PARA UNA FUNDAMENTACIÓN DE LA ACCIÓN
DEL CRISTIANO EN EL MUNDO.
CONSIDERACIONES AL HILO DEL DOCUMENTO
«IGLESIA Y JUSTIFICACIÓN» DE LA COMISIÓN
CATÓLICO-LUTERANA

JOSÉ LUIS ILLANES

SUMARIO: I. RESONANCIAS UNIVERSALES DE LA MISIÓN DE LA IGLESIA. II. LA MISIÓN COMO PARTICIPACIÓN EN LA ACCIÓN DE DIOS CREADOR, REDENTOR Y SANTIFICADOR. 1. *Creación*. 2. *Redención*. 3. *Santificación*. III. REALIDAD Y LÍMITES DE LA PARTICIPACIÓN DE LA IGLESIA EN LA ACCIÓN DE DIOS EN EL MUNDO. IV. LA DOCTRINA LUTERANA DE LOS DOS REINOS O REGÍMENES. V. LA AUTONOMÍA DE LAS REALIDADES TERRENAS SEGÚN LA DOCTRINA SOCIAL CATÓLICA. VI. PROLEGÓMENOS PARA UN DIÁLOGO FUTURO.

El cristiano, como todo hombre, está situado en la historia. Y ello no de modo accidental, sino substantivo: no es un alienígena, un ser proveniente de otro universo que pasa por la historia sin sentirse afectado por ella, sino un ser de este mundo que se realiza en la historia, confrontándose con la realidad que le rodea, mejor, asumiéndola y estructurando con ella y a partir de ella su propia realidad. Todo intento de reflexión acerca del desplegarse y realizarse del cristiano, connota por tanto una reflexión sobre la historia, sobre su valor, sobre su sentido, sobre sus implicaciones¹. Y, en consecuencia, sobre el valor de esas realidades con las que la historia está relacionada, más aún, que la configu-

1. Para una introducción a la consideración teológica de la historia, nos permitimos remitir a nuestro ensayo *Historia y sentido. Estudios de Teología de la historia*, Madrid 1997.

ran, y a las que se suele designar —en especial en la literatura posterior a la década de 1940— como realidades terrestres o temporales.

Desde una perspectiva teológico-dogmática una reflexión como la apuntada reclama, de una parte, una consideración de las relaciones entre creación y redención, y, de otra, especialmente si se adopta un punto de vista formalmente antropológico, una profundización en la realidad y la incidencia temporal de la gracia, es decir, en la justificación. De ahí el interés que ofrece el análisis de los párrafos que dedica a las realidades temporales el documento *Iglesia y justificación. La concepción de la Iglesia a la luz de la doctrina de la justificación*, hecho público por la Comisión mixta católico-luterana en septiembre de 1993².

Este documento es el fruto de la tercera fase de los trabajos que esa Comisión inició en 1967, desarrollándolos a través de una serie de reuniones y documentos que fueron haciendo aparecer la posibilidad de un «consenso aunque con matices» entre católicos y luteranos respecto a la cuestión clave de la justificación. Al llegar a este punto, una decisión se impuso: verificar la realidad y la solidez de ese consenso a través de una consideración teológica de la Iglesia. La eclesiología es, en efecto, una singular piedra de toque para esa verificación, ya que cuanto se proclame acerca la justificación ha de ser situado en el contexto de las afirmaciones sobre la Iglesia y los medios de salvación y, a la inversa, cuanto se afirme sobre la Iglesia debe encontrar anclaje en lo que se confiese sobre el acontecimiento de la salvación y su recepción en la fe, es decir, sobre la justificación³. De ahí el documento que nos ocupa, y en el que la reflexión sobre las relaciones entre Iglesia y justificación se prolonga, y en cierto modo alcanza su cénit, en la consideración de la relación entre justificación, misión cristiana y mundo y, por tanto, entre justificación y realidades temporales.

2. Texto original alemán: *Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre*, Bonifacius, Paderborn 1994; traducción castellana: *Iglesia y justificación*, en «Diálogo ecuménico» 30 (1995) 26-323 y 31 (1996) 233-308; publicada después, revisada, como volumen de la colección «Bibliotheca Oecumenica Salmanticensis», Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXIII, Salamanca 1996. Citaremos por esta última edición, introduciendo eventualmente algún retoque literario, y usando al efecto la sigla KR seguida del número del párrafo al que concretamente remitamos.

3. KR, n. 2.

I. RESONANCIAS UNIVERSALES DE LA MISIÓN DE LA IGLESIA

«La Iglesia, como receptora y mediadora de la salvación, tiene su fundamento permanente en el Dios trino y encuentra su meta última en la plenitud de su reino. Dios quiere crear su reino eterno y universal de justicia, paz y amor y establece El mismo su señorío y su salvación. En el tiempo y para el tiempo, por gracia, ha elegido e instituido a la Iglesia a fin de anunciar el Evangelio a todas las criaturas, adorarle en todo momento, alabarle por “las riquezas de su gracia” (cfr. Ef 1, 3-14) y dar a conocer a todos los hombres, con su testimonio y su servicio, la bondad y la amistad de Dios hacia los hombres, hasta que El mismo habite definitivamente en medio de nosotros y dé vida a un mundo nuevo»⁴.

Con estas palabras comienza el capítulo quinto del documento, que versa sobre dos temas diversos, aunque relacionados entre sí al modo como el caminar está relacionado con la meta: la misión que se despliega en la historia y en el tiempo, y la llegada a la plenitud que tendrá lugar en la escatología. En el párrafo recién citado —marcado, como es fácil advertir, por la preocupación por subrayar tanto la conexión como la distinción entre Iglesia y reino, con un particular acento en la segunda de esas expresiones⁵— se esboza ya una descripción de la misión, que es precisada y desarrollada en números sucesivos y en la que debemos detenernos pues, según apuntábamos, es en ese contexto, en referencia a la misión, cómo son objeto de consideración directa las realidades temporales.

«Luteranos y católicos se ven confrontados por doquier en el mundo con los mismos desafíos, que son muy distintos en las diferentes regiones del mundo y que pueden además cambiar muy rápidamente, pero que una y otra vez afectan a ambas comuniones»⁶. De acuerdo con una metodología ya ampliamente difundida, la referencia a la misión es introducida, como ponen de manifiesto las palabras recién citadas, con un análisis de los retos que la coyuntura cultural contemporánea plantea a las comunidades cristianas. Este análisis se extiende durante varios párrafos en los que no es necesario detenerse, excepto quizá para señalar que la exposición aspira a recalcar que el conjunto de esos desafíos —desde el impacto de la secularización y el encuentro con

4. KR, N. 243.

5. Sobre la relación-distinción entre Iglesia y Reino vuelve después, en el apartado escatológico: KR, nn. 297-308.

6. KR, n. 244.

las diversas religiones hasta la necesidad de reaccionar ante las violaciones de la dignidad humana—, es tal, por su variedad y su hondura, que obliga a las Iglesias a reflexionar sobre su propio ser: sólo así estarán en condiciones de testimoniar eficazmente el mensaje de redención y reconciliación del que son depositarias⁷.

