

## CRISTO, REINO Y MUNDO, TRES REFERENCIAS OBLIGADAS PARA LA ACCION PASTORAL DE LA IGLESIA

Toda teología pastoral tiene siempre una base eclesiológica. La concepción de Iglesia en cada período histórico siempre ha llevado parejas unas determinadas formas de actuación y un determinado discurso teológico que las legitima y hasta las exige. El diálogo de la dogmática eclesiológica con los distintos momentos históricos ha hecho posible una teología sobre la acción eclesial que unas veces ha sido el origen de dicha acción y, en otras ocasiones, ha sido la reflexión posterior por ella causada.

Por ello, el trazar los puentes entre la eclesiológica y la pastoral ha sido necesario para que la pastoral sea verdaderamente teológica y no la improvisación irreflexiva en determinados momentos que exigen actuaciones eclesiales. Si una reflexión sobre el ser y el quehacer de la Iglesia no está claramente delimitada en la mente de los agentes de pastoral, no es posible ni una acción coherente ni una teología sobre dicha acción.

Un recorrido histórico por la teología pastoral desde su nacimiento <sup>1</sup> nos haría ver cómo distintas concepciones eclesiológicas han marcado el rumbo de esta disciplina y cómo el mismo actuar de la Iglesia ha sido la causa de determinados giros eclesiológicos. La historia de estas dos materias ha recorrido similares caminos y experimentado los mismos procesos de transformación exigidos por la misma vida de la Iglesia.

1 Nacimiento que se sitúa en octubre de 1774, cuando María Teresa de Austria aprueba la reforma de estudios teológicos realizada por el canonista F. S. Rautens-  
traucht, abad benedictino de la facultad teológica de Praga. En dicha reforma, la teología pastoral aparece con entidad propia en el quinto año añadido a los estudios teológicos para que tengan proyección práctica. Es curioso notar cómo el nacimiento de la teología pastoral no dista mucho en el tiempo del nacimiento de la moderna eclesiológica, que lo podemos situar en la obra de J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* (Tubinga 1825). Aunque los dos nacimientos tuvieran poco que ver entre sí, pronto las influencias mutuas serían considerables.

Es natural que así sea ya que el camino metodológico de la teología pastoral exige la presencia de criterios eclesiológicos para que pueda realizarse. Tanto el análisis de la situación existente, como la proyección de una nueva situación, como la descripción de los pasos necesarios para ir desde la situación dada hasta la situación deseada<sup>2</sup>, necesitan una criteriología teológico-eclesiológica para ser realizados con rigor. De hecho, es tarea de la teología pastoral fundamental describir y trazar esos criterios desde los que toda la acción pastoral de la Iglesia tiene sentido y fundamentación<sup>3</sup>. Si ellos nos faltaran, la acción pastoral de la Iglesia perdería su raíz teológica y su puesto dentro de las distintas disciplinas de la teología.

Al vivir hoy en la época de recepción de los documentos del Vaticano II, es lógico que la Iglesia en su vida esté haciendo continua referencia a la eclesiología que brota de dichos textos para fundamentar su acción pastoral. Es verdad que la eclesiología no se ha detenido en el Vaticano II y que ha seguido caminando urgida por el mismo acontecimiento conciliar<sup>4</sup>, pero hay que decir que en la generalidad del Pueblo de Dios la concepción eclesial que surge del Vaticano II y la imagen de Iglesia allí forjada es la pretendida en la acción. Aunque es cierto que nuevas acciones eclesiales han ido más allá de las constituciones conciliares y que determinados grupos exigen una acción pastoral que traspasa los límites de dichos documentos, la vida de la Iglesia normalmente está buscando cómo ser fiel a lo que el Concilio trazó.

Esta es la razón por la que voy a intentar enmarcar este trabajo en el actuar de la Iglesia que brota del análisis eclesiológico realizado por el Vaticano II y que, más o menos recibido por el Pueblo de Dios, ha supuesto la base de toda una renovación eclesial en la que aún continuamos.

En un acercamiento simple y sencillo a los documentos conciliares, inmediatamente surge un concepto de Iglesia que se caracteriza por su ser relativo. El Vaticano II intentó ser una reflexión profunda sobre el ser de la Iglesia. En más de una ocasión resonó en el aula conciliar la misma pregunta: «Ecclesia, quid dicis de te ipsa?». Y la respuesta a esta pregunta siempre se hizo por referencia a otras rea-

2 M. Midali, *Teologia pastorale o pratica. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica* (Roma 1985) 349-57, muestra éste como el camino metodológico de la teología pastoral.

3 P. A. Liégé en su prólogo a la obra de F. X. Arnold, *diens am Glauben* (Friburgo de Brisgovia 1948), en su edición francesa desarrolla los principios teológicos de la acción pastoral y de la teología pastoral. Estos criterios eran ampliamente desarrollados en sus clases. Con mayor o menor amplitud, los tratados de pastoral fundamental hacen referencia a ellos.

4 A. Antón, *Eclesiología posconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro*, en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Salamanca 1989) 275-94, muestra las líneas eclesiológicas posconciliares y su conexión con la eclesiología del Vaticano II.

lidades. Lejos del concepto triunfalista que había engrandecido a la Iglesia hasta límites insospechados y había hecho de ella una realidad casi absoluta, concepto desarrollado por las nociones de Iglesia como sociedad perfecta o como Cuerpo Místico de Cristo, el Vaticano II ha encontrado su ser en el servicio y ha intentado aclarar sus relaciones con las realidades a las que sirve para poder desentrañar su esencia.

Tres son continuamente los puntos de referencia a los que el Concilio hace alusión para desvelar el ser de la Iglesia. Y estos tres puntos se caracterizan por definir a la Iglesia por su relación a ellos y, a la vez, por marcarle unas determinadas exigencias al estar siempre en una tensión dialéctica con ella. Estos tres puntos de referencia son Cristo, el Reino y el Mundo. Por supuesto, no se trata de realidades totalmente distintas; con Cristo «el Reino ya está en medio de vosotros» y, hablando del mundo, podemos recordar la frase paulina «todo fue creado por él y para él»<sup>5</sup>. Aun teniendo esto claro, metodológicamente es rica la distinción para comprender el misterio de la Iglesia.

Estos tres puntos de referencia necesarios para la comprensión de la Iglesia, lo son también para la fundamentación de la acción pastoral. Si el ser y el obrar se implican, si la eclesiología y la pastoral han de estar interrelacionadas, el haber entendido el ser de la Iglesia desde estas relaciones, tal y como lo ha hecho el Vaticano II, implica una acción pastoral que se caracterice igualmente por esta triple referencia. De hecho, la historia de la teología pastoral la ha ido descubriendo paulatinamente.

Si el Concilio Vaticano II descubre esta noción de Iglesia como servicio a otras realidades que, tanto en su ser como en su obrar, van a ir configurando su esencia, es lógico que opte por el término sacramento para desvelar su misterio. Ya en la teología anterior al Concilio había estado presente<sup>6</sup> y se recogen en él los frutos de la reflexión anterior. Sacramento habla de una realidad signifiante y de otra signifiada a la que se sirve desde el signo. Tras una teoría eclesiológica que había concentrado sus esfuerzos en el mismo ser de la Iglesia, el Concilio opta por una eclesiología centrífuga, que busca el centro de gravedad en aquellas realidades a las que sirve y desde las que se entiende.

Y lo mismo ocurre con la acción pastoral. Tras una acción que siempre buscó a la misma Iglesia como término de lo pretendido, la pastoral tiende ahora a buscar fundamentalmente esos núcleos refe-

5 Lc 17,21; Col 1,16.

6 Especialmente en las obras de O. Semmelroth, *die Kirche als Ursakrament* (Frankfort 1953); K. Rahner, *Kirche und Sakramente* (Friburgo 1960); E. Schillebeeckx, *Christus Sakrament der Gottbegegnung* (Maguncia 1960).

renciales que son quienes dirigen el actuar eclesial. No se trata de que la Iglesia se busque a sí misma, sino que busque a Cristo, al Reino y al Mundo. La acción pastoral se convierte también en una acción centrífuga, que va desde el interior de la Iglesia hacia las realidades servidas por ella. Este servicio devuelve al actuar eclesial sus raíces evangélicas.

