



Los desafíos que hoy tiene la acción pastoral

El Vaticano II, rompiendo una tradición multiseccular dogmática, se caracterizó por ser un concilio pastoral, que impulsó a la Iglesia hacia el diálogo abierto con la sociedad civil y con las otras confesiones religiosas. El paso de tres largos decenios posconciliares, inicialmente fértiles en realizaciones pastorales, presenta en la actualidad un poso de cansancio y retirada a los cuarteles de invierno, mientras aparecen en el horizonte eclesial y social nuevos desafíos. El autor de este artículo destila su larga experiencia docente al enumerar los principales retos que se presentan a la acción pastoral de la Iglesia en este fin del segundo milenio cristiano.

Casiano Floristán*

RECIENTES análisis de carácter cultural y religioso indican que, tanto en la sociedad como en la Iglesia, estamos viviendo un cambio de época más que una época de cambios, caracterizado por una crisis radical del *ethos* en la sociedad occidental. El mundo se ha

* Profesor emérito del Instituto Superior de Pastoral. Madrid.

transformado recientemente por la crisis de la educación, la integración mundial en un sistema único de economía de libre mercado, el triunfo de la ideología neoliberal y la hegemonía de una cultura tecnocrática (1). Como consecuencia se han derivado otros efectos preocupantes en nuestra sociedad: ceguera antiecológica, aparición de fanatismos, tráfico y consumo de drogas y brotes de agresividad brutal. La crisis religiosa es una muestra de la crisis social y cultural que estamos viviendo. Ya sé que hay muchos signos positivos de lucha por la paz y la justicia, de liberación y solidaridad, de esperanza y de comunión cristianas, pero al tratar los desafíos que hoy tiene la acción pastoral tengo en cuenta las urgencias y los problemas.

La Iglesia ha experimentado cambios profundos, originados en gran medida por el Vaticano II y por la secularización de la sociedad y el alza de la indiferencia religiosa. El Vaticano II –afirma Y. Congar– «se ha visto acompañado, y sobre todo seguido, de una mutación sociocultural cuya amplitud, rapidez y carácter cósmico no tienen equivalente en ninguna época de la historia» (2). «Estamos asistiendo –dice M. Reus Canals– al ocaso de la cultura que surgió en el siglo XVI. Este ocaso no afecta sólo a la dimensión religiosa, sino también a la manera de formularse las dimensiones axiológicas, de configurar epistemológicamente nuestros mitos y nuestra razón, de vivenciar las estructuras de sentido» (3).

En las casi cuatro décadas que han seguido al Concilio se han planteado numerosas cuestiones pastorales, que el Vaticano II no pudo prever o que la Iglesia posconciliar no ha sabido resolver. En una palabra, estamos viviendo una rápida y profunda transformación social que afecta a la Iglesia, a su configuración interna y a su proyecto pastoral. Podemos afirmar que estamos asistiendo a un cambio de paradigma pastoral. No solamente toca a su fin la cristiandad, sino que se advierte una crisis aguda de la Iglesia en cuanto tal, incapaz de transformarse según el evangelio, de inculcar la fe, de encarnarse en el pueblo y de ofrecer un nuevo estilo de vida cristiana. La Iglesia, tal como se manifiesta, no es creíble ni atractiva para los que están fuera de ella. Salvo excepciones, no ven en su interior la buena nueva que predica. En tanto que institución, se la ve como baluarte de la sociedad tradicional.

(1) Cf. P. Valadier: *La Iglesia en proceso. Catolicismo y sociedad moderna*. Santander, 1990; J. Comblin: *Cristianos rumbo al siglo XXI. Nuevo camino de liberación*. San Pablo, Madrid, 1997; P. Richard: «El futuro de la Iglesia de los pobres. Identidad y resistencia en el sistema de globalización neo-liberal». *Pasos*, 65 (1996) 9-16.

(2) Y. Congar: «Los posconcilios. Con ocasión del décimo aniversario del Concilio», *Pastoral Misionera*, 12 (1976) 20.

(3) M. Reus Canals: «Rasgos sociales del cristianismo en la España de los 90», *Razón y Fe*, 235 (1997), 144.