Los desafíos contemporáneos hacen, en suma, necesario que las consideraciones acerca de la misión partan del núcleo de la proclamación evangélica y, por tanto, de la verdad de la justificación. El documento anuncia que va a abordar esa tarea en párrafos sucesivos si bien procede, de forma inmediata, no tanto a una exposición de las implicaciones misioneras de la justificación cuanto a una proclamación de la universalidad de la misión. Ya a lo largo de la historia de Israel la predicación profética puso de manifiesto que la elección del pueblo judío anunciaba una salvación venida de Dios y destinada a extenderse hasta los confines de la tierra. La universalidad salvífica que así se esbozaba tuvo en Jesús su cumplimiento. De ahí el mandato misional con el que Cristo resucitado envía a los suyos. «Como personas particulares y como comunidades nos sabemos interpelados por estas palabras (de Jesús) y aceptamos en obediencia el encargo de nuestro Señor de evangelizar, de hacer nuevos discípulos y de divulgar por todo el mundo su presencia salvadora»⁸.

Esa vocación de servicio de dimensiones universales supera, sin duda —declara a continuación la Comisión mixta—, la capacidad humana y, concretamente, la capacidad de las comunidades cristianas ahora concretamente existentes. Esta realidad no debe llevar, en modo alguno, a desconfiar de la misión, sino, más bien, a apoyarse en la fuerza del Espíritu Santo. Por encima de las personales limitaciones, los cristianos han de saberse «al servicio de una reconciliación que afecta al mundo entero». «Aunque como personas individuales y como comunidades somos sólo vasijas de barro, somos impulsados por el Espíritu de Dios a aceptar el cometido misionero y a hablar de Aquél en quien creemos: Jesucristo. Tenemos el encargo de preparar caminos por los que Él pueda venir a los hombres como su reconciliador, como la justicia propia de Dios y como inicio de la nueva creación»⁹.

7. KR, nn. 245-249.

8. KR, nn. 250-253; la frase citada textualmente se encuentra en n. 253.

9. KR, n. 255.

En los párrafos que acabamos de resumir no aparece el vocablo «justificación» ni se contienen, como ya antes apuntábamos, referencias explícitas a su concepto. Resulta obvio, sin embargo, que la universalidad de la misión, tal y como es expuesta y explicada, presupone una determinada comprensión de la justificación. Concretamente una visión de la justificación como «recepción y apropiación del acontecimiento salvífico» y una paralela presentación del Evangelio como fuerza y potencia de Dios que salva en Cristo mediante la fe, que constituyen el principio inspirador de todo el documento¹⁰, y cuyas consecuencias respecto a la misión son claras: excluye, en efecto, que la misión pueda ser presentada de manera voluntarista o meramente jurídica, y lleva en cambio a radicarla en la estructura misma del designio divino de salvación y en conexión con su misterio.

No es por ello extraño sino por entero coherente que el documento prosiga dando entrada a un nuevo y amplio apartado, que lleva por título «la misión como participación en la acción de Dios en el mundo»¹¹, y comienza con esta declaración neta: «católicos y luteranos están de acuerdo en que la misión de la Iglesia de anunciar el Evangelio y de servir a los hombres supone una participación genuina, aunque limitada, en la acción de Dios en el mundo para la realización de su plan como creador, redentor y santificador»¹². Las realidades temporales están ya directa y expresamente connotadas. La misión recibida por la Iglesia no dice referencia sólo a las dimensiones espirituales del ser humano y a la organización y gobierno de la comunidad cristiana, sino que se extiende a todas las dimensiones de lo real. Creación, redención y santificación son vocablos de alcance totalizador y, en ese sentido, coextensivos. El Dios que redime y santifica es el Dios que ha creado cielos y tierra: Dios, con su acción redentora y santificadora, incide no sólo en la comunidad de los creyentes sino en la totalidad de lo real, ya que, con esa acción, conduce el universo por Él creado hacia la plenitud final, hacia la nueva crea-

10. La descripción de la justificación como «recepción y apropiación del acontecimiento salvífico» está tomada de KR, n. 168, pero la idea aparece en otros muchos lugares. La centralidad de la comprensión del Evangelio como fuerza de Dios en el documento *Iglesia y justificación* ha sido bien subrayada por P. RODRÍGUEZ, *La Iglesia «creatura Evangelii». Contribución a la recepción eclesial del documento «Iglesia y justificación»*, en «Diálogo ecuménico», 31 (1996) 375-399.

11. Es el título del apartado 5.1.3, que comienza en n. 256 y se extiende hasta n. 276.

12. KR, n. 256.

ción a la que destina la totalidad de los seres. Y de esa acción, vista en su globalidad, participa la Iglesia. La misión tiene, en suma, resonancias universales y ello no sólo en sentido cronológico, en cuanto que referida a todos los tiempos, sino óntico, pues está destinada a redundar en el mundo y en cuantas realidades lo integran y componen.

Páginas más adelante el documento de la Comisión mixta, hablando de lo que presenta como componente primero y básico del encargo misional: la evangelización, reafirma y concreta esas perspectivas. «La evangelización exige que el hombre entero se haga testigo de Cristo (...). Aunque el objetivo específico de la evangelización estribe en llevar a los hombres a la fe, y no en crear un nuevo orden social, la evangelización tiene, con todo, profundas consecuencias en la vida de la sociedad, ya que los cristianos son defensores de un estricto respeto de la libertad de religión y de conciencia, se movilizan con especial celo e integridad moral, en unión con todos los hombres de buena voluntad, en favor de una conservación y organización auténticamente humana del mundo, y se pronuncian contra la discriminación, la opresión y la injusticia, contribuyendo de este modo a que se deje sentir el amor y el perdón de Dios que les ha sido otorgado»¹³.

La Comisión mixta católico-luterana propone así, vale la pena anotar, una descripción de la evangelización que evoca, en más de un aspecto, la contenida en uno de los textos más densos de significado del pontificado de Pablo VI: la Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*. «Evangelizar es, ante todo —leemos en esa Exhortación apostólica—, dar testimonio, de una manera sencilla y directa, de Dios revelado por Jesucristo mediante el Espíritu Santo»; anunciar, en consecuencia, una salvación y un destino que tienen su culminación más allá del tiempo, en la eternidad. No obstante —prosigue— «la evangelización no sería completa si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre»; la evangelización incluye en sí, por tanto, un mensaje de justicia y de liberación¹⁴.

13. KR, n. 279.

14. *Evangelii nuntiandi*, nn. 26-29; como se recordará la *Evangelii nuntiandi* fue promulgada por Pablo VI el 8-XII-1975, a raíz de la asamblea ordinaria del Sínodo de los Obispos que tuvo lugar en otoño de 1974.

