a la creación. De esta forma mientras que el señorío de Cristo se manifiesta en lo creatural como la nueva obediencia

123 Véase Roger SCRUTON, *A Dictionary of Political Thought*, p. 440-2.

124 La resurrección de Jesús es la declaración por parte del Padre de la verdadera correspondencia y contrapartida filial a su paternidad. Pero el hecho de la resurrección no es entendible aparte de la vida y ministerio de Jesús como *criatura* verdadera que se somete a la voluntad del Padre y que, en este acto, da cumplimiento de manera cabal al primer mandamiento. El señorío del Padre se manifiesta en esta obediencia de Jesús, y por lo tanto Jesús se revela uno con el Padre. Pero no es sólo Jesús quien es vindicado en la resurrección, sino la creación entera. Aquí vemos la voluntad de Dios que reivindica en Jesús la existencia de lo creatural. Jesús es declarado justo, recto, y por lo tanto de justificado a justificación de lo creatural como un todo. Véase el tema de los derechos de la creación a base de su determinación teológica en BONHOEFFER, *Ética...*, p. 104s.

125 *Ibid.*, p. 144s.

de la fe (*ekklesia*), la soberanía o el señorío indirecto de Cristo sobre lo creatural se manifiesta por medio de la orientación y fundamentación de las demandas presentes en los mandatos que expresan tanto los “derechos” de Cristo sobre la creación, como así también los derechos de la creación. Esto último da un marco teológicamente inteligible a las luchas sociales, políticas y culturales expresadas en la creación de espacios vitales de convivencia y solidaridad (mandatos).

A su vez creemos que una cualificación *pneumatológica* de la cristología de Bonhoeffer, en su referencia a los mandatos y el señorío divinos, constituiría una segunda línea complementaria que matizaría nociones correctamente encaminadas pero inacabadas en nuestro autor. En vez de una sobredeterminación cristocéntrica de los ordenamientos o mandatos creaturales, proponemos una dimensión pneumatológica que daría un mayor margen al señorío de Cristo sobre lo temporal, entendiendo este señorío como algo más *indirecto* que directo. Esto disiparía la necesidad de hablar de una supuesta presencia *providencial* de un Cristo invariablemente *asarkos* que se manifestaría en el cumplimiento de los mandatos u ordenamientos temporales al margen de su presencia especial en la comunidad de fe.¹²⁶ La experiencia y la historia muestran, como bien insistió Lutero, que el buen ordenamiento de lo temporal no depende en principio de la confesionalidad cristiana de los actores. ¿Pero esto significa que el mandato pertenece al orden de la naturaleza, es decir, se halla inscripto en una supuesta ley (divina) natural?

Para evitar tanto la identificación cristológica con lo providencial que aparece en Bonhoeffer, al igual que el ambiguo recurso a la ley natural en Lutero, se debería argumentar sobre la base de una noción de la acción del Espíritu en lo temporal y su ordenamiento ajustado al designio providencial del Padre de encaminar el universo entero hacia el Hijo. Siendo que el Espíritu recibe su origen del Padre, pero adquiere no obstante su *prosopon* relacional en la figura del Hijo,¹²⁷ se puede afirmar la agencia de esta identidad hipostática como aquella que orienta a la creación hacia su relación con el Hijo mediado por las distintas estructuras de solidaridad que se manifiestan

126 Véase BONHOEFFER, *Ética...*, p. 234.

127 Véase MOLTMANN, *Trinidad y Reino de Dios: La doctrina sobre Dios*, p. 201.

en el espacio humano.¹²⁸ Se puede pensar al Espíritu primeramente como el *ruaj* veterotestamentario que vivifica lo inerte,¹²⁹ el movimiento de Dios mismo que da expresión a su ex-centricidad en un mundo que se expresa como un ámbito dador y acogedor de la vida. Como Bonhoeffer bien lo indicara, la base, el fundamento y la meta de la creación es el Hijo, pero debe afirmarse que los mandatos concretos que dan forma a la vida son prefigurados por el poder y la acción del Espíritu que tiene como teatro de acción al cosmos entero. De hecho estos mandatos se orientan hacia Cristo y adquieren su forma en la figura del Hijo, pero no expresan directamente el señorío de Cristo hasta la consumación escatológica final - aunque prolepticamente anticipada en la comunidad surgida de la predicación de la Palabra y la administración de los sacramentos.