Es necesario, por tanto, que intentemos entrar en las relaciones que unen a la Iglesia con las realidades a las que sirve y veamos las implicaciones que, tanto para su ser como para su obrar, tanto para la eclesiología como para la pastoral, comportan. Inmediatamente nos damos cuenta de que las relaciones son dialécticas. Por una parte tienden a la identificación, pero, por otra, señalan claramente sus diferencias. Y es esa tensión la que, en realidad, hace vivir a la Iglesia y es fuente de todo su obrar.

Sin Cristo, sin Reino y sin Mundo, la Iglesia perdería su razón de ser, pero cualquier identificación absoluta con ellos haría que la Iglesia perdiera su identidad y equivocara su puesto en la economía salvífica. Lo mismo nos ocurre en la acción pastoral: si la Iglesia se coloca a la suficiente distancia de estas tres referencias, si las busca con su acción pero no se identifica con ellas, entonces estará realizando su tarea y estará siendo fiel a su misión.

Históricamente está claro que errores en la acción pastoral de la Iglesia han tenido como causa el no saber distinguir entre la Iglesia y estas referencias, ya sea por olvido de alguna de ellas, ya sea por haberse querido identificar con ellas. Tan peligroso ha sido para la acción pastoral el reduccionismo como la absolutización. Veamos directamente estas relaciones y concluyamos cada una de ellas con las exigencias que comporta para la acción pastoral. No olvidemos que su tratamiento aislado se realiza en función de la claridad, no porque sean referencias totalmente independientes. Las implicaciones mutuas son constantes.

## 1. CRISTO

Indudablemente sólo podemos concebir la Iglesia partiendo de su relación con él. Cuando Pablo VI inauguraba la segunda sesión conciliar en otoño de 1963, pedía a los padres conciliares que intentasen dar una noción clara de lo que la Iglesia es y les recordaba que solamente esto es posible en la medida en que se haga desde Cristo<sup>7</sup>. Meses más tarde, cuando concluyó la sesión, la encíclica *Ecclesiam*

<sup>7</sup> Cf. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi* (Typis Polyglottis Vaticanis 1970-1978) II/I, 187.

*suam* <sup>8</sup>, quizá la mejor encíclica eclesiológica de todos los tiempos, volvía a recoger y repetir las mismas enseñanzas.

La intervención de Pablo VI apoyaba la nueva forma de concebir el esquema *de Ecclesia* tras el fracaso del primer esquema en diciembre de 1962. Desde ella, la Iglesia ha de ser entendida en continuidad con el misterio de la encarnación o, quizá mejor dicho, formando parte de ese misterio, si entendemos el misterio de Cristo como el «Christus totus» agustiniano al que hace referencia el papa en su opción eclesiológica <sup>9</sup> y que es así recuperado para la teología de la Iglesia. Dentro del misterio de Cristo se encuentra el misterio eclesial, dentro de la fe en Cristo se halla la fe en la Iglesia. En realidad, la constitución dogmática *Lumen Gentium* comprende el ser de la Iglesia desde el misterio de la plenitud de Cristo, misterio superior y totalizante que abarca tanto el de la encarnación como el de la Iglesia. Las mismas palabras iniciales ponen en relación a la Iglesia con la luz de las gentes que es Cristo.

Cuando esto sucede en el aula conciliar en los comienzos de la segunda sesión, está concluyendo una larga historia que, teológica y magisterialmente, ha intentado unir la cristología y la eclesiología para mutuamente iluminarse y comprenderse <sup>10</sup>. Desde el misterio de Cristo, desde su encarnación, se entiende el misterio de la Iglesia. A lo largo de toda esta historia, ha sido Cristo mismo quien ha renovado el estudio eclesiológico desde la continuidad de su obrar en la Iglesia. Esta referencia cristológica de la eclesiología ha sido un elemento purificador de tendencias eclesiológicas extrañas y recuperador de una interioridad eclesial tantas veces perdida por concepciones jurídicas y societarias.

Esta historia comenzó en Tubinga cuando J. A. Möhler, tras darse cuenta de que su primera gran obra eclesiológica no solucionaba la problemática que plantea la visibilidad eclesial por haber basado su concepción solamente en el Espíritu, busca la fundamentación de la visibilidad eclesial en la encarnación del Verbo y construye una eclesiología sobre bases cristológicas <sup>11</sup>. Desde entonces, con sus avances y sus retrocesos, siempre ha habido una línea eclesiológica que ha querido comprender el misterio eclesial a la luz del de Cristo y ha basado en él la existencia de elementos divinos y hu-

8 Al comenzar la encíclica, Pablo VI hace relación al discurso de apertura de la segunda sesión conciliar con el que forma una estrecha unidad. Cf. AAS 56 (1964) 610.

9 Cf. *Acta Synodalia* II/I, 188.

10 Cf. mi trabajo *Encarnación e Iglesia. Dogma cristológico y eclesiológico en el magisterio pontificio y conciliar del Vaticano I al Vaticano II* (Salamanca 1984).

11 *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (Maguncia 1832). En esta obra, J. A. Möhler llega a definir la Iglesia como «la encarnación permanente del Hijo de Dios». De este modo, el cristocentrismo de la reflexión eclesiológica se exagera fuertemente.

manos (sin confusión y sin separación, como dice el dogma de Calcedonia) en la Iglesia que, de alguna manera, continúa y reproduce su misterio.

Esta línea, que pasa por los teólogos del Colegio Romano de la segunda mitad del XIX y que es discutida y rechazada en el aula conciliar del Vaticano I, es ampliamente aceptada por la renovación eclesiológica de entreguerras y consagrada por la eclesiología del Cuerpo Místico. Antes el papa León XIII dedicó una encíclica a recoger el paralelismo teológico entre el misterio de Cristo y de la Iglesia dentro de la temática general de la unidad eclesial<sup>12</sup> y más tarde la encíclica de Pío XII sobre el Cuerpo Místico señalará claramente los límites y posibilidades de este paralelismo<sup>13</sup>.

Sin lugar a dudas, este camino de reflexión eclesiológica desde el ser de Cristo y desde el paralelismo de los dos misterios siempre tuvo un problema: el de la deificación de la Iglesia y el del triunfalismo eclesial, que quizá llegó a su culmen en tiempos de la eclesiología del Cuerpo Místico. Por ello, fue preciso introducir un elemento corrector que señalase tanto la diferencia entre la Iglesia y Cristo como la profunda unidad de sus misterios. Este elemento vino dado por la categoría de sacramento aplicada a la Iglesia. La Iglesia no es Cristo, es sacramento de Cristo.

Desde la comprensión de la humanidad de Cristo como sacramento del encuentro con Dios, ya que en ella Dios no sólo es significado y revelado, sino que actúa salvíficamente en el mundo, la Iglesia es vista en continuidad con esa humanidad por la que la acción salvífica de Dios entra definitivamente en la historia. Quizá por esta razón, más que por otras de corte misticista, se puede llamar a la Iglesia con propiedad «Cuerpo de Cristo».

Es, por consiguiente, más en el terreno del obrar que en el del ser donde hay que situar el paralelismo entre Cristo y la Iglesia. La Iglesia está llamada a continuar en el mundo la mediación salvífica de la humanidad del que es su Señor. Precisamente por ser su Señor, nunca puede ser identificada con él y siempre tiene que existir la

12 Me refiero a la encíclica *Satis cognitum*, del 29 de junio de 1886. En ella León XIII recupera para la teología eclesial magisterial el concepto de Cuerpo de Cristo en el que se unen esencialmente los elementos visibles y los invisibles de modo que existen equilibradamente. La unión de ambos elementos en la Iglesia es comparada con la unión en Cristo de la naturaleza humana y la naturaleza divina. De la identidad en la misión entre Cristo y la Iglesia, se deduce un paralelismo en el ser para poder llevarla a cabo.

13 Publicada el 29 de junio de 1943, sale al paso de una serie de concepciones erróneas de la unión del cristiano con Cristo o de la Iglesia con Cristo propiciadas por el excesivo entusiasmo con que algunos acogieron las nuevas aportaciones que el dogma cristológico daba al eclesiológico. La encíclica supone, en palabras de Congar, «una condenación motivada contra toda la teología del Cuerpo Místico que estableciera una identidad en el ser entre Cristo y sus miembros. De hecho, ahí está la línea divisoria entre una teología ortodoxa y una teología errónea», *Santa Iglesia* (Barcelona 1965) 92.

distancia que, junto con el Cuerpo de Cristo, está iluminada por la imagen de «esposa»<sup>14</sup>. Para poder continuar esta mediación, es lógico que la estructura teándrica de Cristo sea de alguna manera reproducida por el ser de la Iglesia.