Las coincidencias entre uno y otro documento son, como puede advertirse, claras, tanto por lo que se refiere al contenido como al ritmo de exposición de las ideas. También son claras las diferencias —y lo serían aún más si prolongáramos la cita de la exhortación pontificia—, y ello no sólo como consecuencia de la diversidad de contextos y enfoques —el documento de la Comisión mixta aspira reflexionar sobre Iglesia y justificación en el contexto del diálogo católico-luterano; la *Evangelii nuntiandi*, a pronunciar una palabra autorizada en referencia al debate sobre la liberación entonces, a comienzos de la década de 1970, en su momento álgido—, sino además de perspectivas de fondo. Estamos, en efecto, ante un punto en el que la tradición luterana y la católica connotan resonancias diversas, como el documento *Iglesia y justificación* pone, en su momento, de relieve.

II. LA MISIÓN COMO PARTICIPACIÓN EN LA ACCIÓN DE DIOS CREADOR, REDENTOR Y SANTIFICADOR

La neta afirmación de la Comisión mixta acerca de la concordancia de católicos y luteranos respecto a la comprensión de la misión como participación en la acción de Cristo en el mundo, no está realizada de modo ingenuo: sus redactores no ignoran, en efecto, que apenas se intente concretar el alcance y las implicaciones de esa participación se harán patentes diferencias que reclaman una ulterior prolongación del diálogo teológico-ecuménico. De ahí que, al llegar a este punto, deciden acudir a una metodología ya ensayada y practicada en otros muchos momentos del diálogo interconfesional: esbozar primero los puntos comunes y, después, las diferentes tradiciones interpretativas.

¿Cuáles son esos puntos comunes, esa comprensión de la acción cristiana en el mundo que la Comisión mixta considera que puede presentar como común a luteranos y católicos? «Hemos aprendido a entender la esencia de nuestro cometido misionero en la Iglesia —afirma al efecto— prestando atención al obrar de nuestro Dios, al que la Sagrada Escritura revela como el creador del cielo y de la tierra, como el redentor de la humanidad extraviada y como el santificador de los hombres incorporados a Jesucristo el Señor». Por eso, dado que «la misión de la Iglesia participa, mediante la gracia y la vocación de Dios, en el obrar constante del

Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», se debe concluir que «nuestro servicio lleva el sello de aquello que atribuimos a las Personas divinas, a saber, su obrar ora en la creación, ora en la redención, ora en la santificación»¹⁵.

Católicos y luteranos concuerdan, pues, según la Comisión mixta, en la fundamentación trinitaria de la misión cristiana y en el análisis o comprensión de la acción de Dios a partir de la consideración de esas tres dimensiones o realidades básicas que son la creación, la redención y la santificación, que evocan a su vez al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. A este esquema se atienen puntualmente los párrafos sucesivos, en los que, partiendo siempre de la acción divina, se esbozan las líneas básicas de una reflexión encaminada a mostrar como en ella, en la acción de Dios, participa el hombre y, más concretamente, la Iglesia.

1. *Creación*

Dios, que ha creado todas las cosas y las gobierna y protege con amor, mira a los hombres, a los que ha creado a su imagen, con predilección. Los seres humanos, hombres y mujeres, son «colaboradores de Dios»: Dios les confía «el cuidado de la creación». A ellos les encomienda de modo particular «el fomento de la justicia y del bienestar de todos», dotándoles para ello de razón y de conciencia, así como —añade el texto— de «determinados ordenamientos o estructuras institucionales» expresión genérica, pero en la que cabe ver un eco de las afirmaciones luteranas sobre la familia y la sociedad civil como órdenes que —junto a la Iglesia— configuran, según el designio de Dios, el cuerpo social¹⁶.

Presupuesta esa afirmación, el documento realiza dos precisiones. La primera de ellas, que es enunciada de forma breve, sin dar origen de momento a mayores comentarios, apunta, con expresiones de cuño fuertemente agustiniano, a los límites de lo que puede lograr la acción humana: la misión de promover el amor y la justicia opera «en el marco de un mundo caído, marcado por el pecado»; se debe, pues, promover

15. KR, n. 257.

16. KR, n. 258; sobre la doctrina luterana de los órdenes, ver J. KÜPPERS, *Luthers Dreihierarchienlehre als Kritik an der mittelalterlichen Gesellschaftsauffassung*, en «Evangeliische Theologie» 19 (1959) 361-374.

la justicia, y promoverla con afán, aun sabiendo que, de hecho, la justicia que se llegará a instaurar, alcanzará «a contener el mal, mas no a erradicarlo» o suprimirlo por entero¹⁷.

La segunda precisión, que dice referencia a la conexión entre lo cristiano y lo humano o, hablando con más propiedad, a la peculiaridad de la acción del cristiano, es objeto de una consideración más amplia. «La vocación y obligación de servir a la voluntad creadora y conservadora, alcanza —afirma el documento— a todos los hombres, cristianos y no cristianos». Juntos han de esforzarse por realizar la paz y la justicia. Juntos deben buscar, «con la ayuda de la razón», las soluciones más adecuadas a cada momento histórico. Los miembros de la Iglesia —prosigue— no tienen a este respecto una «competencia especial» distinta de la de los no cristianos, creados todos ellos a imagen de Dios. Les incumbe no obstante —matiza a continuación— «una responsabilidad especial a la vista del oscurecimiento de la voluntad creadora y conservadora de Dios en un mundo marcado por el pecado».

La transformación espiritual que implica la recepción del Evangelio habilita para percibir con especial intensidad las actuaciones que contribuyen al bien y para entregarse a ellas con un corazón libre de prejuicios. En consecuencia, los cristianos pueden y deben ser, con sus palabras y con sus obras así como con su estilo de vida, estímulo de cuánto promueva la dignidad del ser humano y la bondad de la creación. Al mismo tiempo que, conscientes del destino trascendente del hombre, «llaman la atención a sus congéneres sobre las limitadas metas y posibilidades de la acción social y política y los previenen frente a los excesos ideológicos y las tentaciones totalitarias»¹⁸.

Hay, pues, una especificidad de la acción cristiana, y un influjo social del Evangelio, pero no porque el Evangelio introduzca dimensiones ajenas a lo humano, sino porque lleva a asumirlo y realizarlo a un nivel de singular profundidad, a la vez que pone de manifiesto la transitoriedad de todas las realizaciones humanas intrahistórica, cortando así de raíz idealizaciones idolátricas que las adulterarían. La Comisión mixta entronca, en suma, con los resultados más universalmente compartidos

17. KR, n. 258.

18. KR, nn. 259-260.

a raíz de la reflexión reciente, sea sobre la especificidad de la moral cristiana, sea sobre el carácter penúltimo de las construcciones histórico-sociales y la reserva escatológica de Dios.

2. *Redención*

La alusión al pecado, incluida al hablar de la creación, prepara, en el texto de la Comisión, la referencia al redentor. En él, en Cristo, Dios proclama «su gracia incondicionada para la humanidad pecadora». Esa gracia liberadora debe ser llevada a todos los hombres y a todos los pueblos. La Iglesia, que tiene en Jesucristo «el centro de su cometido misionero», ha recibido misión para evangelizar el mundo y constituir comunidades de discípulos que, «transformados en la fe, irradian ya aquí en la tierra la firme esperanza del cumplimiento futuro del reino de Dios el día de la plenitud escatológica»¹⁹.