Como contraste, crecen los movimientos religiosos restauracionistas cerrados a lo social, paralelos a las iglesias diocesanas y centrados en vivencias religiosas cálidas. Son pequeñas iglesias dentro de la Iglesia y micromundos dentro del mundo, que acentúan la vivencia privada de la fe dentro de un contexto cultural secularizado. También existen brotes eclesiales proféticos, sin apoyo institucional, que intentan «reinventar» una Iglesia en la base; son grupos o comunidades significativos, con sensibilidad social y que han inculcado su fe, pero de escasa incidencia en el cuerpo total eclesial (4).

Juan XXIII y el concilio nos animaron a vivir la Iglesia de otro modo. Muchos de nosotros lo creímos y lo tomamos en serio. El Vaticano II fue una llamada urgente del Espíritu de Dios a una Iglesia anclada en una pastoral de cristiandad, reñida con la modernidad, de espaldas al ecumenismo, dirigida por una clase sacerdotal jerarquizada, humilladora de la mujer y alejada del pueblo de los pobres. El proyecto pastoral conciliar, antaño seductor, parece hoy agostado, en gran medida porque el sujeto eclesial por antonomasia, que es el clero, anda diezclado, envejecido, cansado y a las puertas de la jubilación. Dicho proyecto parece agostado además por falta de decisión evangélica en reformas concretas ministeriales y por el mantenimiento de un pensamiento teológico repetitivo y sin novedad, no inculcado adecuadamente. «La Iglesia católica y las demás Iglesias protestantes históricas —afirma J. Comblin— son muy débiles para reaccionar. Multiplican las predicaciones moralizantes, pero en la práctica no convencen a nadie y nada cambia. Al revés, los problemas se agravan» (5).

Los desafíos pastorales son ahora todavía más agudos que los vislumbra- dos por el Vaticano II. Teniendo en cuenta nuestra situación actual, intentaré evocar algunos desafíos, ya provengan del mundo o del interior de la Iglesia.

Los desafíos del mundo a la Iglesia

El desafío de la pobreza

A causa de ciertos mecanismos estructurales hay implantada en el mundo una injusticia planetaria como conse-

(4) Cf. M. Corbí: *Proyectar la sociedad. Reencontrar la religión*. Barcelona, 1992; R. Díaz-Salazar y S. Giner (eds.), *Religión y sociedad en España*. Madrid, 1993; R. Díaz-Salazar, S. Giner y F. Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*. Madrid, 1994.

(5) J. Comblin: «Nuevo orden económico y desarrollo: desafíos para el siglo XXI», en «Tres ensayos de José Comblin en América Latina», separata de *Reflexión y Liberación*, n. 29-31, 1996.

cuencia del control económico de las multinacionales, las relaciones comerciales desiguales, la explotación del trabajo, la distribución injusta de la riqueza en el interior de los países y la deuda externa de los pueblos empobrecidos y explotados (6). En el plano económico es obvio que el beneficio económico de unos pocos se antepone al reparto solidario de la riqueza conseguida. Los productores buscan el máximo beneficio o lucro y los consumidores la máxima utilidad o satisfacción. Lejos de progresar hacia una sociedad igualitaria en la que los recursos se distribuyan equitativamente entre las personas y los pueblos, nos encontramos con una humanidad, cuya cuarta parte malvive por debajo del umbral de la pobreza *absoluta* y otra gran parte se encuentra en niveles de pobreza *relativa*. En medio de la sociedad opulenta aparecen cuartos mundos depauperados, semejantes a un Tercer Mundo armado absurdamente y desangrado, famélico y acorralado.

Este problema crucial de la humanidad debe tenerlo en cuenta la Iglesia en virtud de las exigencias del reino de Dios y su justicia. «La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo –dice un texto ya clásico del Sínodo de 1971– se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del evangelio, es decir, la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva». En otro pasaje dice este mismo Sínodo que «la misión de predicar el evangelio en el tiempo presente requiere que nos empeñemos en la liberación integral del hombre ya desde ahora, en su existencia terrena. En efecto, si el mensaje cristiano sobre el amor y la justicia no manifiesta su eficacia en la acción por la justicia en el mundo, muy difícilmente obtendrá crédito entre los hombres de nuestro tiempo» (7). La Iglesia no puede encerrarse en sí misma, en sus problemas, sino que debe «extasiarse», salir al mundo para ejercer ahí su testimonio y compromiso evangelizadores. «En toda la tradición bíblica –afirma el colectivo *Cristianismo y Justicia*– la justicia y el derecho son como el primer signo de la presencia de Dios. No lo agotan, pero de algún modo lo hacen presente» (8). Consecuentemente, son imprescindibles los movimientos evangelizadores y liberadores como núcleos vitales de un cristianismo conciliar promotor de militantes y levadura en el

(6) Cf. F. Gesualdi: «Los mecanismos estructurales de la injusticia planetaria: *Iglesia viva* 184/185 (1996) 315-322; F. Almansa y otros, 1996, «Año de la erradicación de la pobreza», Cuaderno *Cristianismo y Justicia*, n. 72.