Quien, en último término, explica la continuidad y la discontinuidad, la unión y la diferencia entre Cristo y la Iglesia, es el Espíritu Santo que, con una pneumatología más señalada que desarrollada, es visto en el Vaticano II como garante de la unidad a la vez que como protagonista de la distinción<sup>15</sup>. La estructura teándrica de la Iglesia aparece más desde la misión del Espíritu que desde la del Hijo, aunque estén íntimamente interrelacionadas y no puedan comprenderse la una sin la otra.

Todo lo dicho a nivel eclesiológico tiene unas repercusiones claras en la acción pastoral. La primera es que esta acción no es propia, sino derivada. Está en conexión con el Señor Jesús de quien depende en una continuidad de misión. La Iglesia no es dueña de su acción ni libre a la hora de señalarla. No es la decisión de la mayoría de sus miembros la que ha de señalar su camino. Solamente es acción pastoral aquella que continúa el pastoreo de su Señor en medio del mundo. La Iglesia se siente el nuevo cuerpo por el que Cristo se hace presente y actúa en medio de los hombres. Quien hace posible esta nueva «encarnación» es el Espíritu del Resucitado que, como fruto de su Pascua, llena las realidades eclesiales y se vale de ellas para continuar la obra salvífica.

El que la Iglesia continúe la obra de Cristo, pero sin ser él, implica también una diversidad a la hora de entender la presencia de la divinidad en la acción de la Iglesia. Mientras que en el Verbo encarnado la divinidad estaba ligada a la humanidad en la unión hipostática y así toda acción de Cristo tenía como sujeto a la persona divina, no ocurre lo mismo en el caso de la acción de la Iglesia. El Espíritu Santo no asume la personalidad de los creyentes, ni de la estructura eclesial, con lo que podemos decir que no todo en la Iglesia es obra suya; más bien habría que aclarar que hay que buscar su causalidad por la vía de la alianza y la fidelidad más que por la vía del ser<sup>16</sup>. Las acciones divinas y humanas no son separables, pero indudablemente tampoco confundibles. De este modo, ni hay que atribuir a la causalidad humana lo que procede de Dios, ni hay que hacer a Dios sujeto responsable de todas las acciones humanas en la Iglesia.

14 La imagen de esposa, citada por la *Lumen Gentium* 6, sirve de contrapeso a la de cuerpo de Cristo. La de esposa muestra la alteridad, la distinción entre Cristo y la Iglesia.

15 Fundamentalmente dos citas de la *Lumen Gentium* lo muestran. La identidad en el espíritu está en n. 7: «que es uno solo en la cabeza y en los miembros». La distinción en el n.8a, que señala la analogía entre el misterio de la encarnación y la presencia del Espíritu Santo en la Iglesia.

16 Cf. Y. M. Congar, op. cit., 79-86.

No podemos hablar de la acción humana y de la acción divina en la Iglesia desde una unión hipostática que no respetara los límites entre la trascendencia divina y la Iglesia o sus miembros <sup>17</sup>, pero sí podemos hablar desde una unión derivada del plan salvador de Dios que tiene su manifestación en Cristo y se extiende a todos los hombres gracias al don del Espíritu. Desde la salvación dada en Cristo, la Iglesia aparece como un misterio derivado que recibe del mismo Cristo estructuras similares a su misterio <sup>18</sup>, estructuras que reflejan la humanidad y la divinidad del que es su Señor. Precisamente por no repetir el ser de la Iglesia la unión hipostática, es posible y real la presencia del pecado en su acción; pecado del que es responsable el hombre por no seguir las sendas del Espíritu que habita en la Iglesia. El pecado presente en la Iglesia muestra, por una parte, que la divinidad no es sujeto de toda la acción pastoral de la Iglesia y, por otra, que el hombre puede ser infiel al Espíritu del Señor que ilumina a la Iglesia, pero que no actúa infaliblemente en ella, a no ser en los hechos sacramentales y en momentos especiales de su vida.

Por todo lo dicho, Cristo, en su distinción respecto a la Iglesia, es siempre una instancia crítica para la acción pastoral. Desde su obra y su palabra la Iglesia ha de renovarse siempre para que su misión sea continuada en la historia. Una acción pastoral que no se deje juzgar por el Señor de la Iglesia y que tome rumbos propios puede oscurecer la misión de Cristo que se continúa en la Iglesia. Cristo ha de ser para la acción pastoral continuamente llamada y motivo de conversión. Con ello la Iglesia, lejos de adoptar posturas triunfalistas, realiza su misión en la humildad de quien, siendo tantas veces infiel a la obra de Cristo, intenta en fidelidad continuarla y hacerla presente en el mundo.

A lo largo de la historia de la teología pastoral, esta dependencia de la acción pastoral de la Iglesia del pastoreo de Cristo ha estado siempre presente en los distintos autores.

Estuvo presente ya en los manuales de pastoral de comienzos de siglo, cuando la acción pastoral se reducía a la tarea de los sacerdotes y era entendida solamente en términos de *cura animarum*. La acción pastoral de Cristo, la de enseñar, santificar y regir, era continuada en la acción de la Iglesia a través de aquellos órganos visibles establecidos por el mismo Cristo como sujetos del gobierno pastoral. A pesar de las lagunas teológicas y eclesiológicas presentes en estos

17 Cf. H. Küng, *La Iglesia*, 2 ed. (Barcelona 1975) 284-85.

18 Cf. A. Bandera, 'Analogía de la Iglesia con el misterio de la encarnación', *Teología espiritual* 8 (1964) 55-56.



manuales <sup>19</sup>, sí aparece clara la referencia a Cristo de toda acción pastoral.

Quien quizá ha llevado mejor el tema cristológico a la teología pastoral ha sido Franz Xaver Arnold, heredero de los antiguos pastoralistas alemanes de la escuela de Tubinga y fuertemente influenciado por la teología del Cuerpo Místico de Cristo. En su obra principal <sup>20</sup> presenta la acción pastoral de la Iglesia al servicio de la salvación, que tiene como centro a Cristo que continúa su acción en el mundo a través de la mediación eclesial. El dogma calcedónico de las dos naturalezas es fuertemente asumido por su teología pastoral para aclarar que solamente es auténtica aquella acción pastoral que respeta tanto la parte divina como la humana, teniendo siempre en cuenta que la acción humana es secundaria e instrumental y está al servicio del encuentro entre Dios y el hombre en la fe. Con Arnold y su principio divino-humano vemos que los temas de la *Mystici Corporis* dedicados a la eclesiología se repiten ahora referidos a la acción pastoral de la Iglesia. Tanto la concepción eclesial como la pastoral encuentran en Cristo el paradigma de sus estructuras. Para que haya acción pastoral es necesario que se siga el modelo absoluto del principio divino-humano, Cristo. El cristocentrismo de su concepción pastoral es claro.

P. A. Liégé en Francia desarrolla también una teología pastoral basada en esquemas cristológicas. La Iglesia continúa la obra de Cristo en sus oficios profético, sacerdotal y pastoral. Para él, uno de los principios que ha de seguir siempre la acción pastoral de la Iglesia es el principio cristológico <sup>21</sup>, tanto por mostrar el aspecto trascendente del protagonismo de Dios en la encarnación, como el aspecto humano de una Iglesia que, en fidelidad a Cristo, ha sido asociada por Dios a su misión. La teología pastoral ha de intentar mostrar la acción de Cristo en la Iglesia, en virtud de la misión.

Más recientemente H. Schuster ha centrado su teología pastoral en la realidad de Jesús <sup>22</sup>. Es esta realidad la que cuestiona continuamente a la Iglesia para que compruebe si, en las circunstancias históricas y actuales, esa realidad está presente en el mundo por medio de su acción. Es esa realidad la que hace que la Iglesia exista al comprometerse los hombres con ella. Es esa realidad la que cualifica y constituye la praxis de la Iglesia y de los cristianos. Gracias a

<sup>19</sup> La Iglesia era entendida como sociedad fuertemente clericalizada en la que el pueblo tenía un papel pasivo y receptivo. La eclesiología subyacente era ahistórica; la Iglesia era entendida en su esencia y no en la situación concreta y actual.

<sup>20</sup> *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge. Das Prinzip des Gott-Menschlichen* (Friburgo de B. 1949).