De esta manera el énfasis pneumatológico mantiene la intención bonhoefferiana de posicionar la creación en su dirección a Cristo. En verdad la creación esta determinada por el señorío futuro de Cristo que es, en realidad, un paso hacia el señorío definitivo de Dios.¹³⁰ Pero debe mantenerse una distinción entre el señorío indirecto (o soberanía) que se da en lo penúltimo y el señorío directo que comunica lo último y que se manifiesta, precisamente, como "cuerpo" de Cristo. El señorío indirecto tiene como sujeto al *ruaj* de Dios como identidad hipostática que desea su unificación con el Hijo, y cuya expresión es la vida y su ordenamiento en estructuras de solidaridad. Pero la simple vivificación de lo creatural caería en un

128 Precisamente el hecho de que su prosopeon es relacional hace que la acción vivificante del Espíritu de la impronta de apertura que caracteriza a la vida, una apertura que en su carácter tácito e implícito es apertura hacia el Hijo. Por ello, no es un tema indiferente a la teología las formas que el ordenamiento de la vida toma en la realidad temporal; ella se manifiesta aún en su carácter temporario y relativo en y por medio de estructuras relacionales solidarias que son, para utilizar el lenguaje de Barth, "parábolas" del reino de Cristo.

129 De hecho la pneumatología así entendida es la respuesta teológica a la pregunta sobre el biogénesis formulada por la ciencia y la filosofía. La organización y ordenamiento de la vida por parte del Espíritu implica así el surgimiento de materia hacia estados cada vez más complejos; en realidad debe hablarse del proceso en la cual átomos se organizaron en moléculas, macromoléculas, aminoácidos, y proteínas, y de allí hacia las múltiples manifestaciones de vida.

130 Cf. I Co 15.24, 28. Pannenberg está en lo cierto al insistir que el establecimiento de la monarquía del Padre en la creación es el fundamento y fin del señorío de Cristo sobre la misma. Véase PANNENBERG, *Systematic Theology*, v. I, p. 308-319.

simple vitalismo angustioso si la acción del Espíritu no fuese a la vez determinada por su vocación de conformar la creación a la figura de Cristo, es decir, preparar para la comunión que surge de la explícita confrontación de la criatura con la Palabra proclamada del evangelio. Sólo en esta coyuntura se devela noéticamente que las demandas y la urgencia expresadas en el discurrir de la vida (ley) constituían en realidad un proceso, un movimiento dentro de la misma vida divina, y por lo tanto un llamado de lo trascendente a participar de su misma vitalidad trinitaria (mandatos). En otras palabras, sólo la fe que surge de la comunión explícita con Cristo revela los mandatos u ordenamientos como vocación y permisión, y no mera compulsión.

Bibliografía

- ABELLÁN, Joaquín. (Ed.) *Martín Lutero: Escritos políticos*. Madrid: Editorial Tecnos, 1986.
- ALTHAUS, Paul. Adolf Schlatter's Gabe an die systematische Theologie. *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, v. 40, n. 1. 1938.
- _____. *The Divine Command: A New Perspective on Law and Gospel*. Trad. F. Sherman, Philadelphia: Fortress Press, 1966.
- _____. *The Ethics of Martin Luther*. Trad. R. Schultz, Philadelphia: Fortress Press, 1972.
- _____. *Theologie der Ordnungen*. Gütersloh: C. Bertelsmann, 1935.
- BARTH, K. *Community, State & Church*. Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1966.
- _____. (M. Marty, ed.) *The German Church Conflict*. Trad. P. Parker, London: Lutterworth Press, 1965.
- _____. An Introductory Essay. In: FEUERBACH, Ludwig. *The Essence of Christianity*. Trad. G. Eliot, New York: Harper & Row, 1957.
- _____. *Eine Schweitzer Stimme, 1938-1945*. Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1948.
- BAYER, Oswald. Nature and Institution: Luther's Doctrine of the Three Orders. Trad. Luís H. Dreher. *Lutheran Quarterly*, v. 12, n. 2, Summer, 1998.
- BERTRAM, Robert. *Confessing as Re-Defining Authority: Ethical*