De ahí brota —prosigue el texto de *Iglesia y justificación*— una actitud de servicio que posee tres dimensiones, en correspondencia al triple *munus* salvífico de Jesús:

— «el servicio sacerdotal de la alabanza, de la entrega y de la intercesión»;

— «el encargo profético de desenmascarar el mal, anunciar la salvación y dar además testimonio, en medio de las tribulaciones de este tiempo, de la esperanza de la gloria»;

— «la dignidad real de vivir en cristiana libertad respecto del pecado y de las hostilidades del mundo (cfr. Rm 8, 31-39), y de ese modo servir sin miedo a los hombres de palabra y de obra, para que sea vencido el poder del pecado, la creación contribuya al bienestar humano y se manifieste un amor de predilección a los hermanos y hermanas débiles y maltratados»²⁰.

En suma, también la redención, y no sólo la creación, connota las realidades temporales, ya que a ellas se extiende, a través de la acción de los cristianos, la acción redentora de Dios.

19. KR, n. 261.

20. *Ibidem*.

3. *Santificación*

La acción redentora de Jesús se prolonga con el envío del Espíritu que atrae a los hombres a la fe por medio de la palabra y del sacramento, congregando así a la Iglesia. «De este modo, la nueva creación en la santidad surge en medio del viejo mundo» y la comunidad cristiana sirve de instrumento a la misión del Espíritu. Los cristianos ejercen esta tarea mediante acciones variadas, «que dan testimonio del nuevo mundo, ya inaugurado, pero todavía carente de precisión y plenitud»; también, cuando sea menester, «mediante la intervención comprometida y crítica en favor del mundo presente». «Sirven así —concluye el documento— al señorío salvador de Dios, que ya ha comenzado con la muerte y la resurrección de Jesús y con la efusión del Espíritu Santo»²¹. La escatología se anticipa de algún modo en el tiempo, en el que se ejerce la acción santificadora de Dios, y ello con un realismo y una hondura que alcanza no sólo al núcleo de los corazones, sino también a las realidades temporales.

III. REALIDAD Y LÍMITES DE LA PARTICIPACIÓN DE LA IGLESIA EN LA ACCIÓN DE DIOS EN EL MUNDO

La riqueza de cuanto la Comisión mixta presenta como común a católicos y luteranos, y los pasos adelante que esa comprensión compartida implica respecto a planteamientos y posicionamientos de épocas anteriores, tanto en una como en otra tradición, son innegables. Ahora bien, ¿qué alcance debe concederse a todo ello?, ¿qué implicaciones y consecuencias pueden y deben deducirse de la posición común ya alcanzada?, ¿puede decirse que se ha llegado ya a un consenso pleno en este campo o es necesario todavía un diálogo ulterior en orden a profundizar en los puntos comunes y manifestar en toda su extensión lo que implica el mensaje evangélico?

Antes de comenzar la exposición de la comprensión común a católicos y luteranos respecto a la participación de la Iglesia y del cristiano en la acción de Dios en el mundo, la Comisión mixta consideró necesario hacer una advertencia que reitera al concluir esa exposición. Católicos y

21. KR, n. 262.

luteranos reconocen —afirma el documento en el primero de los lugares mencionados— que la reflexión sobre la naturaleza de la vocación y misión de la Iglesia respecto al mundo debe, hoy en día, gozar de prioridad; más aún ambas comunidades, la luterana y la católica, tienen la satisfacción de experimentar que hay responsabilidades que pueden afrontar —y afrontan de hecho— en común. Pero, una vez dicho todo eso, es necesario señalar —y con esta consideración se cierra el párrafo— que «la actuación de Dios en el mundo va más allá de cuanto realiza por medio de la Iglesia», y que «el encargo a los cristianos de ponerse a su servicio va más allá del ámbito de la Iglesia»²². «Católicos y luteranos —reitera en su intervención posterior— entienden la misión de la Iglesia como participación en la acción de Dios en el mundo; pero también saben que la acción de Dios en el mundo va más allá del ámbito de la Iglesia. Aunque el encargo dado por Dios a la Iglesia tiene límites, los cristianos son conscientes de que han de servir a Dios en todos los campos de la vida social»²³.

En uno y otro momento la Comisión mixta sintetiza su posición mediante dos afirmaciones complementarias:

— proclamando, de una parte, que la Iglesia participa en la acción de Dios en el mundo;

— y remarcando, de otra, que esa participación tiene un doble límite, ya que —primer límite— la acción de Dios en el mundo no está circunscrita a la que ejerce a través de las estructuras y realidades eclesiales y, además —segundo límite—, porque hay una actuación del cristiano que se sitúa también más allá de los confines eclesiales.

En suma, Dios actúa en el mundo al margen de la Iglesia y hay, además, una actuación del cristiano que es diversa de la acción de la Iglesia. Un tal planteamiento, obvio a un cierto nivel, no deja sin embargo de ofrecer el flanco a interrogantes: ¿tiene el vocablo «Iglesia» la misma significación a lo largo de toda esa reflexión o cambia de alcance al pasar de una afirmación a otra?; en otras palabras: ¿qué comprensión de la Iglesia subyace a esa forma de enfocar y encuadrar el problema? O también, y más radicalmente, ¿qué se entiende por mundo?, ¿qué sentido y qué alcance puede y debe reconocerse a la acción de Dios en el mundo

22. KR, n. 256.

23. KR, n. 263.

y qué relación guarda con su acción en y por la Iglesia?, ¿cómo valorar la acción del cristiano en el mundo: es una acción que realiza como cristiano o sólo como hombre y, en todo caso, como inciden en ella, si es que pueden y deben incidir, el espíritu y el mensaje del Evangelio?

Nos encontramos, huelga decirlo, ante una encrucijada capital de la teología de nuestro tiempo, sobre la que se han pronunciado cristianos de las más diversas confesiones, tanto en los inicios de la edad moderna, cuando la crisis de la *christianitas* medieval hizo que el tema se planteara de forma nueva, como en años más cercanos a nosotros, en los que los debates en torno a la teología política y a la teología de la liberación, por mencionar sólo los episodios más llamativos, han sido particularmente vivos. Ambos debates, y otros que podrían mencionarse, han trascendido las barreras confesionales. Pero es innegable —todo buen conocedor de la teología contemporánea no vacilará en reconocerlo— que los presupuestos confesionales han tenido, y tienen, influencia.