<sup>21</sup> P. A. Liégé, op. cit.

<sup>22</sup> H. Schuster, *Die Praktische Theologie unter dem Anspruch der Sache Jesu*, en Klostermann-Zerfass (ed), *Praktische Theologie heute* (Munich-Maguncia 1974) 150-63.

la acción pastoral de la Iglesia, la realidad de Jesús es hoy eficaz en el mundo.

Estos autores son solamente una muestra de la presencia de Cristo como referencia obligada para la acción pastoral de la Iglesia. Los he citado porque en ellos esta referencia se hace tema central en torno al que la teología pastoral es desarrollada. Sin embargo, habría que decir que en todo tratado de teología pastoral, la figura, la obra y la misión de Cristo es determinante y, desde ella, se comprende la acción pastoral de la Iglesia.

Concluamos este apartado diciendo que toda acción pastoral es, pues, solamente comprensible a la luz de la misión de Cristo que la Iglesia continúa en nuestro mundo y en nuestra historia. Esta continuidad de la misión se da dentro de una tensión dialéctica entre Cristo y la Iglesia posibilitada por el Espíritu de la Pascua de Jesús. Gracias a él, los lazos entre Cristo y la Iglesia son grandes en las estructuras dentro de la unidad de misión; pero es también el Espíritu quien garantiza una distinción de misterios en los que las relaciones solamente pueden ser comprendidas desde la analogía. Ello hace que se dé siempre una distancia entre la Iglesia y su Señor que se convierte en llamada continua a la fidelidad y en urgencia de conversión. Adoptando esta postura de comportamiento, la Iglesia de Jesús irá logrando repetir la acción pastoral de su Señor y hacer presente en el mundo la eficacia salvadora de su obra. Cristo, por su Espíritu, sigue actuando en la acción pastoral de su Iglesia.

## 2. EL REINO

Desde la teología eclesiológica sacramental del Vaticano II, el tema del Reino de Dios es afrontado de una forma nueva. Tras una identificación, presente en la teología y en el magisterio anterior, entre la Iglesia y el Reino, las estructuras sacramentales aplicadas a la Iglesia por la teología prevaticana y asumidas plenamente por el aula conciliar hacen derivarse dos consecuencias importantísimas para el estudio de la Iglesia.

La primera es que hay que distinguir claramente entre la Iglesia y aquello que es significado por ella sacramentalmente. La Iglesia significa la salvación definitiva y total del hombre y del mundo que se ha manifestado en Cristo y que será realidad plena y gozosa para todos en el Reino de Dios. Esto implica la distinción entre signifiicante y significado, entre Iglesia y Reino de Dios a cuyo servicio está la Iglesia, sin que pueda de este modo caer en el peligro de una divinización o absolutización que negara esta referencia.

La segunda consecuencia, derivada de la primera, es que, si la Iglesia no es el Reino, camina hacia él; se encuentra en una situación peregrinante en la que el camino que ha de recorrer le indica continuamente lo inacabado de su ser y de su misión. Por ello, la categoría de Pueblo de Dios reaparece fuertemente dentro de esta eclesiología<sup>23</sup>. Pueblo de Dios hace referencia a este carácter peregrinante de la Iglesia hacia la nueva tierra prometida, hacia el Reino de Dios que de alguna manera ya está presente y actuante en Cristo y en su Iglesia, pero que espera su total consumación escatológica.

Es importante hacer estas precisiones, porque la distinción entre Iglesia y Reino no siempre ha estado presente en los documentos magisteriales y en la teología católica con un evidente peligro también de triunfalismo<sup>24</sup>. De este modo, la tensión Reino-Iglesia va a mostrarse como un elemento purificador de la eclesiología en el sentido de que no permitirá la identificación de lo divino con lo humano ni la demasiada separación de ambas realidades<sup>25</sup>.

Por otra parte, la tensión Reino-Iglesia, al marcar el carácter peregrinante del Pueblo de Dios, no absolutizará lo que es propio de la etapa de camino y se fijará más en la unidad de todos hacia la que caminamos. Con ello, tanto la eclesiología como la teología pastoral dejan de ser jerarcológia<sup>26</sup> para ampliar su mirada a todo el Pueblo y descubrir la Iglesia en su totalidad y profundizar en el ser y en la misión de todos los miembros.

Esta visión nueva de la realidad eclesial va a suponer también un encuentro de la Iglesia con la humanidad al caminar hacia el Reino en el que el pleno desarrollo del hombre será una realidad acabada. De este modo, las consecuencias prácticas de esta concepción van a ser grandes y el tema de la encarnación de la Iglesia en las diferentes estructuras humanas va a quedar iluminado por una nueva luz. La Iglesia camina hacia el Reino; éste es su objetivo. Y el Reino es la re-

23 Al analizar el contenido eclesiológico de la noción de Pueblo de Dios, A. Antón, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, II (Madrid 1987) 729-753, se detiene en este carácter peregrinante del Pueblo hacia la consumación escatológica: «El concepto de pueblo de Dios es apto, como ningún otro, para caracterizar y expresar esta *tensión escatológica*» (p. 737).

24 Cf. J. J. Hernández, *La nueva creación. Teología de la Iglesia del Señor* (Salamanca 1976) 149-50.

25 «El Reino se muestra así como elemento purificador en la eclesiología, evitando dos posibles errores: una excesiva fusión de los elementos humano-divinos componentes de su esencia, que conduciría a una divinización de la Iglesia, y una exagerada desconexión entre ellos, que la consideraría una mera organización o comunidad humana», loc. cit., 135.

26 El término «jerarcológia» ha sido acuñado por Congar para indicar la tendencia eclesiológica postridentina que, confrontándose con el protestantismo, se centraba solamente en los aspectos jerárquicos de la Iglesia. Cf. *Jalones para una teología del laicado*, 3 ed. (Barcelona 1965) 62-63. La teología pastoral en sus inicios tiene la misma tendencia y se reduce a la acción de los sacerdotes en la Iglesia. La superación de esta tendencia en los dos tratados se da simultáneamente.

alización plena, total y definitiva del hombre en todos sus aspectos y en todas sus aspiraciones. La Iglesia tiene así un punto de contacto real con todo hombre y un ofrecimiento para cada uno de ellos. La Iglesia se siente encontrada con el hombre, empeñada con el hombre y comprometida con el hombre. Se hace servidora de la humanidad porque el fin no está en ella, sino en el Reino. De ahí que, por una parte, deba empeñarse con toda acción y opción auténticamente humanizadora del hombre ya que es camino y anticipación del Reino y, por otra, juzgar y criticar desde el Reino y su manifestación en Cristo toda realidad y toda aspiración humana. Así la Iglesia puede y debe abrir un camino de esperanza para la humanidad, servicio cada vez más necesario en el mundo en que nos movemos.

La Iglesia cree, anuncia y espera un futuro de plenitud humana; ella debe ser signo de que esta plenitud es posible. Por ello, la Iglesia supone una esperanza para la humanidad, esperanza que se manifiesta en el anuncio de un hombre perfecto desde el hombre Cristo y en la denuncia de todo logro humano que se considere definitivo y absoluto<sup>27</sup>. Esta apertura al futuro debe impedir, pues, toda divinización del presente tanto en el interior de la Iglesia como en el mundo en el que la Iglesia está presente. Con ello, la eclesiología se hace histórica y dinámica.

En concreto, ¿cómo vive la Iglesia en su acción pastoral esa tensión hacia el Reino?, ¿qué exigencias le plantea el Reino a su acción histórica, mientras camina hacia él? La Iglesia realiza toda su acción pastoral con una referencia clara al Reino: lo anuncia por medio de su evangelización, lo instaura por medio de la comunión y el servicio, y lo celebra por medio de su liturgia. Todo lo que la Iglesia realiza es anuncio y señal para el mundo de la salvación que está por venir, a la vez que ella la vive ya sacramentalmente e intrahistóricamente.

1) Anuncia por medio de su evangelización misionera la llegada del Reino de Dios en Jesucristo a aquellos que no lo conocen. Por medio de la acción catequética desarrolla este primer anuncio a través de un conocimiento global de Jesucristo y su Iglesia, de su doctrina y de sus exigencias. Profundiza continuamente en el misterio de Jesucristo y de su evangelio del Reino por medio de su formación, su contemplación, la escucha de la palabra y el testimonio de los otros. La Iglesia realiza siempre una profundización progresiva en su misterio inabarcable. Esta profundización del misterio de Cristo es también fuente de palabra y testimonio para el mundo, exigencia del anuncio de Cristo para los hombres, interpretación de los signos de los tiempos, fuente de una nueva catequización.