- Implications of Augsburg's 'Time for Confessing', *LWF Studies*, September, 1983, p. 95-104.
- BETHGE, Eberhard. *Dietrich Bonhoeffer: Teólogo - Cristiano - Hombre actual*. Trad. A. Berasain. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1970.
- BONHOEFFER, Dietrich. (E. BETHGE, ed.) *Resistencia y Sumisión: Cartas y apuntes desde el cautiverio*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- _____. *Akt und Sein*. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie. München: H.-R. Reuter, 1988.
- _____. *Ética*. Trad. V. Bazterrica. Barcelona: Editorial Estela, 1968.
- [=*Ethik*, (Eberhard BETHGE, ed.), München: Chr. Kaiser Verlag, 1949.]
- BRAATEN, Carl. *Principles of Lutheran Theology*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- BRUNNER, Emil. *Das Gebot und die Ordnungen: Entwurf einer Protestantisch-Theologischen Ethik*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1932.
- BURTNESS, James. As though God were not given: Barth, Bonhoeffer, and the *Finitum Capax Infiniti*. *Dialog*, v. 19, 1980.
- COCHRANE, Arthur. *The Church's Confession under Hitler*. Philadelphia: The Westminster Press, 1962.
- CRANZ, Edward. *An Essay on the Development of Luther's Thought on Justice, Law, and Society*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1959.
- DIEM, Harald. Luthers Lehre von den zwei Reichen untersucht von seinen Verständnis der Bergpredigt aus: ein Beitrag zum problem 'Gesetz und Evangelium'. In: SAUTER, G. (Ed.) *Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers*. München: Chr. Kaiser, 1973.
- DORNER, Isaac. A. *History of Protestant Theology*. V. 2. Trad. G. Robson, S. Taylor, Edinburgh: T. & T. Clark, 1871.
- DUCHROW, Ulrich. *Global Economy: A Confessional Issue for the Churches?* Trad. D. Lewis. Geneva: WCC Publications, 1987.
- _____. Luther and the Use and Misuse of the Doctrine of the Two Kingdoms in the Theology, Practice and Institution of Lutheran Churches. In: DUCHROW, Ulrich. (Ed.) *Lutheran Churches: Salt or Mirror of Society? Case Studies on the Theory and Practice of the Two Kingdoms Doctrine*.

- Geneva: Lutheran World Federation, 1977.
- ELERT, Werner. *Law and Gospel*. Philadelphia: Fortress Press, 1967.
- _____. *The Structure of Lutheranism*. Trad. Walter Hansen. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1962.
- ERICKSEN, Robert. *Theologians under Hitler*: Gerhard Kittel, Paul Althaus, Emanuel Hirsch. New Haven and London: Yale University Press, 1985.
- GARDNER, E. Clinton. *Christomonism in Christian Social Ethics: A Depth Study of Eight Modern Protestants*. New York, London: University of America Press, 1983.
- GERRISH, Brian A. *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther*. Oxford: Oxford University Press, 1962.
- GRITSCH, Eric, JENSON, Robert. *Lutheranism: The Theological Movement and its Confessional Writings*. Philadelphia: Fortress Press, 1976.
- HANSEN, Guillermo. Sobre universos y teologías: Schleiermacher y la cuestión cosmológica. In: HANSEN, Guillermo. (Ed.) *Schleiermacher: reseñas desde América Latina*. Buenos Aires: ISEDET, 2002.
- HELMREICH, Karl. *The German Churches under Hitler: Background, Struggle, and Epilogue*. Detroit: Wayne State University Press, 1979.
- HERMELINK, Heinrich (ed.). *Kirche im Kampf: Dokumente des Widerstands und des Aufbaus in der Evangelischen Kirche Deutschlands von 1933 bis 1945*. Tübingen, Stuttgart: Rainer Wunderlich Verlag, 1950.
- HERTZ, Karl. *Two Kingdoms and One World: A Sourcebook in Christian Social Ethics*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1976.
- HUBER, Wolfgang. The Barmen Theological Declaration and the Two Kingdom Doctrine. Historico-Systematic Reflections. In: DUCHROW, Ulrich. (Ed.). *Lutheran Churches: Salt or Mirror of Society? Case Studies on the Theory and Practice of the Two Kingdoms Doctrine*. Geneva: Lutheran World Federation, 1977.
- KANT, Immanuel. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es el iluminismo? Trad. J. Dotti. *Espacios de Crítica y Producción* 4-5, nov./dic. 1986.