(7) *Los documentos del Tercer Sínodo: el sacerdocio y la justicia en el mundo*. PPC, Madrid, 1971, 51.

(8) X. Alegre, O. Tuñí, J. I. González Faus y J. M. Rambla: *Iglesia, ¿de dónde vienes?, ¿a dónde vas?* Ed. Cristianismo y Justicia, Barcelona, 1989, 14.

ancho mundo. Estos movimientos han de ayudar a formar conciencia crítica, dar la palabra al pueblo eclesialmente mudo y liberar a la mujer de numerosas trabas que le impiden ser persona en el mundo y miembro pleno del pueblo de Dios. Algunos obispos conciliares hicieron suya la «opción por los pobres», pero al ser aceptada por parte de toda la Iglesia como preferencial, no exclusiva ni excluyente, ha quedado diluida y rebajada, sin el perfil radical evangélico de su expresión primera.

El desafío del no-sentido

A la crisis actual de los *medios* de vida se une hoy la de las *razones* de vivir. El dilema shakesperiano no es ser o no ser —ha dicho recientemente N. Greinacher—, sino vivir con sentido o sin sentido (9). Detrás de los dolores y padecimientos, guerras y catástrofes, hambre y matanzas, ¿tiene la vida algún sentido? A la pregunta por el sentido de la vida se responde de muy diversas maneras, según las distintas religiones, filosofías y culturas. A menudo aceptamos el sentido de la vida que nos han proporcionado por herencia algunas instituciones como la familia, la religión y la política, hoy poco influyentes en no pocos sectores. De hecho hay personas que ya no se preguntan por el sentido de la vida. En consecuencia intentan vivir la vida y gozarla sin ponerla en cuestión. También hay nihilistas o escépticos, para los cuales nada en la vida tiene sentido ya que no puede ofrecernos nada. Otros manifiestan ante la vida una cierta rebeldía, al caer en la cuenta de que no son libres o al comprobar que se sienten sometidos y dependientes por todas partes. No faltan, por supuesto, los que creen que la vida tiene sentido a partir de las exigencias del Dios absoluto o de las aspiraciones de una realización plena basadas en las promesas de Dios realizadas en Cristo.

Sin embargo, al advertir que la ciencia y la técnica no resuelven todos los problemas, ni tan siquiera los más profundos, se genera en los adultos una clara insatisfacción y en los jóvenes un manifiesto desinterés. No es fácil dar sentido a todo, especialmente a lo intolerable, ni es a veces posible responder a determinadas preguntas que el mal nos plantea a cada rato (10).

(9) N. Greinacher: «Sinn oder Nichtsinn-das ist die Frage». *Theologische Quartalschrift*, 177 (1997), 50-55.

(10) Cf. «Sens et non-sens de la vie»: *Lumière et Vie*, 38 (1989) n.º 191; «¿Para qué estamos en la tierra?». *Concilium*, 128 (1977); J. García Rojo, «La pregunta por el sentido. Problemática filosófica-teológica actual». *Revista de espiritualidad*, 48 (1989) 9-110; J. Alfaro, «La cuestión del sentido y el sentido de la cuestión». *Gregorianum*, 66 (1985) 387-744; M. Benzo, *Sobre el sentido de la vida*, Madrid, 1971; J. L. Ruiz de la Peña, *El último sentido*, Madrid, 1980.

Uno de los desafíos mayores de la pastoral actual es, pues, devolver a las personas las razones de vivir. «A la búsqueda de sentido –afirma R. Latourelle– el cristianismo responde con el don del sentido: un sentido revelado y ofrecido en Jesucristo» (11).