27 Cf. J. J. Hernández, *op. cit.*, 160-62.

2) Vive en su comunión, realizada y hecha visible en las comunidades concretas, la comunión con el misterio de la Trinidad, contenido último del Reino, que se ha abierto a los hombres; y vive la comunión con los demás hermanos que han aceptado la salvación por la inserción en la muerte y en la resurrección de Jesús. Esta comunión es la fuente más profunda de la misión al mundo y de la evangelización activa, porque el misterio de la comunión de Dios abierto a los hombres es el origen de toda misión en la Iglesia. La comunión no es estática, sino dinámica; tiende por su misma esencia a crecer y a hacer partícipes a todos los hombres y a todos los pueblos a lo largo de la historia hasta que llegue el momento en que todos comulgarán con Dios y entre sí en el Reino.

3) Vive las realidades mundanas como anticipo y anuncio del Reino de Dios transformándolas desde el mensaje de Jesucristo y desde los cielos nuevos y la tierra nueva que esperamos. Desde su propia conversión, lograda por la respuesta en la fe al anuncio de la salvación de Jesucristo, vive las actitudes y los valores evangélicos en medio del mundo, trabajando por la comunión humana, sirviendo a los hombres, especialmente a los más necesitados, y transformando las estructuras del mundo desde las características del Reino: la paz, la justicia, la verdad y la vida, el amor y la gracia.

4) Celebra en sus sacramentos la salvación que se hace presente en medio de la comunidad por la fuerza del Espíritu del Resucitado. Esta salvación se hace especialmente presente en la celebración de la Eucaristía, en la que los hombres participan de la acción redentora del Señor y se constituyen comunidad que es en el mundo anticipo de la comunión del Reino; anunciando la muerte del Señor hasta que vuelva, la comunidad se va convirtiendo en aquello de lo que se alimenta y se une en el amor. La Eucaristía hace la Iglesia y es, por ello mismo, también fuente de misión. La comunidad que se quiere y se ama celebra el perdón de sus pecados, el amor, la vida y la muerte. Siente en medio de ella la presencia del Resucitado por la acción de su Espíritu y abre su comunión progresivamente a la creación de comunión humana.

Toda la acción pastoral de la Iglesia es, como vemos, dinámica y progresiva desde la tensión escatológica que señala el camino hacia el Reino y desde la presencia ya de la salvación definitiva que empuja continuamente hacia la plenitud. Por ello, la Iglesia no es nunca una realidad acabada y, si lo considerara así algún día, habría perdido elementos esenciales de su ser y de su misión. Tanto desde su significatividad para los distintos hombres como desde su camino hacia el Reino, la Iglesia es una realidad que se construye y se desarrolla. Ningún momento de su peregrinación puede ser ya considerado el Reino, ni ningún momento de su historia puede ser absoluti-

zado. De ahí que toda su vida haya de ser percibida como una realidad dinámica y en proceso de edificación.

Los teólogos pastoralistas comprendieron muy pronto esta dinamicidad e hicieron de ella el objeto del estudio de la teología pastoral. Podemos decir que éste fue el primer paso para construir una pastoral científica y teológica que sustituyera a la pastoral meramente pragmática, tal y como apareció en su nacimiento.

El primer autor que descubre esta dimensión es A. Graf. Su obra <sup>28</sup> es considerada por muchos autores más eclesiológica que pastoral, pero lo cierto es que lleva a los terrenos pastorales la renovación eclesiológica de la escuela de Tubinga a comienzos del siglo XIX. Buen discípulo de Möhler, de Drey y, sobre todo, de Sailer que con su *Pastoraltheologie* introduce el elemento histórico en la reflexión pastoral <sup>29</sup>, parte de los conceptos eclesiológicos desarrollados en la escuela de Tubinga por sus colegas. Desde las tendencias románticas, entiende la Iglesia como un conjunto orgánico, como un sujeto activo, como permanencia histórica de la obra salvadora de Dios realizada en el tiempo, como anunciadora de tal salvación a la humanidad. La Iglesia es un organismo viviente responsable de su propia vida y de su propio desarrollo. La Iglesia, en una expresión muy suya, «se edifica a sí misma». Esta autoedificación de la Iglesia es el objeto de estudio de la teología práctica <sup>30</sup> y, para ella, el sujeto de la acción es la Iglesia en su totalidad.

Podemos decir que la obra pastoral de Graf, juntamente con la eclesiológica de Möhler, representa un momento especialmente fecundo a comienzos del XIX. Pero tanto una como la otra permanecieron un siglo sumidas en el olvido, aunque supusieran el comienzo de una nueva comprensión tanto teológica como pastoral. Ya el primer discípulo de Graf, J. Amberger, queriendo concluir la obra incompleta de su maestro, se olvida de sus intuiciones y da un paso atrás.

Casi cien años después la temática y la concepción de Graf son retomadas por Constantin Noppel que, fiel a la teología del Cuerpo Místico entonces en auge, aplica a ésta el término de la edificación <sup>31</sup>. Recogiendo la doctrina de Möhler, de Scheeben y de Graf, pone como tema de la teología pastoral la edificación del Cuerpo de Cristo y se vale de ella para superar una manualística centrada solamente en la *cura animarum* individualista. También en él el con-

28 *Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der Praktischen Theologie* (Tubinga 1941).

29 C. Floristán, *Teología de la acción pastoral* (Madrid 1968) 81, resume así este elemento histórico de su pastoral: «Después de la Escritura se fundamenta Sailer en la historia. Mejor dicho, descubre la línea histórico-salvífica que va del Génesis al Apocalipsis. El cristianismo es para él acontecimiento, historia de salvación».

30 Graf prefiere dar el nombre de teología práctica y no pastoral porque ya no son los pastores el objeto de esta teología, sino la realización de la Iglesia.

31 *Aedificatio Corporis Christi. Aufriss der Pastoral* (Friburgo 1937).

cepto de edificación sirve para superar una acción pastoral basada en el cuidado de los individuos desde una concepción de Iglesia entendida como un todo viviente del que cada uno es miembro. Este todo es el Cuerpo Místico de Cristo. La comunidad tiene así primacía sobre el individuo y la acción pastoral se dirige preferencialmente a ella.

Esta noción de teología pastoral centrada en la autoedificación de la Iglesia tiene su expresión culminante en el *Handbuch der Pastoraltheologie*<sup>32</sup>, proyecto surgido antes del Vaticano II, pero cuya realización lleva ya consigo los logros y las ideas básicas del Concilio. Está escrito en la línea de la escuela de Tubinga y se compone todo él en torno al concepto de autoedificación de la Iglesia propuesto por Rahner. Toda la obra está ideada en estrecha conexión con la eclesiología en la que se destaca la historicidad de la Iglesia como dimensión intrínseca y cualificante de su mismo existir. Pastoral y eclesiología se manifiestan en una profunda unidad ya que el modo de considerar a la Iglesia en sus elementos fundamentales (eclesiología esencial, según Rahner) influye necesariamente en su manera de existir en el tiempo y el espacio (eclesiología existencial). Con un planteamiento de este tipo, la teología pastoral alcanza realmente su rango científico y se coloca al lado de la eclesiología con la que condivide su objeto material, siendo su objeto formal el aquí y el hoy de la construcción de la Iglesia, su situación presente<sup>33</sup>. Aunque la ingente obra no lograr la difusión y repercusión deseada, sí podemos encontrar en ella la expresión máxima de una teología pastoral construida en torno a la historicidad eclesial y al desarrollo continuo de su ser.

El tema del Reino no es separable del de Cristo. Si la acción pastoral de la Iglesia quiere continuar en la historia la misión de Cristo y extenderla a todos los hombres y a todos los tiempos, necesariamente esa misión tiene que tener como centro el Reino de Dios. Para Cristo fue el objeto de su predicación y el intento de toda su vida; para la Iglesia ha de serlo de la misma manera. Cristo urge a la Iglesia desde su fundación y desde su presencia pneumática. El Reino la urge desde el final al que tiende y que la impulsa en la esperanza. Por ello, el Reino se convierte también en un elemento purificador y renovador de toda la acción pastoral. La Iglesia en su obrar ha de hacer presente en su seno y en el mundo la novedad del Reino.