- LAZARETH, William. *God's Call to Public Responsibility: Theological Foundations*. In: LAZARETH, William, FORELL, George. (Ed.) *God's Call to Public Responsibility*. Philadelphia: Fortress Press, 1978.
- _____. *Luther's Two Kingdom's Ethic Reconsidered*. In: BENNETT, John C. (Ed.) *Christian Social Ethics in a Changing World: An Ecumenical Theological Inquiry*. New York: Association Press, 1966.
- LICHTENBERGER, F. *History of German Theology in the Nineteenth Century*. Trad. W. Hastie. Edinburgh: T. & T. Clark, 1889.
- LOHSE, Bernhard. *Martin Luther: An Introduction to His Life and Work*. Trad. R. Schultz, Philadelphia: Fortress Press, 1986.
- LUTERO, Martín. *Obras de Martín Lutero*. Buenos Aires: Paidós, La Aurora, s/d.
- MACKINTOSH, Hugh Ross. *Types of Modern Theology: Schleiermacher to Barth*. Edinburgh: Charles Scribner's Sons, 1939.
- MOLTMANN, Jürgen. *On Human Dignity: Political Theology and Ethics*. Trad. D. Meeks. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- _____. *Trinidad y Reino de Dios: La doctrina sobre Dios*. Trad. M. Olasagasti. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983.
- MUELLER, William. *Church and State in Luther and Calvin: A Comparative Study*. Nashville: Broadman Press, 1954.
- OSWALD, H. (Ed.) *Luther's Works*. V. 28. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1973.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Systematic Theology*. V. 1. Trad. G. Bromiley. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1991.
- _____. *Jesus: God and Man*. 2. ed. Trad. L. Wilkins, D. Priebe. Philadelphia: The Westminster Press, 1977.
- _____. *Sobre la teología del derecho*. In: PANNENBERG, Wolfhart. *Ética y Eclesiología*. Trad. V. Martínez de Lopera. Salamanca: Sígueme, 1986.
- PIPER, Otto. *What is Natural Law?*, *Theology Today*, v. 2, n. 4, January 1946.
- PRENTER, Reginald. *Luther's Theology of the Cross*. Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- _____. *Spiritus Creator*. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1953.
- RENDTORFF, Trutz. *The Doctrine of the Two Kingdoms, or the Art*

- of Drawing Distinctions. Remarks Concerning the Theological Interpretation of Political Affairs. In: DUCHROW, Ulrich. *Lutheran Churches: Salt or Mirror of Society? Case Studies on the Theory and Practice of the Two Kingdoms Doctrine*. Geneva: Lutheran World Federation, 1977.
- SCHARLEMANN, Robert. Autonomy. In: MUSSER, Donald, PRICE, Joseph. *A New Handbook of Christian Theology*. Nashville: Abingdon Press, 1992, p. 49-53.
- SCHLEIERMACHER, F. *The Christian Faith*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1986.
- SCHLOEMANN, Martin. The Special Case for Confessing: Reflections on the *Casus Confessionis* (Dar Es Salaam, 1977) in the Light of History and Systematic Theology, *LWF Studies*, September 1983, p. 47-94.
- SCRUTON, Roger. *A Dictionary of Political Thought*. New York: Harper & Row, 1982.
- SEBRELLI, Juan José. *El asedio a la modernidad: Crítica del relativismo cultural*. Buenos Aires: Sudamericana, 1991.
- STUMME, Juan. Algunas tesis sobre los dos reinos. *Cuadernos de Teología*. V. 5, n. 4, 1979.
- THIELICKE, H. (Ed. LAZARETH, W.) *Theological Ethics: Foundations*. V. 1. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.
- THOMPSON, James Cargill. *The Political Thought of Martin Luther*. Sussex: The Harvester Press, 1984.
- WELCH, Claude. *Protestant Thought in the Nineteenth Century*. V. 1: 1799-1870. New Haven, London: Yale University Press, 1972.
- WOLF, Ernst. *Barmen: Kirche zwischen Versuchung und Gnade*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1957.
- ZAHRNT, H. *The Question of God: Protestant Theology in the Twentieth Century*. Trad. R. Wilson. London: Collins, 1969.

Guillermo Hansen
Habana 4249
1419 Buenos Aires
ARGENTINA
hansen@fibertel.com.ar