El desafío del individualismo

EL individualismo –producto típico de la burguesía y una de sus mayores conquistas– se desarrolló en el s. XVIII cuando el individuo dejó de ser parte dependiente de un gremio, adquirió su independencia frente a los poderes absolutistas, se transformó el universo de su trabajo y se estructuraron las relaciones sociales con un orden nuevo. El individuo apareció en el ámbito de lo privado circunscrito a la residencia, la familia, la vida afectiva y el tiempo libre, aunque con una condición indispensable: ser económicamente libre. «El reverso del individualismo –dice I. Fetscher– es, con demasiada frecuencia, el egoísmo y un frío espíritu calculador» (12). De ahí que hasta hace poco tiempo el individualismo era entendido negativamente. Pero no confundamos –dijo E. Mounier– el individualismo con el personalismo.

Hoy se advierte un crecimiento del individualismo junto a una defensa del mismo. Hay quienes se muestran orgullosos de ser individualistas. Pero el individualismo que retorna no es el ya conocido. Las prácticas individualistas actuales han crecido a causa de un desarrollo económico en las sociedades opulentas, que pone a disposición de algunas personas técnicas sofisticadas (13). Asimismo, como consecuencia del descrédito de la vida en común o de las dificultades de la vida asociada, se busca el propio interés en una vida individual o en pareja. Dentro de una gran libertad adquirida se busca la felicidad personal o el provecho propio en la esfera de la vida privada, al paso que se critican todas las instituciones. A lo sumo se las mira como instancias públicas en beneficio de las necesidades vitales del individuo.

Evidentemente, la libertad de conciencia, de juicio y de compromiso son conquistas irreversibles en las sociedades democráticas. Como contrapartida, el ser humano actual está obligado a ser dependiente de muchos sistemas

(11) R. Latourelle: «Sentido», en R. Latourelle y R. Fisichella, *Diccionario de Teología Fundamental*. Paulinas, Madrid, 1992, 1359.

(12) I. Fetscher: «La burguesía. Aproximaciones a la semántica del concepto». *Concilium*, 145 (1979), 159.

(13) Cf. «Aujourd'hui l'individualisme». *Lumière et Vie*, 36 (1987) n.º 187.

complejos y refinados, casi siempre anónimos y muchas veces supranacionales. El individuo no es tan soberano como algunos creen. Lo cierto es que en algunos ámbitos se pierde el sentido comunitario al diluirse el valor de la gratuidad y de la generosidad. Como respuesta, la vida cristiana debe proceder solidaria y comunitariamente.

El desafío de la increencia

LA increencia es un fenómeno nuevo, creciente y típico del mundo occidental o, si se prefiere, del mundo contemporáneo (14). Se caracteriza porque prescinde o niega el mundo de lo religioso o de las creencias y, en definitiva, a Dios. Hasta hace pocos años la increencia era un fenómeno excepcional en el marco de una cristiandad, cuyos miembros creían mayoritariamente en Dios o, al menos, lo tenían por verdadero. Desde hace unos pocos años ser creyente parece algo extraño. Se hace patente la indiferencia como una forma peculiar de la increencia. Más que oposición a la fe se manifiesta cierto desafecto. La constitución *Gaudium et spes* afirma que «la negación de Dios o de la religión no constituye, como en épocas pasadas, un hecho insólito e individual; hoy día, en efecto, se presentan no rara vez como exigencia del progreso científico y de un cierto humanismo nuevo» (GS 7). Este fenómeno no es propio, pues, de elites sino de masas; aparece en todos los estratos sociales. Por otra parte, la increencia no se da únicamente en individuos aislados sino en grupos organizados como humanistas que presentan una alternativa a la fe religiosa. Ciertas increencias pretenden erradicar el fenómeno religioso y cristiano hasta llegar a la indiferencia total, a saber, a una situación en la que esté ausente el interés por el hecho religioso. La moderna increencia disuelve el contenido de la fe, deteriora la adhesión personal y crea no pocas veces un vacío de sentido. Los nuevos hábitos culturales han desplazado poco a poco al hecho religioso: las certezas no son fáciles, las prácticas religiosas han disminuido, las creencias costumbristas se han disgregado y las conductas son extraordinariamente plurales (15). De otra parte, se extiende una increencia práctica o indiferencia, especialmente en las jóvenes generaciones, como consecuencia del des-

(14) Sobre el significado de la increencia y la variedad o grados de la misma, cf. E. Marty: *Varieties of Undelief*, Nueva York, 1964. Para el análisis de la increencia en España, cf. A. Blanch: *Crónicas de la increencia en España*, Fe y Secularidad/Sal Terrae, Madrid/Santander, 1988.