Manteniéndonos en el contexto del diálogo católico-luterano, y más concretamente en el contexto del documento que nos ocupa, es claro que las cuestiones planteadas ponen en juego con particular fuerza esa capacidad de verificación respecto a las implicaciones de la doctrina de la justificación que posee la eclesiología y evocan, en consecuencia, una problemática en la que ambas tradiciones, la luterana y la católica, se ven invitadas a ir a la raíz de sus presupuestos históricos y doctrinales. Los redactores del documento *Iglesia y justificación* son conscientes de ello, como lo evidencia el hecho de que a partir de aquí cierran toda consideración común o genérica y dan paso a la exposición de dos planteamientos que asumen como representativos de una y otra tradición confesional. Esos planteamientos son, por lo que se refiere a la tradición luterana, la doctrina de los dos reinos, regímenes o gobiernos²⁴, y, por lo que se refiere a la católica, las afir-

24. Como es bien sabido la terminología luterana fue, en este punto, fluctuante, ya que en ocasiones habló de reinos (*Reiche*) y de regímenes (*Regimente*) distinguiendo netamente entre ambos vocablos, mientras que en otras empleó esos términos como equivalentes. El documento de la Comisión mixta emplea preferentemente el término «régimen» o «gobierno», señalando a la vez —lo que es, sin duda, fiel al planteamiento del propio Lutero— que «la diferencia de ambos regímenes no puede ser equiparada a la diferencia entre Iglesia y mundo, ya que se plasma también dentro de la Iglesia, pues la Iglesia es un *corpus permixtum* y todo cristiano es a la vez también un pecador» (n. 264; la observación es reiterada en números posteriores).

maciones de la doctrina social de la Iglesia, y especialmente de la *Gaudium et spes*, sobre la legítima autonomía de las realidades temporales.

Al escoger como término de comparación precisamente los dos planteamientos recién mencionados, los miembros de la Comisión mixta tomaron una decisión que puede calificarse de audaz: se comprometían, y comprometían a sus lectores, a comparar entre sí formulaciones surgidas no sólo en épocas y en contextos muy distintos sino también como fruto de preocupaciones muy diversas.

La doctrina sobre los dos reinos o regímenes tiene ya cuatro siglos de duración y durante ese tiempo ha dado lugar a variadas y, en ocasiones, opuestas interpretaciones sobre su valor y su sentido. La doctrina social católica tiene, en cambio, apenas una centuria de existencia. Lutero formuló su pensamiento en momentos que presenciaban el deshacer de la cristiandad medieval, con la pretensión de situar la actuación del cristiano en el seno de un orden político que afirmaba ya su singularidad laical o secular, pero presuponiendo sociedades ampliamente cristianas. La moderna doctrina social católica, surgida en el contexto de la gran revolución industrial moderna y de los problemas que de ella derivan, aspira a ofrecer una orientación espiritual y ética a cristianos que viven y actúan en el interior de sociedades fuertemente marcadas por la secularización y en las que se confrontan ideologías de signo muy variado.

Las diferencias de óptica y de acento son claras. La realidad es, no obstante, que ambas doctrinas abordan una misma realidad. La opción de la Comisión mixta es por eso, a nuestro juicio, acertada y ofrece marco para un diálogo que puede llegar a ser extremadamente fecundo. Pero no adelantemos consideraciones que pueden, eventualmente, tener lugar más adelante, y analicemos el modo como el documento de la Comisión mixta expone esos dos planteamientos.

IV. LA DOCTRINA LUTERANA DE LOS DOS REINOS O REGÍMENES

Las afirmaciones luteranas sobre los «dos reinos o regímenes de Dios» no aspiran a ofrecer «un programa ético-social concreto», sino más bien «un marco de determinación ética para el cristiano que ya vive su vida como ciudadano del mundo nuevo, pero sigue siendo todavía ciu-

dadano del mundo viejo: ¿cómo puede un cristiano, cuya regla de vida es el sermón de la montaña, ocupar un puesto de responsabilidad en la política, en la justicia, en la policía, en el ejército o en la economía?»²⁵. Con estas palabras inicia el documento *Iglesia y justificación* la exposición de esta doctrina, que expone y glosa remitiendo a textos de Lutero y a algunos de los posteriores escritos confesionales luteranos²⁶.

El cristiano —explica a continuación— tiene, como «contexto vital» el «reino espiritual de la *communio sanctorum*» y, como norma de conducta, el «amor radical» que se enuncia en el sermón de la montaña: un «amor que brota de la fe y es posible gracias al Espíritu Santo», y que implica «disponibilidad incondicional al servicio, renuncia al derecho, no resistencia ni violencia en el seguimiento y actuar según Jesucristo, en quien el nuevo mundo querido por Dios se hace ya visible en el mundo presente»²⁷. Ése es «el régimen» de la vida, el comportamiento propio y connatural al cristiano.

Pero el seguidor de Cristo es consciente de la realidad del pecado, presente en el mundo que le rodea y en su propia conducta. El amor que proclama el sermón de la montaña, que es «fruto del corazón transformado en la fe», no puede por eso ser «elevado a ley» universal. «Es más, en el marco del mundo caído una tal pretensión prestaría un servicio al mal y entregaría la convivencia humana al servicio de los más fuertes»; en el mundo, tal y como de hecho se da en la situación presente, «se precisa un orden que contenga el mal y garantice, a pesar del mal, la mejor vida posible; es decir, se precisa un orden que se cuide de la protección del cuerpo y de la vida, así como de la justicia civil». «Sus medios —concreta el documento— no son la palabra y el Espíritu, sino el derecho e instituciones provistas de poder, que en caso de necesidad se sirven de la violencia; no opera mediante la transformación de los corazones, sino mediante la obligación, la exigencia de obediencia y, en caso necesario, mediante la coerción»²⁸.

25. KR, n. 264.

26. Concretamente remite a algunas obras de Lutero, entre las que sobresale el *Catecismo mayor*, y a algunos escritos confesionales, concretamente a la *Confessio Augustana*, con su *Apologia*, y a la *Formula Concordiae. Solida Declaratio*.

27. KR, n. 265.

28. KR, n. 266.

Tales son los dos regímenes gracias a los cuales se gobiernan el mundo y la historia. El primero, «el régimen espiritual», es por entero conforme al Evangelio y al ideal que el designio salvador da a conocer. El segundo, «el régimen temporal», no se corresponde, propiamente hablando, con los deseos de Dios respecto a los hombres, puesto que presupone la realidad del pecado, pero es, con todo, «un medio de su amor»: el medio o instrumento «con el que (Dios) conserva y ahorma la creación incluso en su estado caído»; por eso «debe encontrar asentimiento», ser reconocido como realidad querida por Dios, aunque siendo conscientes a la vez su precariedad y de la diferencia absoluta de nivel que guarda respecto al orden propio del amor de Dios y a Dios²⁹.

A esa primera y radical diferencia entre ambos regímenes, la descripción contenida en *Iglesia y justificación* añade otra, en parte ya aludida, también extremadamente significativa, que completa e incluso fundamenta y explica la anterior. El régimen espiritual posee, —afirma— una eficacia individualizada, ya que opera en el corazón del hombre, en el que se actúa la conversión. El régimen temporal no actúa a través de la conversión de cada ser, sino mediante medios que se asientan en la conciencia (es decir, en este contexto, en la razón) humana y en las leyes que estructuran la sociedad; medios, en consecuencia, que, en cierto sentido, pueden ser considerados exteriores, ya que no brotan del corazón, pero que, a la vez —y esto es lo que el documento desea subrayar—, «pueden y deben reclamar universalidad», gracias a la cual resultan aptos para hacer posible la convivencia de todos los hombres³⁰.