Esta es la razón por la que la Iglesia se mueve dinámicamente hacia el Reino y no puede detenerse en ningún momento de los con-

32 Editado por Arnold, Rahner, Klostermann, Schurr y Weber en seis volúmenes (Friburgo 1964-1972).

33 Cf. H. Schuster, 'Ser y quehacer de la teología pastoral', *Concilium* 3 (1965) 5-16. El artículo repite las ideas de su colaboración en el *Handbuch: Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie als praktischer Theologie*, I, 93-114.

seguidos en su historia. Cualquier parada autocomplaciente sería olvidar el término al que está llamada. Su acción pastoral siempre tiene que ser nueva y renovada, dejándose juzgar por el final que espera y que ya actúa operativamente en ella. De ahí que la Iglesia viva continuamente construyendo y autoedificándose, como bien descubrieron los teólogos y las obras que he citado.

### 3. EL MUNDO

Continuar la misión de Cristo en el anuncio y la instauración del Reino tiene unos destinatarios: los hombres, a los que la Iglesia quiere ofrecer su don. Entenderse como sacramento de Cristo y como sacramento del Reino es para aquellos que comprenden ese significado y a los que va dirigida su significatividad. La Iglesia no puede entenderse sin el mundo y sin los hombres, donde está implantada y a donde está enviada su tarea evangelizadora. Ellos son el término de la misión, el objeto de la evangelización.

Hablar del mundo y de los hombres no es hablar de algo distinto de la Iglesia. La Iglesia está en el mundo, sus hombres son de este mundo, sus estructuras y sus elementos visibles también lo son, en su recorrido histórico comparte con los hombres alegrías y esperanzas, tristezas y angustias<sup>34</sup>. Pero tampoco se da la identificación. La Iglesia no es el mundo. La diferencia está en el Reino anunciado e instaurado por Cristo que la Iglesia aporta al mundo como novedad salvífica. El Reino es para el mundo y la Iglesia sirve a ambos para que el mundo se salve. La presencia en la Iglesia de esa salvación históricamente realizada es ofrecimiento de un mundo nuevo a la vez que alternativa para los valores y actitudes fundamentales de este mundo. Nuevamente tenemos la tensión dialéctica causa de la acción pastoral que, en este caso, ha de ser misión, encarnación y diálogo.

Para que la comunicación entre la Iglesia y el mundo sea posible, no debe extrañarnos que la situación cambiante de la humanidad haya motivado transformaciones profundas en el actuar de la Iglesia. El descubrimiento de las exigencias de la encarnación de la Iglesia en las estructuras de este mundo nos lleva a afirmar la necesidad de cambios en su vida para seguir siendo signo de Dios y para que su salvación llegue a los distintos hombres. Y junto a las variaciones en el mundo está su mismo ser peregrinante, en camino, inacabado, que, hasta que llegue la plenitud del Reino, se va enriqueciendo con

34 Cf. Constitución pastoral *Gaudium et Spes* 1.



sus hombres, adaptando a sus necesidades, dando distintas respuestas <sup>35</sup>, mientras su esencia continúa siendo la misma.

Siguiendo las pautas del misterio de Cristo, de su encarnación, es necesario que la Iglesia en su acción pastoral asuma los elementos culturales de cada pueblo y de cada época histórica. Como el Verbo de Dios asume la naturaleza humana, sin destruirla, para transformarla <sup>36</sup>, así la Iglesia toma y asume los elementos culturales de cada pueblo para que sean su vehículo de expresión, a la vez que ellos mismo son transformados. Una fe no encarnada en la cultura de un pueblo habría invalidado su incidencia real <sup>37</sup> porque perdería su capacidad de expresión y de comunicación. Ello no quiere decir que la fe se identifique con la cultura ya que, además de distinguirse de cada una de ellas, tiene un carácter universal frente al particularismo de cada cultura. Pero lo que sí es cierto es que un desligarse de la cultura sería un drama para la fe. Este es uno de los grandes retos para la Iglesia de hoy y así lo reconocía el Congreso «Evangelización y hombre de hoy» realizado por la Iglesia española <sup>38</sup>. La evangelización necesita una renovada encarnación cultural.

Una fe así encarnada ha de ser la respuesta última a los interrogantes humanos, porque la fe en el Señor Jesús da una nueva visión del hombre en la que su apertura a la trascendencia encuentra una respuesta satisfactoria. Por ello, la causa del evangelio, que la Iglesia anuncia y vive, supone una nueva visión antropológica que responde a las cuestiones últimas sobre el sentido del hombre e instaura en el mundo una serie de valores trascendentes que relativizan todos los demás valores.

Esta respuesta a las inquietudes de los hombres solamente tiene un nombre: Cristo. En él el mundo ha conocido la plenitud de la humanidad y la Iglesia sigue mostrándolo como única verdad en el desciframiento del misterio humano, como único camino hacia el futuro de una humanidad mejor y como única vida que merece ser plenamente vivida. Y si Cristo es respuesta al hombre desde su hu-

35 Cf. T. Urdanoz, 'Lo mudable y lo inmutable en la Iglesia', *Rev. Esp. de Teología* 17 (1957) 79-86.

36 Cf. J. Galot, *Cristo contestato* (Florencia 1979) 203.

37 Así lo recordaba el papa Juan Pablo II en su discurso en la Universidad Complutense de Madrid. Cf. *Osservatore Romano* 4 de noviembre de 1982.

38 «La fe debe segregar cultura; y el creyente está llamado a dialogar con la cultura. La impregnación de la cultura por la fe es un punto de conexión importante para el anuncio cristiano. La diferencia entre la comprensión cristiana del hombre y el mundo y las antropologías y cosmovisiones dominantes es grave. El reducidísimo número de intelectuales cristianos es preocupante. Los que entre nosotros generan cultura son casi todos 'increyentes', 'pos-creyentes' o 'para-creyentes'. La presencia de cristianos confesantes en el seno de las llamadas 'minorías cognitivas' es harto escasa y apenas perceptible». *Evangelización y hombre de hoy. Congreso* (Madrid 1986) 178.

manidad, la Iglesia se encuentra necesariamente con el mundo en el hombre <sup>39</sup>. El es la única tarea para la humanidad y para la Iglesia.

Esto puede entrañar, y de hecho entraña hoy, el peligro de disolver la misión de la Iglesia en un humanismo. Si es verdad que el Cristo que la Iglesia anuncia es la revelación de la auténtica y nueva humanidad, si es verdad que «el cristocentrismo del Nuevo Testamento ha evidenciado que la causa de Dios es la causa del hombre» <sup>40</sup>, podríamos correr el peligro de centrarnos exclusivamente en el hombre o de intentar enlazar con Jesús ignorando su Iglesia, incluso oponiéndolo a ella <sup>41</sup>; peligro muy presente en nuestros días. Pero ello mismo supondría el negar la doctrina de la encarnación. Es imposible hablar de un Jesús que no sea sacramento de Dios; precisamente su misterio último de humanidad está en ser signo que revela plenamente al Padre. Y la Iglesia continúa esa misión, mantiene viva la memoria del misterio de Cristo y, gracias a su Espíritu, hace participar de ese misterio de modo que los hombres hoy puedan seguir siendo signos de Dios y de su presencia en medio del mundo. Querer deslindar el misterio del hombre del de Cristo, del de Dios y del de la Iglesia es tarea imposible para quien tiene la fe. Todos se implican y solamente es posible la comprensión de cada uno de ellos desde la complejidad de todos.

La Iglesia se distingue del mundo por su misterio de comunión. En la Iglesia, por el Espíritu, el hombre comulga con Cristo y, en Cristo, con Dios. Y esa comunión se manifiesta externamente y se realiza en la comunión humana. La Iglesia no sólo es misterio de comunión, sino también misión de comunión. La Iglesia está llamada a ser fermento de comunión en el mundo, a anticipar y realizar aquí ya y ahora el Reino de Dios que es comunión. Por ello su tarea no es sólo el anuncio en medio de los hombres, sino también la creación e instauración de la comunión del Reino <sup>42</sup>. Esto compromete seriamente la vida de la Iglesia en un trabajo de unidad, de romper barreras humanas y de liberación de todo lo que en el mundo, siendo fruto del pecado, impide la comunión de los hombres.