(15) Cf. Ponencia primera: «El hombre a evangelizar en la España actual», en *Evangelización y hombre de hoy*. Congreso. Edice, Madrid, 1986, 77-105.

crédito de las ideologías, la caída de las utopías, el crecimiento del desencanto y la reaparición del individualismo. Como respuesta, la vida cristiana ha de tomar conciencia del quehacer evangelizador (16).

El desafío del pluralismo

EL pluralismo se caracteriza por un conjunto de diversas cosmovisiones, religiosas o filosóficas, que circulan libremente en el mercado de ideas y de valores, dentro de las ofertas y las demandas, sin que ninguna de ellas tenga hegemonía sobre las demás (17). La sociedad pluralista se da ordinariamente en los estados democráticos organizados. Aparece en el tránsito de la sociedad tradicional a la sociedad liberal. Con el pluralismo adviene la concurrencia y competencia económica, social, política y cultural de diversos grupos y organizaciones, con sus derechos respectivos y obligaciones reguladas por acuerdos comunes, entre los que destaca la constitución estatal. En estas sociedades abiertas están regulados jurídicamente los derechos humanos, entre los cuales sobresalen las libertades ciudadanas, la tolerancia ante las distintas cosmovisiones, el criterio de justa compensación para favorecer al más débil, la superación de los conflictos por medios legítimamente aprobados y el derecho a la diversidad regional.

El pluralismo se origina básicamente con el reconocimiento de la libertad religiosa y la aceptación de las libertades formales. Se acentúa con el proceso de secularización, a saber, cuando la cosmovisión religiosa principal deja de ser única y dominante. Finalmente, es fomentado por los medios de comunicación al dar a conocer rápida y universalmente diversos puntos de vista sobre mil cuestiones. Claro está, el pluralismo no es mero relativismo epistemológico, en el sentido de que todos los puntos de vista son igualmente válidos. No sólo se da de una u otra forma una jerarquía de verdades sino que las diferentes cosmovisiones no tienen la misma solidez y el mismo valor. Con el pluralismo cultural se hace necesaria la selectividad, es decir, la capacidad de elegir. Por supuesto, la selectividad se hace imprescindible, no

(16) Cf. J. Martín Velasco: *Creencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*. Sal Terrae, Santander, 1990; P. Valadier: «Société moderne et indifférence religieuse»: *Cathéchèse*, 110-111 (1988) 63-73.

(17) Cf. P. Berger y Th. Luckmann: «Aspects sociologiques du pluralisme», *Archives de Sociologie des Religions*, 23 (1967) 73; O. König, «Pluralismo», en J. B. Bauer: *Temas candentes para el cristiano*, Herder, Barcelona, 1976, 391-407; R. Lemieux: «Pluralité et sécularité», en J. Beaubien (ed.): *Le pluralisme = Pluralism: its meaning today. Symposium interdisciplinaire*, Fides, Montréal, 1974, 101-124.

sólo entre tendencias religiosas o políticas diversas, sino dentro del mismo cristianismo o de la Iglesia.

A la hora de valorar las tensiones entre la unidad y el pluralismo —o si se quiere, la pluralidad—, conviene ser cautos. Demasiadas veces ha prevalecido entre nosotros este falso dilema: uniformidad de la teología o dispersión de la fe. La unidad puede ser a veces peligrosamente totalitaria y el pluralismo es a menudo fecundo. La educación de una fe adulta exige que se tengan en cuenta los pluralismos.

Los desafíos en el interior de la Iglesia

El desafío del «aggiornamento» conciliar

EL Vaticano II tuvo como finalidad el *aggiornamento*, que fue, según Juan XXIII, «el criterio rector del Concilio». El término *aggiornamento* «se ha entendido a veces —afirma G. Alberigo— como *reforma*, cuando lo que quería realmente indicar era una actitud abierta de disponibilidad y de búsqueda», es decir, «una nueva inculturación de la revelación cristiana dentro de las nuevas formas de la cultura contemporánea» (18). No se reduce a una mera reformulación doctrinal, sino a situar el testimonio evangélico en consonancia con los «signos de los tiempos». Entraña, pues, renovación evangélica, retorno a las fuentes, respuesta a las exigencias de la historia y nueva actitud de diálogo con las Iglesias de la «ecumene» cristiana. Al proponerse como objetivo el *aggiornamento* de la Iglesia, el Vaticano II rehuyó el lenguaje dogmático y canónico de los concilios anteriores, preocupados por las definiciones precisas, claras y universales.

Hay factores que influirán en el proyecto pastoral de la Iglesia en un inmediato futuro: el talante pastoral que tendrá el nuevo Papa, el tipo de obispos que serán nombrados, la eventual decisión de ordenar a «varones probados», la participación activa o reticente del laicado en el campo ministerial, la posibilidad del acceso de la mujer a la misma condición sacramental que el varón, el rumbo que tomará la teología, la posible participación de los fieles en la toma de decisiones eclesiales importantes, etc. En una palabra, para que la Iglesia sea señal creíble o sacramento eficaz del reino ha de ser significativa, no insignificante, ha de ser fraternidad y solidaridad, no

(18) G. Alberigo: «El Vaticano II y su herencia». *Selecciones de Teología*, 139 (1996), 176.

poder dominante. Que el mundo advierta que la razón de ser de la Iglesia es el reino de Dios.

El desafío de una Iglesia pueblo de Dios

DURANTE siglos la Iglesia ha sido dirigida exclusivamente por los clérigos de forma autoritaria, a base de imponer órdenes y amenazas sin consultas ni consejos. El autoritarismo ha ido de la mano con el dogmatismo. Sin embargo, la Iglesia debe ser estructurada con la colaboración activa y responsable de todos sus miembros. La eclesiología del Concilio ha sido denominada «eclesiología del pueblo de Dios». Pero no hay pueblo de Dios sin pueblo. La Iglesia no debe ser entendida desde la pirámide eclesial sino desde la base popular-laical. Lo que define a la Iglesia son todos sus miembros, no simplemente el estamento eclesiástico.

Por exigencias de la *koinonía*, el pueblo debe participar en las decisiones de la Iglesia y ha de aprender a ejercer, a su nivel, la sinodalidad. Sigue siendo válido el criterio pastoral de San Cipriano en el s. III: nada sin el obispo, nada sin el consejo del colegio presbiteral, nada sin el consentimiento del pueblo (19). Se impone la promoción de un tipo de creyentes que asuman responsabilidades, colaboren con los equipos pastorales y participen activamente en las distintas tareas eclesiales. Con una doble exigencia: que la pastoral no se estructure en razón de la escasez de sacerdotes sino por el dinamismo del pueblo de Dios (20).

El desafío de la dimensión comunitaria

NUESTRAS parroquias no son comunidades cristianas, sino lugares de culto masivo; son aglomerados o conglomerados sociales. La juventud está ausente en la liturgia parroquial, los dos tercios o las tres cuartas partes de la asamblea son mujeres, predominan las personas de edad madura y, aunque se comulga más que antes, el desarrollo celebrativo es rutinario. El abandono de la práctica sacramental es consecuencia, en parte, de que nuestras liturgias son celebraciones de espaldas a

(19) Cf. J. Dubois y J. Gaudemet: *Les Élections dans l'Église latine des origines au XVIe siècle*, París, 1979.

(20) Estos deseos fueron expresados en 1993 en el coloquio europeo de la parroquia celebrado en Besançon. Cf. Pascal Thomas: *Que devient la paroisse? Mort annoncée ou nouveau visage?*, Desclée de Brouwer, París, 1996, 186.

la cultura moderna, con un lenguaje arcaico, unos ritos vacíos, en un mundo alejado de la lucha por la justicia.

Al final de la década de los sesenta, justamente después del concilio, apareció una cierta mística grupal y una renovación del fenómeno comunitario. Su causa se debió, de una parte, a la nueva conciencia de Iglesia como *communio* en su doble significado: comunidad de creyentes y comunidad de Iglesias. De otra, a la oferta de participación que ahí podía encontrar el laicado cristiano y el pueblo de los pobres y marginados. «En la comunidad —afirma J. Comblin— se aprende la tolerancia de las diferencias, la capacidad de superar los conflictos y las tendencias, la colaboración entre personas diferentes, la acción organizada, la disciplina comunitaria, la fidelidad a la palabra y a los compromisos» (21).

Evidentemente, la comunidad cristiana del futuro puede tener diversos niveles y variadas formas de expresión, hoy apenas realizadas. Hay que crear formas de comunidad cristiana encarnadas o inculturadas, tanto en la ciudad como en el campo. Son peligrosas las comunidades de tipo sectario, replegadas sobre sí mismas, poseedoras de la verdad, desestimadoras del pueblo y alejadas de los pobres.

El desafío de la cultura democrática

«EL punto neurálgico de la crisis del desarrollo de la Iglesia católica en el momento actual —afirmó en 1970 un grupo de católicos alemanes— consiste en que en el ámbito eclesiástico no rigen los principios de la democracia moderna» (22). Evidentemente, la Iglesia no es democracia en el sentido estrictamente político del término, pero tampoco es, en estricto rigor, monarquía absoluta. Cuando se habla de que en la Iglesia penetre la cultura democrática moderna no se defiende una democratización eclesial en la línea del Estado, puesto que en la Iglesia la soberanía es de Cristo y en el fondo es un don de Dios (23). Se trata —dice A. Torres Queiruga— de «la *configuración histórica* de esa institución y del *modo concreto* de ejercer» el servicio jerárquico, no de conformarla dogmáticamente

(21) J. Comblin: «Nuevo modelo de política». *Vida Pastoral*, 187 (1996), 7.

(22) Bensberger Kreis: *Democratización en la Iglesia. En torno al memorandum del grupo católico alemán de Bensberg*. Bilbao, 1973, 161.

(23) Cf. H. Heinz: «Democracia en la Iglesia. Corresponsabilidad y participación de todos los bautizados». *Selecciones de Teología*, 139 (1996), 163-172.

te de otro modo (24). Lo cierto es que hay una distancia preocupante entre la forma de gobierno en la Iglesia y el modo de ejercerse la autoridad en los regímenes estrictamente democráticos.

En la Iglesia hay poca cultura democrática, como se comprueba en la escasez de deliberación, diálogo, crítica, libertad y pluralismo (25). Cuando se propone que la cultura democrática penetre en el interior de la Iglesia se insta a que sea real la participación activa de los fieles, que haya diálogo entre todos los estamentos, que los responsables eclesiásticos escuchen a las bases, que sea posible una opinión pública por parte de los bautizados y que el clero y los fieles intervengan en el nombramiento de los obispos. «Si a la Iglesia de Roma le pertenece elegir a su pastor –afirma G. Lafont–, ¿por qué la elección del pastor de otra Iglesia local no obedece al mismo principio? Dicho de otra manera, ¿por qué la función pastoral del obispo de Roma incluye *normalmente* el derecho de nombrar obispos? (26). En una palabra, la igualdad de todos los cristianos ante Dios, en base a la iniciación cristiana, debiera abrir las puertas de la Iglesia a una cultura democrática.

El desafío del ecumenismo o de la unidad de las iglesias

EL aspecto dinámico de la comunión de las iglesias, puesto de relieve en el movimiento ecuménico de estos últimos años, denuncia las divisiones actuales de las iglesias y apela a la reconciliación y a la comunión, ya que la Iglesia del Señor es una aunque diversa. Gracias al Vaticano II la Iglesia católica se involucró en el movimiento ecuménico, al crear el *Secretariado para la Unidad de los Cristianos* e invitar a observadores no católicos al concilio. Los primeros resultados ecuménicos del Vaticano II se pusieron de manifiesto en la constitución *Lumen gentium* y en el decreto *Unitatis redintegratio*. Fue también significativo el levantamiento de las excomuniones entre Roma y Constantinopla el 7 de diciembre de 1965, víspera de la clausura conciliar. Este acto simbólico conciliar significó –afirma J. Famerée– «un perdón recíproco y un compromiso mutuo de bus-

(24) A. Torres Queiruga: *La democracia en la Iglesia*. SM, Madrid, 1995, 8.

(25) Cf. estos estudios ilustrativos: K. Rahner, *Cambio estructural de la Iglesia*, Madrid, 1973; Ch. Duquoc: *Liberación y progresismo. Un diálogo teológico entre América Latina y Europa*, Santander, 1989.

(26) G. Lafont: *Imaginer l'Église Catholique*, Cerf, París, 1996, 217.

car la plena unidad» (27). No olvidemos –dijo Juan XXIII– que la unidad se requiere en lo esencial y que en lo demás se ha de otorgar libertad.

Sin embargo, a la euforia ecuménica posconciliar ha sucedido una crisis de confianza. A pesar de la mejora en las relaciones entre protestantes, católicos y ortodoxos, de los acuerdos doctrinales en cuestiones básicas y de las celebraciones litúrgicas en común, las discrepancias no desaparecen. Algunas iglesias tachan a la católica de contradecir sus palabras con los hechos, al paso que critican un estilo autoritario y centralizador del pontificado romano actual.

Intentar volver hoy a una Iglesia monolítica obsesionada por la ortodoxia doctrinal, la regulación uniforme sacramental y la disciplina canónica precisa y sin fisuras, bajo un control riguroso jerárquico, no sólo es un retroceso histórico o una involución, sino un desconocimiento de la tradición y una ignorancia grave de lo que es la Iglesia. En el plano ecuménico, el deber principal de la Iglesia católica consiste en afrontar una reforma institucional que esté a la altura del deseo del Espíritu manifestado en el Vaticano II. La reforma litúrgica decidida por el concilio es un buen ejemplo (28).

Conclusión: el reto de una nueva pastoral

A partir de la década de los ochenta hemos entrado en un período, que unos entienden como *estabilización* y otros como *involución* (29). Los *conservadores* enjuician negativamente las consecuencias que han seguido al Concilio, a saber, el confusionismo de la fe como consecuencia del pluralismo teológico y pastoral, la disminución de la práctica religiosa, la caída vertiginosa de la confesión, la escasez de vocaciones sacerdotales y religiosas, las secularizaciones en el clero, el ejercicio indebido de algunos consejos en la democratización de la Iglesia, la debilitación de la autoridad del Papa y de los obispos, el mesianismo terreno y la permisividad sexual. Por el contrario, los *aperturistas* sostienen que el Concilio ha favorecido la participación litúrgica, hay en la Iglesia menos clericalismo y más cooperación de los laicos, han disminuido las luchas confesionales y ha crecido el ecumenismo, se valoran de un modo más correcto las religiones no cris-

(27) J. Famerée: «Pour l'œcuménisme. Évolution de l'Église catholique depuis Vatican II.». *Revue Théologique de Louvain*, 27 (1996), 47.

(28) Cf. G. Lafont: *Imaginer...*, o. c., 268.

(29) Cf. G. Zizola: *La restauración del Papa Wójtyła*. Madrid, 1985.

tianas, hay solidez misional, se advierte una nueva presencia de la Iglesia en el mundo y se tiende a superar el eurocentrismo eclesial (30). Las dos posiciones parecen antagónicas. Han dado lugar a tensiones y enfrentamientos. «Los principales frentes de combate —escriben J. Huy y A. Longchamp— son la teología de la liberación, el nombramiento de obispos conservadores en contra de las protestas de las iglesias locales, la negación de la autorización canónica para enseñar a teólogos y teólogas muy cualificados y la importancia extrema de la *Humanae Vitae* interpretada rigorísticamente» (31).

La Iglesia, para ser fiel a su misión, deberá aceptar generosamente el riesgo de la libertad, dentro y fuera de sí misma. Tendrá que asumir la realidad de una sociedad pluralista, sin las añoranzas de una vieja e inaceptable uniformidad. Intentará contribuir a la cristalización de una democratización integral, con la opción inequívoca por los más débiles e indefensos. Encajará sin dramatismos toda crítica antieclesial, expresando perdón público de los errores y pecados eclesiales de vez en cuando. Potenciará el compromiso de todos los cristianos, sin vigilancias paternalistas. Fomentará el sentido crítico y adulto de la fe, no la sumisión infantil y beata de la piedad. «Hay que luchar con firmeza y esperanza —afirman J. Huy y A. Longchamp— para que valores tales como la libertad de conciencia, la concertación y la responsabilidad de cada uno de los bautizados, a los que son tan sensibles nuestros jóvenes, no sean solamente enaltecidos, sino llevados a la práctica» (32). De esta manera contribuirá la Iglesia a edificar el reino de Dios en la sociedad y a que sean adultos los creyentes en estado de comunidad eclesial (33).

(30) H. Jedin: «El Concilio Vaticano II», en H. Jedin y K. Repgen (eds.), *Manual de historia de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1984, IX, 229.

(31) J. Huy y A. Longchamp: «Nubarrones en el horizonte de la Iglesia». *Selecciones de Teología*, 113 (1990), 46.

(32) *Ibid.*, 49.

(33) En 1992 los alemanes Medard Kehl y Siegfried Wiedenhofer publicaron sendas eclesiologías posconciliares en la mejor línea del Vaticano II. La de M. Kehl está traducida. *La Iglesia. Eclesiología católica*, Sígueme, Salamanca, 1996.