Los dos regímenes —prosigue el documento— deben ser distinguidos netamente: toda confusión traería consigo graves consecuencias tanto para la vida cristiana, a la que se privaría de su peculiaridad, como para la vida social, a la que se expondría a la violencia que implica intentar imponer por la fuerza lo que es sólo fruto de la fe o, en el extremo opuesto, se condenaría al caos al dejar de contraponer al mal las necesarias restricciones de orden externo³¹.

29. KR, n. 267.

30. KR, n. 267.

31. KR, n. 268.

Pero si ambos regímenes deben ser distinguidos, no deben ser separados: «ambos están dados con la misma fe y son comunes a todos los cristianos». El cristiano, que comparte el vivir social con los demás hombres, ejercerá las funciones propias de ese vivir, promoviendo el derecho, ayudando incluso a imponerlo, si en alguna ocasión fuera necesario, en lugar de renunciar a él de acuerdo con lo que reclamaría la ética propia del sermón de la montaña (una tal renuncia es legítima cuando se trata de la propia persona, pero no cuando se trata de la de los demás). Hará, pues, «lo que hacen todos los hombres de buena voluntad», si bien —matiza el documento— «lo hará de otra manera, pues en su obrar mostrará indicios del amor y de la disposición al perdón que son peculiares de la fe cristiana», «aunque siendo siempre consciente —matiza de nuevo, precisando la matización anterior— de que está en juego la salvaguarda y configuración del mundo, lo que tiene sus exigencias en una condición en la que el mal todavía existe»³².

Diversos intérpretes de la obra luterana han sostenido que Lutero, con su teoría sobre los dos reinos, deseaba propugnar, en el contexto de la situación de cambio político-social que le tocó vivir, una determinada y nueva forma de entender y estructurar el *corpus christianum*, el cuerpo social cristiano. Situándose en esa línea, y prologándola al margen del propio Lutero e incluso, en más de un punto, en dirección y con intentos opuestos a los suyos, algunos autores de fines del siglo XIX y primeras décadas del XX, reinterpretaron los textos luteranos sobre el *Reich der Welt*, sobre el reino temporal, a la luz de planteamientos hegelianos o, al menos, germanistas, hasta concluir, como ocurrió con los *Deutsche Christen* de la década de 1930 en una teologización de la política y, más concretamente, en una sacralización de la nación alemana³³.

Un tal planteamiento suscitó, en su momento, fuertes rechazos, provocando, a nivel científico, diversos estudios destinados a clarificar el pensar del reformador, entre los que merece destacarse el publicado por Karl Holl, al que siguieron y completaron otros comentaristas, como,

32. KR, n. 269.

33. Un análisis, amplio y bien documentado, de esos planteamientos, de sus presupuestos e implicaciones, y de las reacciones críticas que se les opusieron, en A. GONZÁLEZ MONTES, *Religión y nacionalismo. La doctrina luterana de los dos reinos como teología civil*, Salamanca 1982.

por citar al tal vez más importante y significativo, Harald Diem. Para todos ellos Lutero aspiraba no ya a esbozar una doctrina sobre órdenes y estructuras sociales, sino a ofrecer al cristiano un esquema referencial que le permitiera lanzarse a la acción siendo fiel al Evangelio y consciente a la vez de la pluralidad de registros a que obedecen los diversos sectores de lo real y, más concretamente, la vida eclesial y la acción política³⁴.

La exposición de la doctrina luterana que ofrece el documento de la Comisión mixta ha tenido en cuenta esos avatares hermenéuticos. De hecho el texto deja traslucir una fuerte preocupación por cerrar el paso a toda politización del luteranismo y, en consecuencia, por excluir todo planteamiento que, sea por vía teocrática, sea por vía utópica, conduzca a identificar de un modo u otro política, iglesia y reino de Dios³⁵. Y da incluso claras muestras de entroncar con la exégesis luterana propuesta por Holl, Diem y quienes les siguieron. Para documentar por entero esta filiación ideológico-interpretativa sería, ciertamente, necesario consultar las actas de la Comisión —o a los redactores del documento—; es patente, sin embargo, que el documento, en los puntos que ahora nos ocupan —y en otros anteriores—, argumenta siempre en referencia a la conciencia cristiana en cuanto conciencia criteriada, lo que confirma que sus redactores se sitúan en un contexto hermenéutico como el mencionado.

Dos observaciones, de signo distinto, aunque importantes, a nuestro juicio, para captar el espíritu del documento, pueden concluir nuestra consideración del presente apartado:

a) La exposición de la teoría de los dos regímenes o reinos que la Comisión mixta hace propia, implica un modo de acceder a la consideración del orden social cuyo punto de partida está constituido por el reconocimiento de la realidad del pecado y la necesidad de contener sus efectos. Connota, en ese sentido, un modo de entender tanto el pecado como, paralelamente, el don la gracia y la justificación, que remite, de

34. K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. 1. Luther*, Tubinga 1923; H. DIEM, *Luthers Lehre von den Zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bepredigt aus. Ein Beitrag zum Problem «Gesetz und Evangelium»*, 1938, recogido en *Zur Zwei-Reiche-Lehre*, Munich 1973. Para un ulterior estudio acerca de la evolución de exégesis luterana sobre este punto, puede consultarse la selección bibliográfica que incluye la *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), voz «Luther», t. 21, pp. 566.

35. Ver especialmente KR, nn. 268 y 271.

forma inmediata, a Lutero y, más remotamente, a Agustín de Hipona. En consecuencia, desde una perspectiva historiográfica, evoca las múltiples cuestiones históricas y exegéticas relacionadas con los desarrollos y avatares del agustinismo y con la interpretación del pensamiento del propio Agustín y, desde un punto de vista especulativo, reclama una reflexión sobre la tensión entre pecado y gracia. El documento no entra a fondo en esta problemática, aunque, teniendo en cuenta sus objetivos —la verificación del consenso sobre la justificación—, hubiera podido hacerlo. Tal vez la conciencia de estar ante una cuestión no sólo controvertida sino difícil, haya aconsejado dejarla para fases posteriores del diálogo. En todo caso, nos parece necesario aludir a ella, aunque sea de forma breve, ya que resulta decisiva, en orden a toda reflexión futura.

b) Dentro de un estricto deseo de fidelidad a Lutero —más aún, argumentando a partir de textos luteranos—, hay, no obstante, un punto en el que el documento de la Comisión mixta refleja una sensibilidad que, en parte, trasciende la de reformador: la preocupación por subrayar la autonomía del orden temporal y, más concretamente, la racionalidad de la acción política. A ello apunta uno de los números ya citados: aquél concretamente en el que la Comisión señala que los medios y criterios que gobiernan el régimen temporal «pueden y deben reclamar universalidad», frase que prolonga añadiendo que «por eso la configuración concreta de la vida social y política es transferida en buena medida a la razón y la pericia de los hombres —cristianos y no cristianos— y varía según el contexto y la situación histórica»³⁶.