Mientras se compromete en la comunión humana, ella misma ha de ser signo del futuro al que estamos llamados que se anticipa y se prepara en su seno <sup>43</sup>. Así su compromiso se convierte en llamamiento y en signo del Reino. Quizá la gran afloración de comunidades en la Iglesia después del Vaticano II es la señal de esta nueva

39 Cf. O. González de Cardedal, 'Iglesia y sociedad', *Communio* 3 (1981) 166.

40 J. L. Ruiz de la Peña, *El último sentido* (Madrid 1980) 106.

41 A. González Montes, *La gracia y el tiempo* (Madrid 1983) 125-37 ha desarrollado esta problemática evidenciando la falsedad de su planteamiento. De la misma manera R. Blázquez, *Jesús sí, la Iglesia también* (Salamanca 1983).

42 Cf. J. Groot, 'La Iglesia como sacramento del mundo', *Concilium* 31 (1968) 68.

43 Cf. E. Schillebeeckx, 'Iglesia y humanidad', *Concilium* 1 (1965) 75.

conciencia eclesial, pero estas comunidades han de tener muy presente que su comunión está referida al mundo para abrirse a él, ser un llamamiento a sus inquietudes, y trabajar por hacer del mundo esa koinonía. Una comunidad cerrada sobre sí misma sería un antitestimonio de la misión de la Iglesia.

En esa comunión se encuentra el futuro de la humanidad. Al final de los tiempos, todos los hombres hermanados en la casa del Padre serán Cuerpo de Cristo, cuando Cristo sea todo en todos. Entonces ya no hará falta la Iglesia como estructura visible y solamente permanecerá la comunión. Mientras ese momento llega, la Iglesia se distingue y no se confunde con la humanidad<sup>44</sup>, sino que es signo para ella de la nueva humanidad en Cristo. La humanidad y la Iglesia permanecen en tensión en este mundo.

Pero ya en este mundo en la Iglesia se da, dentro de los límites de su pobreza y de su pecado, la nueva humanidad, aunque más como anuncio que como realización. De la misma manera que el cuerpo de Cristo encarnado es, más que instrumento de salvación<sup>45</sup>, salvación en sí mismo que se ha eternizado en la resurrección, la comunión en la Iglesia es, además de signo de salvación para la humanidad, salvación en sí misma que espera ser plenificada al participar de la resurrección de Cristo. En ese momento, el misterio de Cristo y el de la Iglesia se habrán encontrado al final abrazando a todos los hombres.

La preocupación por el mundo y la humanidad, por el diálogo y la incidencia de la Iglesia en ellos, va surgiendo y haciéndose presente progresivamente en la historia de la teología pastoral. Aunque no puedo detenerme demasiado en los momentos fundamentales, hay que señalar que el primero de ellos fue la pastoral de conjunto, surgida en Francia a raíz de la segunda guerra mundial y cuya problemática llega hasta el Concilio Vaticano II que consagra muchas de sus inspiraciones<sup>46</sup>. La renovación que supuso este tipo de pastoral surgió del análisis de la realidad pastoral, especialmente de la situación de las masas obreras que permanecían al margen de la Iglesia y para las que la vida cristiana no tenía ninguna incidencia real. El problema se descubre en la distinción y separación de ambientes; la Iglesia replegada en los suyos propios no servía de fermento para unos ambientes descristianizados.

44 Cf. *ibif.*, 72.

45 Cf. Galot, *op. cit.*, 212-13.

46 Cf. B. Seveso, *Edificarse la Chiesa. La teologia pastorale e i suoi problemi* (Turín 1982). En las p. 109-30 hace un buen análisis de los presupuestos básicos de la pastoral de conjunto y de sus adquisiciones para la acción pastoral de la Iglesia.

Sus primeras grandes obras <sup>47</sup> optan por una pastoral misionera que, rompiendo la cerrazón de los ambientes, sepa actuar como fermento en la masa. Para hacerlo, la Iglesia tiene que adoptar un nuevo método de aproximación a la realidad y darse cuenta de la dimensión social de la vida humana. La acción de la Iglesia tiene que dirigirse a la complejidad del mundo en su conjunto y, para ello, la Iglesia tiene que actuar conjuntamente <sup>48</sup> tanto en sus agentes de pastoral, como en sus medios, como en la dirección de su acción hacia zonas humanas. El diálogo de la Iglesia con el mundo aparece claro: la Iglesia toma para su acción las mismas estructuras humanas a las que hace instrumento y camino de gracia y evangelización. La pastoral de ambientes, unida fuertemente a los movimientos apostólicos, renovaría en profundidad la acción pastoral de la Iglesia y daría magníficos resultados.

El segundo gran momento de la relación Iglesia-Mundo en la teología pastoral fue la Constitución *Gaudium et Spes* del Vaticano II. Aunque es verdad que el Concilio no intenta hacer teología pastoral <sup>49</sup>, la preocupación pastoral está en la base de todo el desarrollo conciliar y se manifiesta de un modo especial en este documento que parte de la unidad de destino de la Iglesia y la humanidad. La salvación de Cristo es para todos los hombres y es en este tiempo de peregrinación cuando la Iglesia, sintiéndose solidaria de todos, especialmente de los pobres y afligidos, les propone su mensaje de salvación.

Este punto de arranque impone al texto conciliar un determinado tipo de metodología ya que no habla sólo a los creyentes, sino a todos los hombres; esto hace que la reflexión conciliar no parta del misterio, como ocurrió en la *Lumen Gentium*, sino que parta del hombre como lugar de encuentro entre la Iglesia y el mundo <sup>50</sup>. Cristo no es ahora el origen de la reflexión, sino la iluminación final de una problemática humana que la Iglesia comparte con el mundo y a la que la Iglesia aporta una solución específica: la dada por el Hijo de Dios encarnado y de la que la Iglesia se siente depositaria. Este nuevo planteamiento claramente dialogante impone a la Iglesia en cada momento de la historia de la humanidad un conocimiento de sus preguntas más hondas y una percepción, valoración e interpretación de los signos de los tiempos <sup>51</sup> para aportarles la luz del evangelio.

47 Godin-Daniel, *La France, pays de mission?* (Paris 1943); Boulard, *Problèmes missionnaires de la France rurale* (Paris 1945); Michonneau, *Paroisse, communauté missionnaire* (Paris 1945).

48 Cf. F. Boulard, 'Proyectos y realizaciones de la pastoral de conjunto', en *Problemas actuales de pastoral* (Madrid 1963) 281-303.

49 Cf. S. Lanza, *Introduzione alla teologia pastorale*, I (Brescia 1989) 68-82.

50 Cf. Y. M. Congar, 'El papel de la Iglesia en el mundo de hoy', en *La Iglesia en el mundo de hoy*, II (Madrid 1970) 378.

51 Cf. *Gaudium et Spes* I, 4.

Es el intento de la Constitución Pastoral que hará de ella un texto relativo a la situación de la Iglesia y del mundo de hoy, pero también el gran intento de no dejar la salvación de Cristo en el terreno de las ideas abstractas y de encarnarla realmente como respuesta a los interrogantes más profundos de nuestro mundo.

El tercer gran momento viene dado por las repercusiones pastorales de la teología de la liberación, unida en su nacimiento a la nueva metodología teológica de la *Gaudium et Spes*<sup>52</sup>. Esta teología intenta tomar conciencia de la situación social en la que se ejerce la evangelización y transformarla para que el anuncio de la salvación resulte eficaz. Aunque propiamente no se trata de una teología pastoral, muestra claramente el valor práctico de la teología y la unión existente entre una teoría y una práctica. Su metodología (que por la mediación socio-analítica contempla el lado del mundo del oprimido, por la mediación hermenéutica contempla el lado del mundo de Dios y por la mediación práctica contempla el lado de la acción e intenta descubrir las líneas operativas para superar la opresión de acuerdo con el plan de Dios<sup>53</sup>) la coloca en una perspectiva pastoral.

No entro, porque éste no es el lugar, a analizar sus indudables aportaciones y sus riesgos para la vida de la Iglesia, a distinguir las diferencias de sus diversas corrientes internas que exigen toda una tarea de discernimiento<sup>54</sup>. Baste para el propósito de este trabajo la constatación de que la vida de la Iglesia incide realmente en la configuración del mundo y que la Iglesia incide realmente en la configuración del mundo y que la teología de la liberación no sólo lo ha constatado, sino que ha querido hacer de la Iglesia fuerza transformadora desde la eficacia del evangelio.

La historia nos ha ido mostrando este descubrimiento progresivo de la relación de la Iglesia con el mundo, relación que ha de entenderse especialmente desde la misión y el testimonio, desde la salvación ofrecida y buscada en el compromiso compartido. La Iglesia no es el mundo, pero está llamada a confluir con él en el Reino. En su tiempo de peregrinación y de esperanza está enviada al mundo para ofrecerle la salvación que ella misma vive. Y el mundo se convierte así en otro de los elementos purificadores de la acción pastoral de la Iglesia: lo que no es significativo para él no participa de las características de la misión. Una salvación que realmente no es vivida en el seno de la Iglesia no puede ser nunca invitación a entrar a formar parte de ella.

52 Midali, 'Teologia pastorale nel contesto della teologia della liberazione', en op. cit. 283-338, hace un estudio profundo de los aspectos pastorales de la teología de la liberación y señala su nacimiento a la luz de la metodología de la *Gaudium et Spes*.

53 Cf. L. y C. Boff, *Cómo hacer teología de la liberación* (Madrid 1986) 36.

54 Cf. J. C. Scannone, *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia* (Madrid 1987) 78.

## CONCLUSIONES

La Iglesia no es una realidad absoluta. Tras una eclesiología centrada durante siglos en el propio ser y actuar de la Iglesia, el Vaticano II, ayudado por las corrientes teológicas que estuvieron en su origen, describe la Iglesia como servicio a tres realidades desde las que se comprende su ser: Cristo, el Reino y el Mundo. Estas tres realidades a las que hace referencia mantienen con ella una tensión dialéctica: por una parte el ser mismo de la Iglesia pertenece a ellas; por otra, existe una distinción purificadora que es fuente de continua conversión para la Iglesia.

Estas referencias señalan una serie de imperativos para la acción pastoral eclesial que se verifica como tal en la medida en que los cumpla. La acción pastoral, que tradicionalmente era entendida de una forma centrípeta, atrayendo hacia la Iglesia y su misterio todos los objetos del obrar eclesial, es ahora entendida fundamentalmente como servicio a las realidades desde las que la Iglesia se concibe.

La teología pastoral, a lo largo de sus dos siglos de historia, ha ido descubriendo progresivamente estas exigencias de la acción pastoral y las ha ido incorporando a su tratado. Desde distintos ángulos y diversas concepciones, estas tres referencias, que son claras en el Vaticano II, se han ido haciendo paso ayudadas en gran manera por una eclesiología que, en su concepción moderna, cuenta más o menos con los mismo años de andadura. En este tiempo, el diálogo entre la teología eclesiológica y la teología pastoral ha sido intenso y fructífero. Podemos decir que siempre una determinada concepción de la Iglesia ha tenido repercusiones en la práctica pastoral y en la reflexión teórica de la práctica misma.

La primera referencia es Cristo. Desde la continuidad y la discontinuidad entre los misterios de Cristo y de la Iglesia, la acción pastoral debe considerarse como continuadora de la misión y la obra del Señor de la Iglesia. La presencia pneumática del Señor resucitado en el mundo por su Iglesia hace posible que su misión sea continuada en aquellos y por aquellos que en su bautismo han recibido el Espíritu de Pentecostés. Todo cristiano está al servicio de la evangelización, de la transmisión de la Buena Noticia de Jesucristo. Viviendo en fidelidad a los orígenes en Cristo, la Iglesia continuamente se renueva<sup>55</sup>. Para llevar a cabo la obra de la salvación, que no es propia sino derivada, la Iglesia en su obrar posee estructuras similares a las de la encarnación, elementos divinos y humanos que actúan sin distinción, pero también sin confusión. Estos elementos

55 «La Iglesia se 'reforma', es decir, se purifica de las 'deformaciones', buscando la 'forma original', es decir, 'conformándose' con la voluntad de Jesucristo». R. Blázquez, *La Iglesia del Vaticano II* (Salamanca 1988) 56-57.

no repiten el ser de Cristo ni su obrar, sino que actúan analógicamente. Por ello, el pecado es posible en la vida de la Iglesia y es imputable a sus hombres que en ningún momento han sido asumidos por la divinidad. La acción pastoral se renueva y se convierte desde la fidelidad al Espíritu que habita en la Iglesia.

La segunda es el Reino a cuyo servicio la Iglesia se concibe. Continuar en la historia la misión de Cristo supone hacer de todo el ser y el obrar eclesial anuncio e instauración del Reino entre los hombres. La Iglesia vive para el Reino y toda su acción pastoral hace referencia a él. Lo anuncia desde su evangelización, lo instaura por medio de la comunión y el servicio, lo celebra en su liturgia. Gracias a esta relación, el Reino aparece en la Iglesia históricamente y como germen de la consumación escatológica. Pero el Reino no es la Iglesia, sino su final plenificador. Por ello, la Iglesia se encuentra siempre en estado de camino, es nuevo Pueblo que vive en peregrinación hasta llegar a él. Este estado implica una acción pastoral dinámica y progresiva. Ningún momento de la vida de la Iglesia puede ser absolutizado porque no se identifica con el Reino que se espera y definitivamente se recibirá como don. La Iglesia se concibe a sí misma como edificación continua. El Reino desborda los límites de la visibilidad eclesial y hace posible así el encuentro de la Iglesia con la humanidad, en la que también están presentes sus valores. La tensión escatológica es otra de las fuentes de purificación eclesial.

La tercera referencia es el Mundo, los hombres para quienes la Iglesia existe y actúa. La Iglesia no se siente de otro mundo ni añora otros hombres. En cada momento de su historia sabe que su salvación es para ellos. En el mundo vive y de las estructuras y visibilidad mundana se sirve para su misión. Pero no se identifica con el mundo, sino que le aporta la novedad salvadora del Reino. Esta novedad implica unas actitudes nuevas y una apertura a la trascendencia que la Iglesia ofrece en gratuidad. Hacia el mundo la Iglesia siente los imperativos de la misión, la encarnación y el diálogo. En la continua escucha de sus ansias y de sus interrogantes, en el escrutar los signos de los tiempos, la Iglesia va descubriendo caminos de actuación y dando respuesta a la problemática humana. Para ello necesita la encarnación y la inculturación; en caso contrario, su fe no sería significativa. La Iglesia se encuentra con el mundo en el hombre y tiene vocación humana. Sencillamente sabe que, al final de los tiempos cuando el Reino llegue a su plenitud, la Iglesia y el mundo se habrán encontrado definitivamente participando de la resurrección de Jesucristo.

Todo lo que hemos dicho se puede condensar en el concepto sacramental de la Iglesia que consagró el Vaticano II. Desde él, no es lo importante hacer crecer la Iglesia, sino seguir la tarea de Cristo,

instaurar en el mundo los valores del Reino y servir a los hombres <sup>56</sup>. Cuando esto se realiza, la misión de la Iglesia está siendo cumplida.

Ello solamente es posible cuando la Iglesia es realmente significativa, cuando en su seno se vive la fraternidad y el diálogo, la comunión y la esperanza <sup>57</sup>. La acción pastoral que la Iglesia realiza tiene que brotar del misterio de la presencia del Señor que vive en ella y que la renueva continuamente.

JULIO A. RAMOS GUERREIRA

### SUMMARY

The Church is not an absolute reality. The Second Vatican Council has studied the mystery of the Church from the viewpoint of those realities whose interests she lives to serve. By reference to Christ, the Kingdom and the World, the Church has understood her being and her mission. She stands in a continuous dialectical tension with these three realities. On the one hand, they belong to her mystery, and on the other, they are clearly distinguished from her. Each one of these reference points has become an Ecclesiological theme, and also criteria and imperatives for pastoral action. Throughout their history, the various authors of Pastoral Theology have gone on discovering these references and building their reflection on them. The article attempts to analyse each one of them from the point of view of Ecclesiology and Pastoral Theology, to discover how this theme has kept on appearing in pastoral theologians. Through these references, the article tries to show the parallelism between Ecclesiology and Pastoral Theology.

<sup>56</sup> En esta línea está escrito el reciente artículo de J. Martín Velasco, 'Los «alejados» ¿un cambio de rumbo para la evangelización?', en *Sal Terrae* 78 (1990) 39-52.

<sup>57</sup> Cf. R. Prat i Pons, *Compartir la alegría de la fe. Sugerencias para una teología pastoral* (Salamanca 1988) 157-59.