

TEOLOGÍA PASTORAL **Panorámica y perspectivas**

Merece la pena dar la bienvenida a una obra de fundamentación de la teología pastoral en el ámbito español¹. La razón de fondo es la escasez de este tipo de reflexiones en nuestro contexto lingüístico. Por otra parte, una obra de estas características supone siempre un compromiso personal que debe afrontar el riesgo de las opciones ya que en ella se ofrece a la discusión teológica la configuración de fondo del análisis propio. Además, la obra del profesor Pellitero es clara en sus opciones y no esconde su vinculación y su distancia de los diversos contextos y escuelas de la reflexión pastoral.

El libro es fruto de las reflexiones que dicho profesor ha ido realizando a lo largo de su docencia, de tal manera que un número importante de páginas son recogidas de publicaciones previas en revistas y congresos especializados, añadiendo lo necesario para ofrecer una síntesis orgánica al conjunto.

El libro está compuesto de dos partes. La primera sitúa su propuesta en el ámbito de la historia de esta disciplina (cap. I) y reflexiona sobre la dimensión pastoral de toda teología y la identidad de la teología pastoral como disciplina propia (cap. II). La segunda afronta su propia visión orgánica de lo que significa la acción eclesial como centro de la teología pastoral en el contexto de una lectura bíblica (cap. III) y de la eclesiología (cap. IV), analizadas bajo la plantilla de los tres oficios de Cristo. Se ofrece en el epílogo una presentación y organización de los contenidos para la docencia (no así de la metodología que, sin embargo, se intuye por los capítulos precedentes).

¹ Ramiro PELLITERO, *Teología Pastoral. Panorámica y perspectivas* (Baracaldo: Ediciones Grafite 2006) 255 pp.

Hay que subrayar en lo que se refiere a la metodología algunos datos especialmente significativos de su propuesta.

a) El primero es la falta de diálogo con la reflexión pastoral (descrita en el primer capítulo) en sus planteamientos. Todo sucede como si toda la historia de la teología pastoral no fuera más que un capítulo para dejar atrás sin ninguna relevancia en sus planteamientos. Toda la reflexión de los pastoralistas vaticanos y pos-vaticanos es ignorada en el desarrollo de sus argumentaciones. Baste decir que, aparte del primer capítulo donde se relata la historia del tratado, sólo existen once citas de estos teólogos (nueve en el cap. II, dos en el cap. III y *ninguna* en el IV). No se cita ninguno de los grandes autores y apenas se ven trazas de sus aportaciones en el texto que se construye siempre al margen de ellos. La razón de fondo no parece ser una opción de texto sin citas, sino una propuesta absolutamente alternativa, por otra parte nada novedosa.

Frente a esta ausencia, la continua ilustración de la argumentación a través de textos magisteriales termina por dar la sensación de estar no ante una reflexión propiamente teológica, sino ante un documento de comisión. Nos parece un ejemplo claro de lo que se ha dado en llamar *magisteriología*. Habría que decir, por otra parte, que estos documentos son leídos no pocas veces de forma unilateral.

b) Pocas de las afirmaciones que el autor realiza parecen rechazables en sí, se podría decir que habría que aceptarlas. Sin embargo, la visión de conjunto deja una incomodidad teológica seria que intentaré tematizar. Las reflexiones que siguen, evidentemente, dependen de mi posición en una perspectiva distinta y, por eso, aun en forma de crítica, buscan ejercitar un diálogo teológico serio y constructivo. Es decir, afrontaré algunas de sus opciones como verdadera pro-vocación, una llamada a decirme desde una posición distinta que, siendo interior a la misma fe, no encuentra la interpretación dada como la más adecuada.

- Una teología pastoral que prescinde de los teólogos pastoralistas. Como ya hemos mencionado, sus reflexiones se desarrollan como si no existieran otras en su mismo campo. No se trata de su desconocimiento, como queda claro en el primer capítulo, sino más bien de una opción por configurar la reflexión pastoral desde otros presupuestos. Ahora bien, ¿cuáles? Nos atreveríamos a decir que la obra, arriesgadamente, se sitúa fuera del consenso de la teología pastoral del pos-concilio que configura su reflexión a partir del *hoy*, del contexto histórico cultural. Estamos ante una teología pastoral

aplicativa de la dogmática, más que de una teología pastoral configurada por el diálogo entre situación del mundo, vida de la comunidad y definición teológica de la Iglesia (es decir por un diálogo de circularidad inductivo-deductiva). Éste es el nudo gordiano en el que se inscribirá la diferente aproximación del autor a la fundamentación de la materia y la de la gran mayoría de sus colegas. Presentaremos a continuación algunos datos que parecen confirmar este hecho.

- El mundo (la realidad histórica concreta) aparece absolutamente marginado de la reflexión realizada. No sólo *este* momento histórico que entraría a formar parte del análisis concreto, sino el mundo como lugar teológico. Es cierto que se habla de los signos de los tiempos, de la cultura..., pero sin significación concreta en la configuración de la comprensión teológica del misterio, de las estructuras eclesiales, de las acciones propias de la Iglesia... que existirían en sí, al margen de la realidad histórica. Parece no dar espacio a la presencia provocadora de Dios en el exterior eclesial (signos de los tiempos) que la ayudan a ser fiel a sí misma, y a la provocadora presencia del *mundo* en el interior de la Iglesia (pecado, historicidad, cultura...) que limitan la expresión de su identidad en sus estructuras desde dentro. Basta leer la cita de San José María en la p. 33 (subrayada por el autor), válida sólo en un determinado contexto lingüístico², pero no como afirmación global, al menos no en sintonía con el método que ha valorizado la Constitución pastoral *Gaudium et Spes*. El mundo no está fuera, la Iglesia es el mismo mundo (una parte) agraciado y convertido en espacio de referencia sacramental para el resto. La primacía del dato teológico no coincide en la metodología teológica con una lectura amundana (ahistórica, acultural...) de la revelación, de la eclesiología y de la acción pastoral.
- La Iglesia aparece configurada como una estructura estable y ya determinada en todas sus estructuras no determinables

² Hay que ser muy cuidadosos en la argumentación teológica con las citas de homilías, reflexiones espirituales, charlas... de los distintos autores espirituales (aunque sean santos). Porque no siempre mantienen (ni tienen porqué hacerlo en esos tipos de discurso) el rigor conceptual y las matizaciones terminológicas que pide un tratado teológico. En un texto de teología como el que estamos comentando no se puede citar más al fundador que a los que reflexionan sobre la materia dedicándose a ello. Se trata de una mezcla de niveles que metodológicamente no puede asumirse.

ni en su validez concreta ni en su forma por el momento histórico. No se afirma directamente esta inmutabilidad de las estructuras eclesiales, sino que de forma indirecta se mantiene al ofrecer una interpretación de la autoedificación eclesial desde una comprensión exclusivamente espiritual y desde el concepto de santidad individual. Sin embargo, la historia de la Iglesia muestra la movilidad de las formas en las que los elementos perennes que constituyen la Iglesia se han organizado. Este discernimiento sobre las formas eclesiales, que se ofrece con imágenes estructurales cambiantes, forma parte de la disciplina pastoral. Baste poner un ejemplo especialmente significativo: La reflexión sobre la iniciación cristiana es situada en su propuesta docente en el interior de la dimensión litúrgica, tal y como funciona en la actualidad. Ésta responde a la decisión eclesial que intentó responder a un determinado contexto histórico y cultural: la cristiandad (sin dar a este término una lectura peyorativa). Ahora bien, este modelo ha dejado de funcionar por la desaparición de su subsuelo histórico-cultural, de tal forma que la reflexión sobre la iniciación parece estar necesitada de estructurarse más desde la dimensión del anuncio y la didascalía, es decir, desde la polaridad anuncio-predicación/acogida-conversión y no tanto desde la celebración concreta. Dicho de otra manera, el problema está en la fe y no en el sacramento, y la forma de estructuración casi exclusivamente sacramental existente pertenece a un ámbito histórico que mayoritariamente ya no existe. Esto supondría cambios en la forma de concebir la iniciación organizándola de forma mucho más semejante a los primeros siglos. Pues bien, más allá de este ejemplo, la reflexión del autor parece asentada en una Iglesia ya configurada en sus formas que no necesitarían sino la santidad de los cristianos, y sólo necesitada de adaptaciones en su lenguaje para ser comprendida. Quizá esté de acuerdo conmigo el autor en que esta lucha para acoger la voluntad de Dios (o por la santidad de vida, que diría él) es permanente en todos los momentos históricos y es dudoso que vayamos a ser significativamente mucho más santos que nuestros predecesores en la fe (incluso poniendo mucho empeño en ello).

- Me he referido al tema de la santidad que, para el autor, parece el verdadero medio de la autoedificación de la Iglesia. Me detendré sucintamente en la perspectiva con la que se afronta la realidad de la santidad. De forma breve: para el

autor la llamada a la santidad se realiza de forma directa y ésta tiene como misión santificar el mundo (p. 88). Ahora bien, este planteamiento, de sobra conocido en la historia de la Iglesia, tiene déficits significativos y peligros serios, a saber, configurar el camino cristiano en una perspectiva fundamentalmente individualista donde se puede participar de la salvación *sin* el mundo, *por medio del* mundo o incluso *contra* el mundo, y la tentación no menos peligrosa de injertar “las cuentas y los méritos” en la relación con Dios. No es extraño encontrarse casos en los que se dedica más tiempo y energías a maldecirse a uno mismo para santificarse que a bendecir a los demás para que encuentren salvación. Parecería más aconsejable comprender la santidad como la consecuencia indirecta de la entrega a la voluntad de Dios y al servicio de los hermanos. Es el trabajo de santificación del mundo lo que deja espacio y manifiesta la santidad de Dios que, así, nos va habitando.

Es cierto que estamos en un momento histórico en el que se hace necesario que el cristiano afronte personalmente y en soledad (*coram Deo*) la verdad de su propia existencia, destino y misión, pero esto no justifica una vuelta a una Iglesia que no terminaría siendo más que una servidora de los medios que necesita el individuo para alcanzar su salvación. La sacramentalidad del pueblo de Dios no permite esta perspectiva (LG 1 y 9). Pues bien, esta perspectiva comunitaria fundamental en la eclesiología del CV II está velada, por no decir ausente, en las argumentaciones pastorales del autor. La aproximación bíblica realizada es, en este sentido, absolutamente unilateral, ya que es configurada por una lectura casi a-social de la revelación bíblica. En este sentido el principio estructurador de la lectura bíblica y luego teológica (el triple *munus* de Cristo) de la teología pastoral se toma del cap. IV de la *Lumen Gentium*, prescindiéndose en la práctica de los caps. I y II, como elementos desde los que esta Constitución lee los siguientes. Afirmaciones como la de que “es común en la eclesiología, estudiar la misión de la Iglesia según las tres funciones” (p. 184) no se sostiene más que desde una lectura interesada de los distintos autores (por hablar de algunas significativas y recientes podríamos remitir a Garijo, Kehl, Dianich, Pie i Ninot, por ejemplo). Las afirmaciones del autor sobre la Iglesia, más allá de la utilización de las imágenes comunitarias que la definen, no termina de desprenderse de un individualismo y una jerarcolgía transversal. Es significativa además la ausencia de la perspectiva de corresponsabilidad intraeclesial nacida del bautismo por la que todos los miembros de la Iglesia

la autoedifican. La teología pastoral no puede esquivar el problema de la ministerialidad laical que hoy se configura como un elemento de discernimiento teológico y eclesial.

- Aunque la teología pastoral es considerada como reflexión sobre la acción eclesial, el autor no termina de salir de una concepción en perspectiva clerical (cf. pp. 73 y 92) y aplicativa. Esto último es consecuencia de la no asunción de la metodología pastoral del Concilio, a pesar de que continuamente ésta es mencionada. La determinación de esta perspectiva viene dada, como bien afirma el autor (p. 26), a través del diálogo con el mundo, del *aggiornamento* y de la consideración de los signos de los tiempos. Estas tres realidades son interpretadas reductivamente no dejando que su relevancia para un cambio de articulación de la teología pueda ejercerse. Baste decir que el *aggiornamento* es interpretado como “fidelidad renovada” (p. 27) haciendo de la fidelidad el sustantivo cuando en este concepto sería una adjetivación de lo que en el fondo el término llama a pensar que es el cambio. Es este cambio el que se evita afirmar. La Iglesia sigue siendo, en este tratado, una especie de sociedad perfecta (de rostro benevolente y servicial) que no necesitaría nada del mundo y lo que recibe de él lo acoge sólo tácticamente para poder ofrecerle una salvación que acontece exclusivamente en su interior y a través de su acción. La relación Iglesia-mundo aparecería como coyuntural y necesaria sólo para el mundo. Además, la descripción que se hace de estas tres realidades en las páginas 26-29 (verdadera, aunque reductiva y acusadora) no se corresponde con la perspectiva adoptada luego en su argumentación teológica donde no se ve nada de lo que aporta la historia, la cultura, el hoy a la teología ofrecida. Terminan siendo afirmaciones generales irrelevantes al discurso que las nombra. Se trata de una utilización del lenguaje que no configura la realidad y que, por tanto, parece envolver la perspectiva, pero sin imprimir una real configuración en el método teológico. Volvemos a un tema ya apuntado, la teología pastoral termina refiriéndose exclusivamente al oficio de pastorear.
- Un tema relacionado con éste es la relación ortodoxia-ortopraxis, que es afrontada desde una reflexión demasiado mediatizada por la confrontación ideológica. Aparece otra vez la reducción de la teología pastoral a teología aplicativa en la que se sitúa el autor aunque no lo afirme abiertamente.

La praxis sería, para el autor, solamente un criterio verificador de la verdad. Ahora bien, ¿no es cierto que en la misma revelación es la praxis salvífica de Dios la que le define? Es verdad que no le constituye, al menos en su identidad última, sin embargo no podría decirse que la misma creación y su encarnación no introduce una novedad definitoria del mismo ser de Dios. Por otra parte, frente a la afirmación de que la praxis no es el criterio supremo de verdad del cristianismo (realizado contra la tesis marxista) (p. 69), ¿no es verdad que esto es lo que predicamos de continuo y lo que se realiza en la cruz de Cristo? La cruz de Cristo ¿es sólo una verificación de su predicación y de su identidad salvífica o es la realización suprema de su verdad definida definitivamente por este acontecimiento? ¿Qué decir del adagio tradicional *Lex orandi, lex credendi*?

El problema de fondo es que la relación ortodoxia-ortopraxis queda definida, en el autor que nos ocupa, en el contexto de una pensamiento creemos que unilateralmente platónico que, como se sabe, limita la comprensión teológica del acontecimiento cristiano (aun –no haría falta decirlo– aportando elementos valiosos). Creemos que la reflexión fenomenológica y la aproximación al concepto de verdad no sólo desde la idea previa o sólo desde la acción constituyente, sino desde la categoría de acontecimiento (relacional), ayudaría a superar una excesiva polarización interpretativa que se torna en conflictual en la discusión pastoral.

En este sentido, si lo que se quiere decir es que existe una verdad previa que nos constituye y que el hombre no es dueño absoluto de ella, de acuerdo. Pero si lo que se niega es que sólo acontece en su realización y no en su dicción, no estaríamos tan de acuerdo. Si lo que se quiere decir es que la praxis humana nunca puede reflejar la realidad última de la verdad de Dios y que, por eso, no puede autoerigirse como manifestación plena de ella, y que necesita proclamar una verdad revelada que le desborda originariamente y como destino (la necesidad del dogma), de acuerdo. Pero si se está negando la capacidad del hombre y de la Iglesia para crear espacios nuevos de manifestación de la verdad de Dios, y que esta creatividad es un don que manifiesta y hace acceder a una verdad *semper maior*, pudiéndose afirmar, en el límite, que la hace nacer (es creada) en el mundo, no estaríamos tan de acuerdo. La Iglesia no se crea a sí misma, pero es aceptada como *partner* relativo aunque real de Dios en la manifestación de su verdad, y esto en su praxis histórica concreta. La verdad cristiana es un acontecimiento en el que están

implicados Dios y el hombre y que no se hará verdad total hasta su consumación, pudiendo, en el caso límite, hacerse falsa hasta la verdad suprema que nos constituye que es que Dios nos ha salvado. ¿No afirmamos esto cuando hablamos de la posibilidad del infierno? Digamos que al menos no está tan claro que la verdad precede a la acción o al acontecimiento, al menos la verdad cristiana que se realiza en plenitud sólo en su consumación escatológica. Ésta es la razón por la que la Iglesia nunca está realizada en su verdad total, que se define siempre históricamente. Y ésta es la razón de que su praxis medie la misma verdad revelada, aunque se sepa defendida –incluso de su mismo pecado– por el Espíritu Santo en su constitución sacramental.

Como afirmábamos al inicio de esta valoración, nos situamos en otra perspectiva muy distinta. Mantenemos que no negamos la mayor parte de los datos aisladamente (no se podría hacer) sino que estamos en desacuerdo con una perspectiva que no asume en su metodología teológica la novedad pastoral del Concilio, por más que lo cite y que utilice sus palabras.

Un último comentario, en la bibliografía final “que consideramos importante –dice el autor– para responder a la pregunta por la *naturaleza y método de la teología pastoral*” (p. 229) faltan los nombres de Casiano Floristan y Julio Ramos al menos. ¿Es un despiste o el autor está convencido de que realmente no aportan nada? Si la razón fuera esta última, sobraría todo comentario sobre la validez de la obra, pues más allá de los acuerdos y desacuerdos puntuales o de perspectiva, parecen haberse configurado como dos casi-clásicos en lengua española sobre la disciplina en cuestión.

Esperando que la falta de sintonía no entorpezca la búsqueda mutua de un profundo discernimiento sobre la identidad de esta disciplina animamos al autor a seguir ofreciendo sus reflexiones al debate teológico que siempre enriquece la edificación de la Iglesia.

FRANCISCO GARCÍA MARTÍNEZ