Sobre ello vuelve, de forma aún más explícita, el párrafo final de esta sección del documento. «Se aclara así —escribe en este último lugar— que la conservación y configuración del mundo, incluso en su estado provisional dominado por el mal, están sometidas a la voluntad de Dios, pero según criterios que no son específicamente cristianos y sólo evidentes para los creyentes, sino criterios para los que se ha de reclamar universalidad. Con esto la doctrina de los dos regímenes permite otorgar autonomía respecto al Evangelio a la acción político-social y afirmar el carácter secular de los ordenamientos del mundo»; aunque se trate ciertamente —añade a continuación— de una autonomía que no es tal «res-

36. KR, n. 267.

pecto al fin querido por Dios de la conservación y justa configuración del mundo», punto en el que hoy, dado el oscurecimiento que reina al respecto en múltiples ambientes, deben insistir todos quienes reconozcan que «los criterios éticos están fundados en la voluntad de Dios»³⁷.

V. LA AUTONOMÍA DE LAS REALIDADES TERRENAS SEGÚN LA DOCTRINA SOCIAL CATÓLICA

Las consideraciones que acabamos de mencionar podrían dar pie, sin duda alguna, a comentarios. Conviene, sin embargo, dejarlos para más adelante a fin de dar ya entrada a la exposición que el documento hace de la doctrina social católica. Una observación preliminar se impone: a diferencia de lo hecho al sintetizar la posición luterana, la Comisión mixta no procede, al llegar a este punto, a una presentación de la doctrina católica partiendo de sus asertos o principios estructurales, sino que la aborda entroncando con lo que ha sido la conclusión del apartado que precede, es decir, la afirmación de la autonomía del orden social. «También la doctrina católica —comienza, en efecto, diciendo— reconoce los límites del cometido eclesial, en especial mediante su reconocimiento de la recta autonomía de las realidades terrenas»³⁸.

En la presentación que el documento hace de esa «recta autonomía» son importantes tanto el sustantivo como el adjetivo: hay «autonomía» —afirma— porque los ámbitos temporales «no pueden ser explicados o configurados directamente mediante la revelación bíblica y el Evangelio de Jesucristo»; pero a la vez —añade— la autonomía, para ser bien entendida, debe ser calificada de «recta» ya que no supone, en modo alguno, abandonar «el obrar del hombre a la decisión arbitraria». Ambos aspectos, autonomía y rectitud, nacen, a decir verdad, y siempre según la exposición de la Comisión mixta, de una misma fuente: «la concepción católica de la autonomía se apoya —afirma el documento— en el conocimiento de que el Creador ha provisto a todas sus criaturas de una peculiar forma

37. KR. n. 271.

38. KR, n. 272. Como ya señalamos, el documento, para exponer la posición católica, se basa en la *Gaudium et spes*; en el párrafo citado remite al número 36 de la Constitución; posteriormente cita los números 42 y 43.

de ser y de desarrollarse internamente, con estructuras, valores y modos de obrar propios». Por tanto —prosigue— «los hombres tienen derecho a investigar la creación mediante la experiencia, el estudio y la reflexión racional». Y esa realidad funda la autonomía —el conocimiento de las peculiaridades de cada ser que abre a la adecuación con lo así conocido— y, paralelamente, apela a la responsabilidad: «los valores que impregnan el mundo afectan en todos los campos a la conciencia moral del hombre»³⁹.

Dejando de lado otras consideraciones posibles, el documento dedica los párrafos sucesivos a glosar cómo se articulan esos dos elementos en que, a su juicio, se sintetiza la comprensión católica de la autonomía, es decir, la consistencia de las realidades creadas y su ordenación o subordinación a un ideal ético. Para ello desarrolla una misma argumentación desde dos perspectivas, antropológica primero y eclesiológica después.

a) Ante todo subraya la sinergia o mutua compenetración de los diversos niveles del conocer y reflexionar humanos. Hay autonomía —afirma—, porque «la razón y la conciencia colaboran en la configuración del orden de nuestro mundo», y porque esa razón, y en consecuencia la conciencia, dicen referencia a una pluralidad de ciencias o saberes. Pero hay a la vez mutuo influjo —distinción sin separación— porque «la fe cristiana sitúa e integra la realidad mundana en un nuevo horizonte de sentido», y esto reverbera en los diversos conocimientos, juicios y decisiones. De ese modo, a lo largo de la historia, «se han aplicado ideas axiológicas cristianas a la responsabilidad mundana, tales como la dignidad y libertad de todo hombre, así como la misericordia, la bondad y la humanidad en la legislación social». En suma, «desde la fe se hace posible la discusión crítica de las tendencias destructivas de la sociedad, la política, la economía y la cultura, así como el reforzamiento de los impulsos positivos de una ética secular»⁴⁰.

b) Pasando a la consideración eclesiológica el documento prolonga las consideraciones anteriores poniéndolas en relación con la misión de la Iglesia, su razón de ser y su ámbito. «Cristo —declara con frase concisa y neta— no ha conferido a su Iglesia ningún encargo pro-

39. KR, n. 272.

40. KR, n. 273.

pio en el orden político, económico o social». Más aún, Jesús ha encomendado a sus discípulos unas prioridades religiosas —difundir el Evangelio, constituir comunidades de creyentes, promover la santidad, abrir perspectivas de vida eterna— que «liberan a la Iglesia de todo vínculo esencial con una determinada forma de cultura humana o con un determinado sistema político, económico o social». Ese es —desde la perspectiva de la Comisión mixta— el dato decisivo, si bien, al igual de lo que ocurría a nivel antropológico, las afirmaciones recién asentadas deben completarse recordando que distinción no implica separación.

«La doctrina católica se dirige a los cristianos —prosigue el documento— como “ciudadanos de ambas repúblicas” y les recuerda la plenitud de sus deberes profesionales, políticos y sociales» y reconoce de que «la vocación del hombre a la acción en este mundo es suscitada por la llamada de Cristo a la conversión y a la nueva vida», de modo que «la cultura cristiana hace surgir nuevas fuerzas y nuevas sensibilidades que benefician visiblemente al mundo secular»⁴¹. De hecho —continúa— la Iglesia católica ha hecho propia esta realidad de forma consciente y programática y, de esa forma, ha desarrollado, en especial a lo largo de los últimos decenios, «una doctrina social que en buena medida ha sido magisterialmente asumida». Esa doctrina, a través de la cual el magisterio aspira a influir en la conciencia moral de los miembros de la Iglesia, pero también a encontrar eco en todos los hombres de buena voluntad, es, «por su esencia» —prosigue el documento aspirando a caracterizar la doctrina social de la que habla—, «una doctrina acerca del hombre en sociedad, sobre su dignidad, sobre sus derechos y sobre los valores morales que deben definir la acción social».

Esas afirmaciones —prosigue— no se han mantenido, en el ejercicio concreto del magisterio por parte de la jerarquía católica, sólo a nivel de principios: el Papa y los obispos han sacado conclusiones y no han vacilado en denunciar injusticias. «Sin embargo —añade, en coherencia con la inicial y básica afirmación de la autonomía—, esta doctrina social se abstiene de ofrecer modelos acabados y de promover soluciones técnicas», puesto que «deja libre el terreno en el que la investigación racional y las valoraciones personales convergen como fundamento de

41. KR, n. 274.

opciones con vistas a la articulación del orden social», y ello hasta el extremo de reconocer, de forma expresa y oficial, que «dentro de la Iglesia se pueden producir discrepancias entre católicos sinceros y leales respecto al modo individual de proceder en la promoción del bien común»⁴².

Si respecto a la doctrina luterana de los dos reinos y, más concretamente, respecto al planteamiento de la acción política en el horizonte del pecado y de la necesidad de contener su irradiación, se imponía evocar no sólo a Lutero, sino también, aunque fuera con matices, a Agustín de Hipona; ahora, respecto a la consideración de la autonomía de las realidades terrenas y su conexión con la noción de naturaleza, surge espontáneo recordar a otra gran figura de la historia doctrinal cristiana: Tomás de Aquino, cuyo influjo en la moderna doctrina social católica ha sido y es grande. Aunque el pensamiento del Aquinate no agote en modo alguno la tradición católica, ni en general, ni en la cuestión concreta que ahora nos ocupa, es cierto, no obstante, que entronca con un elemento de importancia central en esta tradición, al que él contribuyó a dar forma: la afirmación de la naturaleza y de sus virtualidades, aun después del pecado.

La historia de estos últimos siglos y las discusiones teológicas de los decenios que inmediatamente nos preceden —baste evocar la polémica sobre la noción de «naturaleza pura», así como, más directa e inmediatamente relacionada con nuestro tema, la disputa, suscitada con motivo de la teología de la liberación, acerca del papel que corresponde a la mediación de las ciencias sociales en el estructurarse de los planteamientos socio-económicos—, evidencian que una reflexión estructurada en torno al concepto de naturaleza no está exenta de dificultades, y así fue de hecho percibido en las sesiones y trabajos del Concilio Vaticano II, también en relación con la *Gaudium et spes*, sobre la que se basa la exposición.

Cabe por eso lamentar que el documento *Iglesia y justificación*, al exponer la posición católica, decidiera partir no de sus principios estructurales, sino del concepto de autonomía de las realidades terrenas, ya que eso ha provocado que quedaran fuera de la consideración perspectivas

42. KR, n. 275.

que contribuyen a iluminar la reflexión. Dicho en términos más concretos el número 36 de la *Gaudium et spes*, al que, como hemos dicho, la Comisión mixta remite expresamente, alcanza en realidad su pleno sentido sólo si se lo coloca en el contexto del conjunto de la Constitución y, más concretamente, en referencia a los números 12 a 16 y 34-35, que lo preparan, y 37-39, que lo completan, a los que, en cambio, no se alude. En todo caso resulta claro que, de nuevo, es decir, al igual de lo que ocurría respecto al planteamiento luterano, por esa vía o por otra, hubiera sido posible dar aquí entrada a una consideración de los presupuestos de la doctrina. Pero también de nuevo la Comisión mixta consideró oportuno dejar este nivel de análisis para fases o encuentros ulteriores.

VI. PROLEGÓMENOS PARA UN DIÁLOGO FUTURO

Al concluir la exposición de la posición católica, el documento de la Comisión mixta concreta las perspectivas de diálogo a las que, aunque fuera implícitamente, apuntaba la exposición anterior. El «abarcador *corpus* de doctrina social», refrendado con diferencias grados de autoridad por la jerarquía de la Iglesia católica, «constituye —afirma— un aspecto de la vida y doctrina católica contemporánea que, por las antedichas razones teológicas, no tiene equivalente en las Iglesias luteranas». «En una fase futura de nuestro diálogo —concluye— será preciso abordar esta asimetría entre nuestras Iglesias respecto al tratamiento de las cuestiones ético-sociales y, más radicalmente, respecto al alcance de la competencia de la Iglesia en cuestiones morales»⁴³.

Párrafos antes, hacia el final del apartado destinado a describir la doctrina luterana sobre los dos reinos o regímenes, la Comisión había apuntado otra línea de reflexión, aunque esta vez sin asumir compromiso alguno y más bien lanzando un reto al conjunto de la teología de inspiración luterana. «La doctrina de los dos regímenes es hoy por contraste con el siglo XVI, susceptible de ser modificada en formas diversas». «Hoy somos —continúa, explicando esa primera afirmación— más

43. KR, n. 276.

claramente conscientes que en el pasado de los cambios históricos y de la modificabilidad de los ordenamientos sociales con los aciertos y dificultades que de ello se siguen». «Asimismo —añade— el hecho de que la justicia y el equilibrio social deben ser promovidos no sólo entre individuos, sino también entre grupos, pueblos y continentes, es algo que se percibe hoy de forma bien distinta a como lo señalan los *memoranda* y las declaraciones eclesiales de décadas pasadas»⁴⁴. La doctrina de los dos regímenes continúa, en suma, teniendo vigencia —y el texto lo reitera a continuación—, pero, en algunos puntos, puede, e incluso debe, ser repensada, y ello, precisamente, en orden a poner más de relieve la posibilidad, y la necesidad, de la promoción de un orden civil justo.

Ambos textos permiten enmarcar la reflexión sobre la misión de la Iglesia y del cristiano respecto a las realidades terrenas o temporales, ya que hacen referencia a los tres niveles, óntico, noético y eclesiológico, ahí implicados:

— óntico, porque toda reflexión sobre esa misión presupone una previa toma de posición respecto al grado u hondura con que el pecado y la gracia inciden no sólo en el corazón del hombre, sino en la realidad temporal; dicho a modo de interrogante: ¿está el cristiano llamado a testificar la realidad de la salvación ante un mundo dominado por el pecado o también —y como parte de esa testificación— a contribuir a que el don de la gracia redunde sobre el conjunto de la creación?;

— noético, porque, supuesta la necesidad de la promoción de la justicia, surge la pregunta sobre el papel que juega a ese respecto el ideal evangélico y, más concretamente, sobre cómo se articulan, en la conciencia cristiana, fe y conocimientos o saberes temporales, lo que, a su vez, presupone o connota una reflexión sobre la razón de ser y la finalidad sea de la sociedad civil, sea de la realidad temporal en su conjunto;

— eclesiológico, porque, determinado o al menos esbozado todo lo anterior, es necesario plantearse qué función o competencia corresponde a la Iglesia como institución y qué tarea le incumbe al cristiano actuando en coherencia con su fe pero en el ejercicio de su propia y personal responsabilidad.

44. KR, n. 270.

Tales son, a nuestro juicio, las cuestiones decisivas. Y precisamente por el orden con que las hemos mencionado: el modo de entender la tensión entre pecado y gracia —y, por tanto, la justificación— decide, en efecto, el fondo del debate. De ahí el interés que ofrece un documento como el que hemos examinado. Y, más aún, un diálogo y una reflexión que lo desarrolle, prolongando las perspectivas que abre el apartado destinado a exponer lo que presenta como «comprensión común» a católicos y luteranos para afrontar, a partir de ahí, los interrogantes que suscita la consideración de las diferencias entre las dos tradiciones confesionales.

José Luis Illanes
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA