

Luciano Sandrin

Teología pastoral

Lo vio y no pasó de largo

Prólogo de José Carlos Bermejo Higuera


SALTERRAE


Centro de
Humanización
de la Salud


Presencia
Teológica

LUCIANO SANDRIN

Teología pastoral

*Lo vio
y no pasó de largo*

Prólogo de
José Carlos Bermejo Higuera

CENTRO DE
HUMANIZACIÓN
DE LA SALUD

SAL TERRAE

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la red: www.conlicencia.com o por teléfono: +34 91 702 1970 / +34 93 272 0447

Título del original:
Teologia pastorale.
Lo vide e non passò oltre
© Centro de Humanización de la Salud
c/. Sector Escultores, 39
28760 Tres Cantos (Madrid)

Traducción:
M. M. Leonetti
Rafael Pérez Real

© Editorial Sal Terrae, 2015
Grupo de Comunicación Loyola
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria) – España
Tfno.: +34 94 236 9198 / Fax: +34 94 236 9201
salterrae@salterrae.es / www.salterrae.es

Imprimatur:
Manuel Herrero Fernández, OSA
Administrador diocesano de Santander
23-12-2014

Diseño de cubierta:
María José Casanova

Edición Digital
ISBN: 978-84-293-2427-3

*A Sergio Lanza,
un maestro que me ha hecho
descubrir la belleza
de la Teología pastoral.*

Prólogo

EL mundo de hoy está pidiendo a la Iglesia que sea un verdadero lugar de comunión, no solo con Dios, sino también con los hombres y las mujeres de nuestro tiempo, lugar de relaciones terapéuticas que hagan bien a la vida.

El reto que la Iglesia siente de evangelizar no se agota en el anuncio del Reino predicado y hecho vivo por Jesús, sino que se actualiza concretamente en las historias de las personas, con su claro componente social en un «continente digital» continuamente cambiante. En el escenario concreto en que se encuentra la comunidad cristiana, con sus urgencias y oportunidades, la teología intenta comprender los misterios de la fe y sus implicaciones.

En este contexto, este libro sobre teología pastoral es una propuesta actualizada de desplegar las implicaciones de la teología cuando esta quiere ser práctica, como también ha sido denominada en otros momentos de la historia.

No se trata solo de buscar la aplicación de la teoría a la praxis, sino más bien de comprender el dinamismo teológico subyacente a la historia, buscando el modo de ser testigos de un seguimiento auténtico de Jesús, relacionando saludablemente teoría y praxis desde la dinámica propia de la teología pastoral, que ve en la persona concreta el camino privilegiado de la Iglesia por el que pasa el misterio de la Encarnación y de la Pascua.

La teología pastoral, considerada de segundo rango en otras épocas, tiene su propio objeto de estudio, su método, y en ella se subraya la misión evangelizadora de toda la Iglesia en el mundo de hoy, con su riqueza y variedad de contextos socio-culturales. Yo diría más: la teología pastoral tiene un poder humanizador dentro del conjunto de las diferentes teologías y especialidades de este sector. Contribuye a realizar un diálogo muy especial entre teoría y praxis, un diálogo fecundo que lleva a ver la realidad y la fe con mirada comprometida y, desde ella, a sentirse urgidos a la caridad individual y grupalmente, de manera programada, evaluada, discernida en cada momento y espacio.

El autor, que ha publicado numerosos libros en italiano –no pocos de los cuales han sido traducidos al español en el contexto de la pastoral de la salud–, sabe muy bien que de la comunión vivida dentro de la Iglesia nace la caridad que se abre a lo concreto entre las personas, cualificando la vida cristiana, el estilo eclesial y la programación pastoral.

La teología pastoral, en efecto, está caracterizada por su dimensión operativa, es decir, por su rica referencia a la acción, de la que también nace la teoría. Han quedado

atrás los viejos tiempos en los que la pastoral se reducía a la vida litúrgica, y la teología pastoral a la aplicación de la teología (teoría) a la praxis. La teología pastoral tiene su propia identidad y un rango no menor que cualquier otra teología. Por eso, este libro contribuirá a la formación de los teólogos con una visión pastoral adecuada a los tiempos de hoy.

Luciano Sandrin es profesor del Camillianum (Instituto Internacional de Teología Pastoral Sanitaria) y de otros ateneos romanos. Fue presidente del mismo y es autor de numerosas publicaciones. Como psicólogo y como teólogo, tiene una forma muy especial de mirar la pastoral, que él conoce especialmente en el mundo de la salud y del sufrimiento humanos, como religioso camilo que es. Desde el Centro de Humanización de la Salud, de los religiosos camilos de España, con el que colabora habitualmente y ha promovido varias publicaciones en el campo de la pastoral de la salud y la humanización (especialmente en su vertiente psicológica), le estamos agradecidos por el servicio que presta a los lectores de lengua española, pues con sus escritos alcanza no solo a nuestro país, sino también al continente de América Latina, donde es referente en humanización y psicología de la salud.

JOSÉ CARLOS BERMEJO
Director del Centro de Humanización de la Salud
Religioso camilo

Introducción

«UN hombre bajaba de Jerusalén a Jericó y lo asaltaron unos bandidos; lo desnudaron, lo molieron a palos y se marcharon dejándolo medio muerto». Así comienza la célebre parábola del buen samaritano, contada por Lucas (Lc 10,25-37). Una parábola frecuentemente repetida, pero que corre el riesgo de haber perdido su fuerte carga provocadora: una escucha apresurada y después nos vamos, hasta nosotros pasamos de largo. Como el sacerdote y el levita, que no se dejaron distraer de sus compromisos y de sus programas preestablecidos.

Solo un samaritano *no pasó de largo*: lo vio, se dejó llevar por el corazón y se detuvo, *lo curó* del mejor modo que supo y *cuidó de él*, suspendiendo, al menos durante alguna hora, su viaje. Se acercó con todo lo que era y lo que tenía: con su mirada, su corazón, sus manos.

Un samaritano, que procedía de las periferias religiosas, se convirtió en imagen de la compasión de Dios y dio un nuevo nombre a Jesús: el buen Samaritano. Otros buscaban a Dios en el santuario y no lo reconocieron en el herido con el que se cruzaron en su camino.

En la parábola del buen samaritano todo sucede en el camino: la «com-pasión» y la «no asistencia». También ahora, por los caminos de la vida de todos los días, nos acercamos a Dios o nos alejamos de aquellos con los que Jesús se identifica: los numerosos heridos que reclaman nuestra atención.

Como cristianos, estamos llamados a anunciar el amor en que creemos y a testimoniar la esperanza que nos habita con una «fe activa por el amor» (Gal 5,6), una fe que se encarna en el amor. El amor, en las diversas formas de *cuidar* a las personas, es también la mejor «*teo-logía*»: el descubrimiento de un Dios que aún hoy nos habla y del mejor lenguaje sobre él. Es en la caridad donde nuestra fe y nuestra esperanza encuentran las palabras para ser anunciadas y las formas de testimonio más auténticas. Estamos llamados a anunciar «con palabras y obras» el amor que se nos ha regalado y regalarlo con alegría en los diversos momentos de nuestra historia y en la vida de quienes están a nuestro lado. Y es el culto más grato a Dios. «*En verdad es justo darte gracias, y es deber nuestro alabarte, Padre santo, Dios todopoderoso y eterno, en todos los momentos de la vida, en la salud y en la enfermedad, en el sufrimiento y en el gozo, por tu servidor, Jesús, nuestro Redentor*»(Prefacio común VIII, Jesús Buen Samaritano).

Y todo esto tiene fuertes implicaciones para la pastoral, para la acción eclesial que debemos expresar como discípulos del Pastor que ama la vida y cuida de manera especial la más frágil: «No puedes saber si tu culto a Dios es verdadero si no puedes verificarlo en una justa relación con el hombre»¹. Podemos hacerlo por medio del diálogo, del encuentro, del amor desinteresado, de la palabra que salva, de la celebración que reanuda los hilos que nos comunican con Dios y con la comunidad, de la asistencia profesional, del compromiso político y social: tomándonos en serio a la persona y a su familia, tratando de cambiar la sociedad y transformar la cultura. Sin olvidar que la persona humana, en su ser individual y comunitario, «es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión: *él es el camino primero y fundamental de la Iglesia*, camino trazado por Cristo mismo, vía que inmutablemente conduce a través del misterio de la Encarnación y de la Redención»².

Como discípulos de Cristo, comunidad fundada por él y en la que sigue expresando cotidianamente su salvación, estamos *llamados a estar atentos* a las personas en los diversos momentos de su historia, a las relaciones que se tejen y a los lugares donde viven, sabiendo ver de manera especial en las experiencias de fragilidad y de especial vulnerabilidad el lugar privilegiado de un cuidado recíproco, de un intercambio de amor y de una «con-fortación» en la que habita el Espíritu: una *atención*, conforme al lenguaje del papa Francisco, dirigida especialmente a las periferias del mundo y de la existencia, que no son solo lugares, sino también, y de manera especial, personas individuales y familias y grupos sociales enteros.

Estamos llamados a descubrir una *cultura de la atención* y a profundizar en ella. «Los relatos bíblicos del encuentro y de la curación de los enfermos y de los que sufren manifiestan a los cristianos la importancia de la *opción por una cultura de la atención*». Es una cultura que sabe ver el sufrimiento de las personas en sus expresiones, en sus fragilidades, pero que también sabe valorar sus fuerzas y capacidades para realizar su vida, porque «abre los ojos a una riqueza que con frecuencia permanece oculta en los pliegues de una compasión en sentido único»³. Y en las expresiones de una pastoral en sentido único.

Es una cultura que nace de un corazón atento, «un corazón que ve», como nos recuerda Benedicto XVI en la *Deus caritas est*: «Este corazón ve dónde se necesita amor y actúa en consecuencia». Es el programa del cristiano, el programa del buen Samaritano, el programa de Jesús (31). Es también el secreto que el zorro desvela al Principito: «Solo se ve bien con el corazón. Lo esencial es invisible a los ojos», y es lo que el Principito se repite a sí mismo para recordarlo⁴. La comunidad cristiana está llamada a ser el corazón acogedor de Cristo, a hacer suya la mirada de él sobre las personas, a «recordar» su mandato de anunciar y testimoniar el amor compasivo de Dios a los numerosos heridos que, como él, también nosotros encontramos cotidianamente en nuestro camino.

Como cristianos, estamos llamados a transformar el recuerdo en obras, imitación y profecía, y a encontrar a las personas donde verdaderamente se encuentran. Viven *en la salud y en la enfermedad, en la alegría y en el dolor*. Pero es sobre todo en los momentos en que la vulnerabilidad se deja sentir de manera especial cuando buscan en nuestra acogedora proximidad la señal de la hospitalidad divina, la presencia compasiva del Padre, las manos que derraman en las heridas *el aceite del consuelo y el vino de la esperanza*.

En nuestra presencia Dios acepta misteriosamente dejarse encontrar, hoy como ayer. Y esta es la misión singular del *buen pastor*: «El buen pastor irá especialmente en busca de los que sufren física y espiritualmente, su corazón le hará acercarse de manera especial a quienes son material y espiritualmente pobres y necesitan su ayuda, su palabra de aliento, su consejo y su consuelo»⁵. Pero también es un mandato que Jesús dirige a la comunidad que ha elegido y que debe encontrar expresiones adecuadas en los diversos sujetos de la acción pastoral.

Las *peticiones* que las personas hacen *hoy* a la comunidad cristiana, así como *los problemas que no encuentran voz*, provocan la compasión en sus diversas expresiones y piden una cura pastoral diferente. Pero también provocan una más atenta y «específica reflexión teológica» que exprese *aquí y ahora* toda su riqueza. Tal es la tarea de la teología pastoral.

Este libro quiere despertar la atención a lo esencial sobre la Teología pastoral o práctica, que es «una verdadera y propia disciplina teológica», como recuerda acertadamente Juan Pablo II en la *Pastores dabó vobis* (57), con su propio objeto de estudio y su método, y no simplemente una teología aplicada a la pastoral.

Por mi parte, no tengo más pretensión que el deseo de que en el tiempo de la formación se conceda más atención a la *teología pastoral*, convencido de que no solo ganará con ello la *pastoral*, sino también la teología.

1. D. M. TUROLDO, *Anche Dio è infelice*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1991, 90.

2. JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*. Carta encíclica, 14 de marzo de 1979, 14.

3. CONFERENCIA ESPISCOPAL ALEMANA, *Condividere senza impedimenti vita e fede*, Il Regno-Documenti 9 (2003), 311-312.

4. A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Il Piccolo Principe*, Bompiani, Milano 2013 (ed. fr. 1943); (trad. esp.: *El Principito*, Alianza Editorial, Madrid 1997). Para una reflexión crítica, cf. E. Drewermann, *L'essenziale è invisibile. Una interpretazione psicanalitica del Piccolo Principe*, Queriniana, Brescia 2008⁸ (ed. alem. 1990¹²); (trad. esp.: *Lo esencial es invisible: «El Principito» de Saint-Exupéry: una interpretación psicoanalítica*, Herder, Barcelona 2012⁴).

5. W. KASPER, *Servitori della gioia. Esistenza sacerdotale – Servizio sacerdotale*, Queriniana, Brescia 2007, 92 (ed. alem. 2007); (trad. esp.: *El sacerdote, servidor de la alegría*, Sígueme, Salamanca 2009²).

CAPÍTULO 1:
Anunciar con alegría.
Una Iglesia que sale

Ir mar adentro

HOY como ayer, la Iglesia está llamada por Cristo a *echar las redes* con confianza, a *salir a alta mar*, a navegar mar adentro, recordando gustosamente el pasado, viviendo con pasión el presente y abriéndose con confianza al futuro, atenta a descifrar lo que el Espíritu, también hoy, le inspira¹. Radicada en la historia, en el *aquí y ahora* del espacio y del tiempo, la Iglesia refleja y vive en su ser y en su obrar, en su tarea espiritual y pastoral, *el mismo movimiento de la Encarnación* que la llama a caminar en compañía de los hombres, buscando dentro de sus historias las huellas de un Dios, que la invita a proyectarse *proféticamente* hacia el futuro con sus lenguajes y a descubrir nuevos vocabularios para decir y hacer comprender la riqueza de la Palabra. «¿No es quizá cometido de la Iglesia reflejar la luz de Cristo en cada época de la Historia y hacer resplandecer también su rostro ante las generaciones del nuevo milenio?» (16). Por eso somos los primeros llamados a ser *contempladores del rostro de Cristo* y a contemplar en él el verdadero rostro del hombre, a escuchar el grito de dolor de la *cruz*, pero también la *resurrección* de la esperanza, para continuar anunciando *dentro de la historia de hoy* a Aquel que es siempre el mismo, «ayer, hoy y por los siglos» (Heb 13,8). La *contemplación de su rostro*, en sus rasgos históricos y en su misterio, en su múltiple presencia en la Iglesia y en el mundo, puede revelarnos el verdadero sentido de la historia y arrojar luz en nuestro camino y *suscitar en nosotros un dinamismo nuevo* cuando elaboramos una programación pastoral que nos haga capaces de *ver y no pasar de largo*.

Conscientes de la presencia entre nosotros del Resucitado, y de su Espíritu de comprensión y de amor (de un amor inteligente), estamos *llamados hoy también* a hacer nuestra la pregunta dirigida a Pedro inmediatamente después de su discurso de Pentecostés: «¿Qué hemos de hacer?» (Hch 2,37). ¿Cómo responder a los grandes desafíos de nuestro tiempo? Son las preguntas de donde parte la reflexión teológico-pastoral. Pero no se trata de inventar un nuevo programa, porque *el programa ya existe* y es el que el Evangelio nos presenta y el que la viva tradición eclesial sigue transmitiéndonos hoy: *es Cristo mismo a quien debemos conocer, amar e imitar*. Pero es necesario buscar siempre nuevas traducciones porque, dentro de las coordenadas universales e irrenunciables, *el único programa del Evangelio sigue encarnándose en la cotidianidad de una acción eclesial que llegue a las personas*, plasme las comunidades, influya profundamente mediante el testimonio de los valores evangélicos, en la sociedad y en la cultura y actúe en la historia.

Un camino pastoral entusiasmante nos espera, pero permaneciendo atentos a no dejarnos atrampar por el frenesí de la acción, porque la salida para «construir la historia según el designio de Dios» (33) no está en hacer, sino en *ser como él*, es decir en participar de su *santidad*, don y tarea, gracia y camino. Y el medio por excelencia es la

oración, que de modo especial en la liturgia, fuente y culmen de la acción eclesial, nos abre a través de Cristo y en su Espíritu a la contemplación del rostro del Padre y al amor a los hermanos. «Hay una tentación que insidia siempre todo camino espiritual y la acción pastoral misma: pensar que los resultados dependen de nuestra capacidad de hacer y programar. Ciertamente, Dios nos pide una colaboración real a su gracia y, por tanto, nos invita a utilizar todos los recursos de nuestra inteligencia y capacidad operativa en nuestro servicio a la causa del Reino. Pero no se ha de olvidar que sin Cristo “no podemos hacer nada” (cf. Jn 15,5)» (38). Cuando olvidamos esto, no debe sorprendernos que los proyectos pastorales terminen en fracaso y dejen en el ánimo un sentimiento de frustración y de amarga desilusión. «Hagamos, pues, la experiencia de los discípulos en el episodio evangélico de la pesca milagrosa: “Maestro, hemos estado bregando toda la noche y no hemos pescado nada” (Lc 5,5). Este es el momento de la fe, de la oración, del diálogo con Dios para abrir el corazón a la acción de gracias y permitir a la palabra de Cristo que pase por nosotros con toda su fuerza» (38). Este es el momento de repetir con Pedro: «*Sobre tu palabra echaré las redes*». Al contemplar su rostro, en el encuentro vital con él, al escuchar su Palabra y nutrirnos con ella podemos encontrar la confianza y *el deseo de echar una vez más las redes*, de anunciar su Palabra en el hoy de la sociedad, dentro de la trama compleja de la vida, de renovar el compromiso misionero en el que todo el pueblo de Dios debe sentirse implicado, porque quien ha encontrado realmente a Cristo no puede quedárselo para él solo; debe anunciarlo.

Estamos llamados a echar las redes teniendo en cuenta la diversidad de los mares en los que nuestra barca navega, «respetando debidamente el camino siempre distinto de cada persona y atendiendo en las diversas culturas a las que ha de llegar el mensaje cristiano, de tal manera que no se nieguen los valores peculiares de cada pueblo, sino que sean purificados y llevados a su plenitud. El cristianismo del tercer milenio debe responder cada vez mejor a esta *exigencia de inculturación*» (40).

La contemplación del rostro de Cristo es exigente porque obliga a una programación pastoral que se inspira en el *mandamiento nuevo y exigente del amor*: «que os améis unos a otros como yo os he amado: amaos así unos a otros» (Jn 13,34), porque en esto nos identificamos como discípulos de Cristo y como tales somos reconocidos. En la *koinōnía* la Iglesia, en el ámbito de la comunidad universal del mismo modo que en las comunidades particulares, encarna y manifiesta la esencia misma de su misterio. Realizando esta *comunidad de amor* se manifiesta plenamente como «sacramento», legible y eficaz «signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (*Lumen gentium*, 1). Si a la Iglesia, en su camino histórico, le falta la caridad (*agápē*), todo resultará inútil, será un ruido que no traduce la Palabra de Dios y no llega a las personas.

La Iglesia debe hacer frente continuamente a un gran reto pastoral si quiere ser fiel *todavía hoy* al designio de Dios y responder a las expectativas profundas del mundo: ser cada día más *la casa y la escuela de la comunión*, promoviendo una *espiritualidad* que sea «una mirada del corazón sobre todo hacia el misterio de la Trinidad que habita en

nosotros, y cuya luz ha de ser reconocida también en el rostro de los hermanos que están a nuestro lado» (43) y que se expresa en las relaciones capaces de crear espacios, servicios y *estructuras de comunión*. Desde la comunión vivida dentro de la Iglesia, la caridad se abre por su naturaleza al servicio universal, a la diaconía de la caridad, al *amor activo y concreto a todo ser humano*, que debe cualificar la vida cristiana, el estilo eclesial y la programación pastoral. «Si verdaderamente hemos partido de la contemplación de Cristo, tenemos que saberlo descubrir sobre todo en el rostro de aquellos con los que él mismo ha querido identificarse: “He tenido hambre y me habéis dado de comer, he tenido sed y me habéis dado que beber; fui forastero y me habéis hospedado; desnudo y me habéis vestido, enfermo y me habéis visitado, encarcelado y habéis venido a verme” (Mt 25,35-36)», es decir, en el rostro de todos los que viven la parte más frágil y vulnerable de la vida. «Esta página –subraya Juan Pablo II– *no es una simple invitación a la caridad: es una página de cristología que ilumina el misterio de Cristo. Sobre esta página, la Iglesia comprueba su fidelidad como Esposa de Cristo*» (49)². Es también una página importante de eclesiología, que expresa la imagen de Iglesia que Cristo prefiere y un criterio fundamental de referencia para la reflexión teológico-pastoral.

Son muchas las fragilidades que en nuestro tiempo interpelan la sensibilidad cristiana. El escenario de la pobreza se sigue expandiendo. «*El cristiano, que se asoma a este panorama, debe aprender a hacer su acto de fe en Cristo interpretando el llamamiento que él dirige desde este mundo de la pobreza*», desde el mundo del malestar y del dolor. Se trata de continuar una tradición siempre presente en la Iglesia pero que quizá hoy pide una nueva *fantasía de la caridad*, capaz de expresar antiguas y nuevas formas de acción pastoral que sean signo palpable de un modo de compartir verdadero y fraterno, *de tal modo que los pobres se sientan en toda comunidad cristiana como en su propia casa*. Esta es la presentación más grande y eficaz de la buena nueva del Reino, porque «la caridad de las *obras* corrobora la caridad de las *palabras*» (50).

El Espíritu de Dios, que sopla donde quiere, suscita también hoy signos legibles de su presencia, *oportunidades* que nos ayudan a comprender más profundamente el mensaje del que somos portadores y encontrar nuevas y posibles traducciones mediante un intercambio de dones, porque no solo damos, sino que también recibimos continuamente «de la evolución histórica del género humano» (*Gaudium et spes*, 44). Estamos llamados a salir de las tierras conocidas, de los puertos junto a nuestra casa, a alta mar y echar las redes también hoy, confiados en una esperanza que no defrauda (Rom 5,5) porque está fundada en la certeza de que el Hijo de Dios, que se encarnó hace dos mil años por amor a todos nosotros, continúa realizando su obra en nuestros días a través de su Espíritu de amor: «Hemos de aguzar la vista para verla y, sobre todo, tener un gran corazón para convertirnos nosotros mismos en sus instrumentos» (58).

La alegría del Evangelio

«La alegría del Evangelio llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Jesús». Con estas palabras comienza el papa Francisco la Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (La alegría del Evangelio)³, para invitar a una evangelización caracterizada por la alegría e indicar algunos caminos que la Iglesia debe recorrer en los próximos años, aceptando dejarse sorprender por Jesucristo y por la creatividad: «Cada vez que intentamos volver a la fuente y recuperar la frescura original del Evangelio, brotan nuevos caminos, métodos creativos, otras formas de expresión, signos más elocuentes, palabras cargadas de renovado significado para el mundo actual» (11). Es una evangelización siempre nueva, que impulsa a salir e ir hacia nuevas periferias, que despierta «la adhesión del corazón con la cercanía, el amor y el testimonio» (42).

La alegría del Evangelio solo puede ser anunciada con alegría. «Hay cristianos – escribe el papa Francisco– cuya opción parece ser la de una Cuaresma sin Pascua». Es una alegría que no se vive (y no debe ser anunciada) del mismo modo en todas las etapas y circunstancias de la vida, a veces señaladas por un gran sufrimiento. «Comprendo – afirma el Papa– a las personas que tienden a la tristeza por las graves dificultades que tienen que sufrir, pero poco a poco hay que permitir que la alegría de la fe comience a despertarse, como una secreta pero firme confianza aun en medio de las peores angustias» (6)⁴.

La Iglesia que el papa Francisco tiene en su mente es una Iglesia misionera, *una Iglesia que sale, de puertas abiertas*, capaz de un paciente discernimiento: «Salir hacia los demás para llegar a las periferias humanas no implica correr hacia el mundo sin rumbo y sin sentido. Muchas veces es más bien detener el paso, dejar de lado la ansiedad para mirar a los ojos y escuchar, o renunciar a las urgencias para acompañar al que se quedó al costado del camino. A veces es como el padre del hijo pródigo, que se queda con las puertas abiertas para que, cuando regrese, pueda entrar sin dificultad. La Iglesia está llamada a ser siempre la casa abierta del Padre» (46-47).

Estamos llamados y se nos estimula a salir para anunciar y ofrecer a todos la vida de Jesucristo. También cuando se corre el riesgo de ser heridos y de ensuciarse por haber salido por los caminos: «Prefiero una Iglesia accidentada, herida y manchada por salir a la calle –afirma enérgicamente el Papa–, antes que una Iglesia enferma por el encierro, la comodidad de aferrarse a las propias seguridades. [...] Más que el temor a equivocarnos, espero que nos mueva el temor a encerrarnos en las estructuras que nos dan una falsa contención, en las normas que nos vuelven jueces implacables, en las costumbres donde nos sentimos tranquilos, mientras afuera hay una multitud hambrienta y Jesús nos repite sin cansarse: “¡Dadles vosotros de comer” (Mc 6,37)» (49). Estamos llamados a salir y encontrar a los otros, a nuestros compañeros de camino y, mejor aún, a aprender «a descubrir a Jesús en el rostro de los demás, en su voz, en sus reclamos» (91).

Ser Iglesia quiere decir «ser el fermento de Dios en medio de la humanidad. Quiere decir anunciar y llevar la salvación de Dios a este mundo nuestro, que a menudo se pierde, necesitado de tener respuestas que alienten, que den esperanza, que den nuevo vigor en el camino. La Iglesia tiene que ser el lugar de la misericordia gratuita, donde todo el mundo pueda sentirse acogido, amado, perdonado y alentado a vivir según la vida buena del Evangelio» (114).

Evangelizar quiere decir anunciar y hacer presente el Reino de Dios dentro de la historia de las personas. Por eso la evangelización no puede dejar de tener una dimensión social: «Desde el corazón del Evangelio reconocemos la íntima conexión que existe entre evangelización y promoción humana, que necesariamente debe expresarse y desarrollarse en toda acción evangelizadora. La aceptación del primer anuncio, que invita a dejarse amar por Dios y a amarlo con el amor que él mismo nos comunica, provoca en la vida de la persona y en sus acciones una primera y fundamental reacción: desear, buscar y cuidar el bien de los demás». Dios, en Cristo, no redime solo a la persona individual, sino también las relaciones entre las personas. Existe, pues, un vínculo indisoluble entre la acogida del anuncio salvífico, un efectivo amor fraterno y una atención social: «La palabra de Dios enseña que en el hermano está la permanente prolongación de la encarnación para cada uno de nosotros» (179). El mandamiento de amar al prójimo expresa una exigencia absoluta. Y el prójimo es siempre un individuo concreto, «el portador de la interpelación de Dios en relación conmigo, el sacramento de la Palabra de Dios a mí dirigida. Este sacramento se difunde en lo cotidiano, no en el espacio de la Iglesia. En el diálogo, no durante el sermón. No en la oración y en la meditación, sino allí donde la oración da prueba de sí misma y la meditación desemboca en la misión. Allí donde se decide si yo he escuchado en la oración verdaderamente la Palabra de Dios, si en el espacio de la Iglesia he recibido realmente la carne y la sangre de Dios, y se toma la decisión que se debe tomar cuando se demuestra estar dispuestos a ofrecer al prójimo el pan y el vino de la palabra y de la propia vida»⁵.

El servicio de la caridad, con sus diversas formas de expresión, es una dimensión constitutiva de la misión de la Iglesia: «Así como la Iglesia es misionera por naturaleza, también brota ineludiblemente de esa naturaleza la caridad efectiva con el prójimo, la compasión que comprende, asiste y promueve» (179). Sabemos —escribe el papa Francisco citando la Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI (29)— que «la evangelización no sería completa si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre». El Papa, con una expresión sintética y fuerte, escribe: «La verdadera esperanza cristiana, que busca el Reino escatológico, siempre genera historia» (181). La esperanza cristiana transforma nuestra vida individual y social. No aparta del mundo sino que introduce en la vida de las personas una fuerza liberadora: «En la fe y el seguimiento de Jesús los cristianos participan activamente en la práctica liberadora de Dios por la dignidad personal del hombre y por su salvación»⁶.

«El corazón de Dios tiene un sitio preferente para los pobres» (197). Así debería ser el corazón del pueblo que eligió, el corazón de cada uno de nosotros. «Para la Iglesia la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica». El Papa desea intensamente *una Iglesia para los pobres*. Y no pierde ocasión para poner de relieve que esta debería ser la opción de una Iglesia en la que los pobres puedan realmente sentirse en su propia casa. Dice con gran énfasis: «Ellos tienen mucho que enseñarnos. Además de participar del *sensus fidei*, en sus propios dolores conocen al Cristo sufriente. Es necesario que todos nos dejemos evangelizar por ellos. La nueva evangelización es una invitación a reconocer la fuerza salvífica de sus vidas y a ponerlos en el centro del camino de la Iglesia. Estamos llamados a descubrir a Cristo en ellos, a prestarles nuestra voz en sus causas, pero también a ser sus amigos, a escucharlos, a interpretarlos y a recoger la misteriosa sabiduría que Dios quiere comunicarnos a través de ellos» (198). Son, a título pleno, teólogos y anunciadores.

En toda renovación o reforma siempre debemos *partir de Cristo y repartir continuamente de él*. Siguiendo su ejemplo, estamos llamados a responder a la fragilidad de las personas individualmente, pero también de grupos sociales enteros que la viven en medio de un gran sufrimiento. «Jesús, el evangelizador por excelencia y el Evangelio en persona, se identifica especialmente con los más pequeños (cf. Mt 25,40). Esto nos recuerda que todos los cristianos estamos llamados a cuidar a los más frágiles de la Tierra» (209). Y estamos llamados también a dirigir nuestra atención a las diversas formas de fragilidad, antiguas y nuevas, y a reconocer en las diversas personas que las viven, a Cristo sufriente. Estamos llamados a ver y no a pasar de largo. Y a tener la valentía y la fuerza de luchar contra la actual *cultura de la exclusión*, que considera al ser humano como un bien de consumo, que puede usar y luego tirar. Por eso *los excluidos no son solo seres explotados, sino también desechos, sobrantes* (cf. 53).

La Palabra que estamos llamados a *anunciar con alegría* es «una Palabra ya encarnada y siempre buscando encarnarse», y ser fecunda a través de la realización de obras de justicia y caridad (233). El Papa invita a los cristianos a «explicitar la ineludible dimensión social del anuncio del Evangelio» en las palabras y en las acciones (258), a ser evangelizadores que se dejan transformar por la acción del Espíritu: «Jesús quiere evangelizadores que anuncien la Buena Noticia no solo con palabras sino sobre todo con una vida que se ha transfigurado en la presencia de Dios» (259). Y estando siempre al lado de la gente, al lado del pueblo en medio del cual nos elige y al que nos envía: «La misión es una pasión por Jesús pero, al mismo tiempo, una pasión por su pueblo» (268).

Él es el modelo de esta opción evangelizadora, de una encarnación que nos introduce en el corazón del pueblo. La comunidad evangelizadora se «en-carna» mediante obras y gestos en la vida cotidiana de los demás, acorta las distancias y asume la vida humana, de manera especial la del sufriente. Los evangelizadores tienen *olor a ovejas* y por eso las ovejas los reconocen, escuchan su voz y los pastores las saben acompañar en los momentos más duros de la vida (cf. 24). «Jesús quiere que toquemos la miseria humana, que toquemos la carne sufriente de los demás. Espera que

renunciemos a buscar esos cobertizos personales o comunitarios que nos permiten mantenernos a distancia del nudo de la tormenta humana para que aceptemos de verdad entrar en contacto con la existencia concreta de los otros y conozcamos la fuerza de la ternura. Cuando lo hacemos, la vida siempre se nos complica maravillosamente y vivimos la intensa experiencia de ser pueblo, la experiencia de pertenecer a un pueblo» (270).

El amor a la gente es una fuerza espiritual que favorece el encuentro en plenitud con Dios. Y cita a Benedicto XVI, que en la *Deus caritas est* (16) escribe: «Cerrar los ojos ante el prójimo nos convierte también en ciegos ante Dios». Y añade: «Cada vez que nos encontramos con un ser humano en el amor, quedamos capacitados para descubrir algo nuevo de Dios. Cada vez que se nos abren los ojos para reconocer al otro, se nos ilumina más la fe para reconocer a Dios» (272). El otro, y la relación de amor con él, son un «lugar teo-lógico» en el que conocemos a Dios y oímos todavía hoy su voz.

En nuestro caminar *missionero* hacia el otro, gozosos anunciadores del Evangelio de la alegría, que buscan el bien del prójimo y desean su felicidad (cf. 272), necesitamos que nuestra mirada sobre las personas sea, en la fe, la mirada de Dios: «Para compartir la vida con la gente y entregarnos generosamente, necesitamos reconocer también que cada persona es digna de nuestra entrega. No por su aspecto físico, por sus capacidades, por su lenguaje, por su mentalidad o por las satisfacciones que nos brinde, sino porque es obra de Dios, criatura suya. Él la creó a su imagen y refleja algo de su gloria. Todo ser humano es objeto de la ternura infinita del Señor, y él mismo habita en su vida. Jesucristo dio su preciosa sangre en la cruz por esa persona. Más allá de toda apariencia, cada uno es inmensamente sagrado y merece nuestro cariño y nuestra entrega. Por ello, *si logro ayudar a una persona a vivir mejor, eso ya justifica la entrega de mi vida*» (274)⁷.

La atención pastoral del papa Francisco, además de ser clara, revela un modo de razonar teológico-pastoral, más o menos explicitado, una actitud que parte de la experiencia leída con el ojo de la fe y a ella vuelve continuamente para obrar. La opción preferencial por los pobres es rotunda y se encuentra en la base de su imagen de Iglesia. «La Iglesia, como *communio* de los creyentes, está al servicio de la humanidad con la palabra de Dios, con el ofrecimiento sacramental de su vivificadora salvación y con la demostración de ser-para-los-demás de Cristo en la diaconía por los pobres, por los desheredados y por aquellos a los que se les niega la dignidad y la justicia»⁸.

El desafío educativo

Educación para la vida buena del Evangelio: así se titulan las Orientaciones de los obispos italianos para el decenio 2010-2020. Los obispos reconocen en la educación «un desafío cultural y un signo de los tiempos, pero más aún una dimensión constitutiva y permanente de nuestra misión de hacer que Dios esté presente en este mundo y conseguir que cada hombre pueda encontrarlo, descubriendo de este modo la fuerza transformadora de su amor y de su verdad, en una vida nueva caracterizada por todo lo que es hermoso, bueno y verdadero». Educar para la vida buena del Evangelio significa reconocerse y ser continuamente discípulos del Señor Jesús, cuya obra continúa la Iglesia en el tiempo: *las comunidades* que la hacen presente en el *aquí y ahora* del tejido social y en la historia deben convertirse «cada vez más en lugares fecundos de educación integral»⁹. La educación para la vida buena toma como modelo la mirada de Dios sobre la totalidad de la persona, su pedagogía misericordiosa plenamente visible en Cristo, «cuya fuerza sanadora y liberadora cotidianamente experimentamos»¹⁰. Él es el *pedagogo* y el *maestro* que educa también hoy y enseña su Evangelio en la escuela que él mismo fundó: la Iglesia. «La necesidad de las personas interpela constantemente a Jesús, que responde cada vez manifestando el amor compasivo del Padre» (17). Y por eso comparte el don de la palabra y el del pan. La Iglesia, a partir de las necesidades de las personas y de sus preguntas, debe encontrar *hoy* respuestas que sean signos de la compasión divina en las diversas formas de su acción pastoral y en los diversos ámbitos en los que expresa su acción.

La Iglesia, lugar y signo de la presencia de Jesucristo en la historia, *discípula* suya, está llamada a una atenta educación que tenga en cuenta la vida entera de los hombres con un testimonio y un empeño pastoral que, convergiendo en la *unidad de la persona*, sean capaces de «renovarse con el signo de la esperanza integral, de la atención a la vida, de la unidad entre las diversas vocaciones, la múltiple subjetividad eclesial, las dimensiones fundamentales de la experiencia cristiana»¹¹. Existe una verdadera *emergencia educativa* que debe verse como un signo de nuestro tiempo y como *desafío* a nuestra fe y a sus expresiones históricas. La Iglesia tiene «el cometido de ofrecer la búsqueda de la verdad» y por eso es también *maestra*, que se hace cargo del *cuidado del bien integral de las personas concretas*, promueve en sus hijos una auténtica vida según el Espíritu y se hace cargo de ellas con amor y premura constante para que desplieguen, en libertad, todas sus potencialidades.

En la raíz de la crisis de la educación –así lo expresa Benedicto XVI– existe una *crisis de confianza en la vida* y la consiguiente crisis de una esperanza fiable¹². El alma de la educación es hacer crecer esta *confianza de fondo en la vida* de la que nace una esperanza fiable. Reconstruir esta confianza y abrir esta esperanza es una tarea educativa importante. También para el teólogo Hans Küng es la *confianza de fondo en la vida* el

fundamento de la vida espiritual para los hombres de hoy, para el desarrollo no solo de una personalidad sino también de una comunidad sana. Sin una confianza de fondo madura, sin una confianza constructiva en la vida, difícilmente se consiguen superar las crisis existenciales y crear relaciones afectivas satisfactorias. Es una confianza «que se transforma en una sólida esperanza contra la continua amenaza de las sombras de la frustración y de la desesperación»¹³. Es una confianza en la que el niño (como bien ha explicado el psicólogo Erik Erikson, a quien cita Hans Küng), encuentra su seno para nacer en las primeras relaciones de amor con la madre y con las demás figuras significativas (de donde nace la capacidad de esperar). Es una confianza que se construye y se comprende a través de la experiencia de relaciones de amor con las personas significativas, especialmente en los primeros años de vida. También la Iglesia puede ser vivida por las personas en los diversos momentos de fragilidad de su vida como «base segura», lugar experiencial de una «adhesión» a Dios vivida, precediéndonos él, como «base segura», que genera confianza y abre a la esperanza¹⁴.

La educación integral de las personas es para la *Iglesia, comunidad educadora*, una tarea urgente y específica, un servicio al Evangelio, que se entrelaza con toda su acción. La confianza de fondo en la vida no solo es importante para quien recibe la educación, sino también para quien la ofrece. Connota la relación educativa en cuanto tal. La expresión histórica de esta educación, su forma, es fruto de un *discernimiento*, con la ayuda del Espíritu, *del mundo que cambia*, acepta su provocación a la fe y el reto a la acción. «La obra educativa de la Iglesia está estrechamente ligada al momento y al contexto en que la misma se encuentra viviendo, a las dinámicas culturales de las que forma parte y que quiere contribuir a orientar. El *mundo que cambia* es mucho más que un escenario donde la comunidad cristiana se mueve: con sus urgencias y sus oportunidades, provoca la fe y la responsabilidad de los creyentes. Es el Señor quien, pidiéndonos que *valoremos el tiempo*, nos pide que interpretemos en profundidad lo que sucede en el mundo de hoy, que percibamos las preguntas y los deseos del hombre...» (7). Hay aquí una vigorosa referencia de los obispos italianos a la *Gaudium et spes* y a su *modo de razonar* típicamente *teológico-pastoral*: para desarrollar adecuadamente su cometido, la Iglesia tiene el deber de *escrutar los signos de los tiempos* y de interpretarlos a la luz del Evangelio para poder responder, *en el aquí y ahora de la historia*, a los perennes interrogantes de las personas sobre el sentido de la vida presente y futura y sobre su continuo entrelazamiento (cf. 4).

En nuestros días tiene lugar una creciente sensibilidad por la *libertad*, un intenso deseo de amor, una renovada necesidad de significado y una especial búsqueda de felicidad. El mensaje cristiano, y las propuestas educativas que lo encarnan y lo expresan, debe saber percibir y encontrar estos signos de los tiempos, sintonizarse con estas demandas transformando los *nudos críticos* en *oportunidades educativas*. «Considerando las transformaciones verificadas en la sociedad, algunos aspectos relevantes desde el punto de vista antropológico influyen de manera especial en el proceso educativo: el eclipse del sentido de Dios y la ofuscación de la dimensión de la

interioridad, la incierta formación de la identidad personal en un contexto plural y fragmentado, las dificultades de diálogo entre las generaciones, la separación entre inteligencia y afectividad. Se trata de nudos críticos que deben ser comprendidos y afrontados sin temor, aceptando el desafío de transformarlos en otras tantas oportunidades educativas» (9). La *formación de la identidad personal* tiene lugar en un contexto plural, en el encuentro con diversos sujetos, en ambientes definidos, como la familia, la escuela, el trabajo, la comunidad eclesial, o menos definidos pero no menos influyentes, como la comunicación multimedia y las ocasiones del tiempo libre (cf. 10). Pero la identidad de la persona se construye a lo largo de la vida *a través de las experiencias de alegrías y esperanzas, tristezas y dolores* que en los diversos ambientes viven cotidianamente las personas. Una verdadera formación integral no puede *separar las dimensiones constitutivas de la persona* (racionalidad y afectividad, corporeidad y espiritualidad), debe «promover el desarrollo de la persona humana en su totalidad» (26), en los diversos momentos de la vida y, por consiguiente, sin olvidar las experiencias fundamentales (caracterizadas por la alegría y por el dolor) que marcan su camino.

«Somos buscadores de felicidad, apasionados y nunca saciados», dentro de una vida caracterizada en todas sus fases por la fragilidad. La fragilidad sigue siendo un gran desafío que siempre ha suscitado interrogantes, problemas y dudas. La cultura moderna, no sabiendo dar una respuesta a este desafío, trata de esconderlo o de olvidarlo. Se corre así el riesgo de perder ocasiones educativas importantes. «La experiencia de la fragilidad, del límite, de la enfermedad y de la muerte puede enseñarnos algunas cosas fundamentales. La primera es que *no somos eternos*: no estamos en este mundo para quedarnos eternamente en él, somos peregrinos, estamos de paso. La segunda es que *no somos omnipotentes*: a pesar de los progresos de la ciencia y de la técnica, nuestra vida no depende solamente de nosotros, nuestra fragilidad es signo evidente del límite humano. Y, en fin, la experiencia de la fragilidad nos enseña que *los bienes más importantes son la vida y el amor*; la enfermedad, por ejemplo, nos lleva a poner en el orden debido las cosas que realmente cuentan»¹⁵.

La fragilidad, y las diversas experiencias que la recuerdan y la expresan, es un gran desafío también para la fe en el Dios de Jesucristo y para la acción de la comunidad que media su ofrecimiento salvífico. ¿Cómo ayudar a buscar a Dios y a encontrarlo en las diversas experiencias de dolor que nos lo hacen sentir indiferente, impotente o lejano? ¿Cómo responder a las candentes preguntas que surgen de ahí? En la *Carta a la diócesis y a la ciudad de Roma*, Benedicto XVI escribe: «También el sufrimiento forma parte de la verdad de nuestra vida. Por eso, al tratar de proteger a los más jóvenes de cualquier dificultad y experiencia de dolor, corremos el riesgo de formar, a pesar de nuestras buenas intenciones, personas frágiles y poco generosas, pues la capacidad de amar corresponde a la capacidad de sufrir, y de sufrir juntos»¹⁶. Apartar este tema, y los fuertes interrogantes que plantea, desde los diversos puntos educativos, y desde la misma vida eclesial, empobrece la misma caridad pastoral.

La educación tiene necesidad de confianza y se desarrolla en un camino tejido de relaciones verdaderas. «En Jesús, maestro de la verdad y de la vida que nos alcanza con la fuerza del Espíritu, estamos implicados en la obra educadora del Padre y somos engendrados como hombres nuevos, capaces de establecer relaciones diversas con cada persona. Este es el punto de partida y el corazón de toda acción educativa». En los evangelios podemos encontrar algunos rasgos de la relación educativa de Jesús con sus discípulos: la capacidad de reconocer y hacer que emerja el deseo; la valentía de la propuesta que suscite una relación personal; aceptar el desafío de implicarse uno mismo en la propuesta y fiarse; hacer que se acepte que estamos en deuda y somos amados; vivir la relación en el amor dentro de una familiaridad confidencial. Recordando que «la relación entre maestro y discípulo no tiene nada que ver con la dependencia servil: se expresa en la libertad del don» y de la respuesta (25).

La relación educativa es un encuentro que genera un camino. «Existe una conexión muy estrecha entre educar y *engendrar*: la relación educativa se inserta en el acto generativo y en la experiencia de ser hijos. El hombre no se da la vida, sino que la recibe. Del mismo modo, el niño aprende a vivir mirando a sus padres y a los adultos. Se comienza de una relación acogedora, donde somos generados a la vida afectiva, relacional e intelectual» (27). La respuesta al don se realiza a lo largo de la existencia, en un *camino* que requiere tiempo, valentía y compartir una meta hacia la que avanzar. Y el educador realiza su cometido especialmente a través de la calidad de su persona, de su testimonio, de la coherencia de su vida, de su implicación y de su competencia.

La relación educativa se transforma en el tiempo, se especifica de acuerdo con el momento evolutivo de las personas que hay que educar y de sus experiencias de vida. «La obra educativa se desarrolla siempre en el interior de las relaciones fundamentales de la existencia; es eficaz en la medida que encuentra a la persona en el conjunto de sus experiencias. Como se pudo percibir en el Congreso eclesial de Verona, los ámbitos de la vida afectiva, del trabajo y de la fiesta, de la fragilidad humana, de la tradición y de la ciudadanía representan una articulación muy útil para releer el compromiso educativo, al que ofrecen estímulo y objetivos. Se manifiesta así la relevancia antropológica de la educación cristiana y se favorece una consideración unitaria de la persona en la acción pastoral» (33).

Un mundo que debe contemplarse positivamente, aunque sea con mirada crítica, es *el mundo de la comunicación*, virtual pero experiencialmente real. Los procesos mediáticos llegan a dar forma a la realidad misma y a las experiencias de las personas. «Del influjo más o menos consciente que ejercen depende en buena medida la percepción de nosotros mismos, de los demás y del mundo» (51).

La fragilidad humana, diversamente presentada, no pertenece solamente a los particulares lugares específicos en los que dar razón de la esperanza cristiana, sino que es una experiencia multiforme vivida por las personas a lo largo de su vida, en los diversos ambientes, de manera especial en la familia y en la comunidad cristiana. Y el

sufrimiento, que acompaña las diversas experiencias de fragilidad, que atraviesa y señala estas mismas realidades, plantea preguntas a la fe y serios retos a la educación y a la pastoral eclesial. Dentro de una «pastoral integrada», esta atención a los momentos frágiles de la vida y a las personas que en ellas se ven implicadas, no puede faltar.

La atención educativa y las formas que la concretan son un cometido de la comunidad cristiana y de cada persona que la forma. Todos estamos llamados a trabajar en la viña del Señor. «En el cuerpo único de Cristo, que es la Iglesia, todo bautizado ha recibido de Dios una llamada personal para la edificación y el crecimiento de la comunidad», con sus riquezas personales, sus carismas, en los diversos ámbitos de la vida, dentro de un proyecto educativo compartido que defina objetivos, contenidos y métodos en los que trabajar» (35). Todos estamos llamados a trabajar, en tiempos y de modos diversos, en la viña del Señor. «El reinado de Dios se parece a un propietario que salió de mañana a contratar braceros para su viña. Se apalabró con ellos en un denario al día y los envió a su viña» (Mt 20,1-2). La viña es el mundo entero, que debe ser transformado según el designio de Dios en espera de la llegada definitiva del reino de Dios. Y todos somos llamados por él y enviados a trabajar en ella¹⁷.

La *familia* sigue siendo la primera e indispensable comunidad educadora, *protagonista activa* para transmitir los valores y la fe (la misma imagen de Dios), sujeto de una *ministerialidad* que brota del sacramento del matrimonio, signo del amor de Dios que cuida a cada uno de sus hijos. Pero para esto necesita un apoyo especial de la comunidad y una ayuda mutua. «Grupos de esposos pueden constituir modelos de referencia para las parejas en dificultad, además de abrirse al servicio de los novios y de los padres que piden el bautismo para sus hijos, de las familias que se encuentran en graves dificultades, discapacidades y sufrimientos. Se siente la necesidad de parejas cristianas que afronten los temas sociales y políticos que tienen que ver con la institución familiar, los hijos y los ancianos» (38).

La *parroquia*, cercana a la vida de las personas, es la comunidad educadora más completa en orden a la fe. «Mediante la evangelización y la catequesis, la liturgia y la oración, la vida de comunión en la caridad, ofrece los elementos esenciales del camino del creyente hacia la plenitud de la vida en Cristo» (39). Ahora bien, solo si es acogedora y dialogante conseguirá encontrar lenguajes para hablar de Dios a los que se acercan, aunque sea ocasionalmente, a los que están a la puerta de la iglesia y dudan si entrar, a los creyentes de otras religiones y a los no creyentes. Sin olvidar, evidentemente, a los que de alguna manera quieren recomenzar, que se sienten atraídos y curados más por el testimonio concreto de una iglesia samaritana, acogedora y compasiva que por las palabras. También otras instituciones formativas están llamadas a realizar su específica aportación educativa, y primera entre ellas, la *escuela*. Pero es la *sociedad entera*, en su globalidad y en los diversos medios de vida y relación que forman su marco, la que debe a implicarse en la formación de la identidad de la persona.

De todas estas reflexiones emergen indicaciones concretas de cara a un proyecto pastoral que se tome a pecho, de manera especial, la custodia de «relaciones abiertas a la escucha, al reconocimiento, a la estabilidad y a la gratuidad» (53), en los diversos ámbitos de vida. El cuidado de las relaciones es particularmente importante en las experiencias de fragilidad. La *esperienza de la fragilidad humana* se manifiesta de muchas maneras y en todas las edades y es, en cierto modo, *una escuela de la que aprender*, por cuanto pone al desnudo los límites y las vulnerabilidades de cada uno. «Por estas razones el tema de la fragilidad forma parte a título pleno de la dinámica de la relación educativa, en la formación y en la búsqueda del sentido, en las relaciones de ayuda y de acompañamiento. Aun en la particularidad de tales situaciones, que no se dejan encerrar en esquemas y programas, no pueden faltar en las propuestas formativas la contemplación de la cruz de Jesús, la confrontación con las preguntas suscitadas por el sufrimiento y por el dolor, la experiencia del acompañamiento de las personas en los momentos más difíciles, el testimonio de la cercanía, de tal modo que se construya un verdadero camino de educación para la esperanza» (54).

La parábola del *buen samaritano* debe formar parte de los itinerarios educativos. Es la invitación que hace Juan Pablo II en la *Salvifici Doloris*: «La familia, la escuela, las demás instituciones educativas, aunque solo sea por motivos humanitarios, deben trabajar con perseverancia para despertar y afinar esa sensibilidad hacia el prójimo y su sufrimiento, del que es un símbolo la figura del samaritano evangélico» (29). El ejemplo de su atención debe formar parte, a título pleno, de una educación que ayude no solo a ver, sino también a conmoverse y a no pasar de largo. A fin de educar para la vida buena del Evangelio se necesita una mirada que mantenga estrechamente unidas la totalidad del Evangelio y la totalidad de la vida de las personas. Prescindir de una de sus partes puede impedir a la Palabra de Dios hecha carne expresar su verdad total.

1. Tomo libremente el contenido de la Carta apostólica al final del gran jubileo del año 2000 de Juan Pablo II, *Novo Millennio Ineunte*, del 6 de enero de 2001.

2. La cursiva es mía, también en el párrafo siguiente.

3. FRANCISCO, *Evangelii gaudium*. Exhortación apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual, Roma, 24 de noviembre de 2013.

4. Cf. también E. LOHSE, *Gioia della fede. La gioia nel Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2008 (ed. alem. 2007); (trad. esp.: *La alegría de la fe: la alegría en el Nuevo Testamento*, Sal Terrae, Santander 2008).

5. H. U. VON BALTHASAR, *La domanda di Dio dell'uomo contemporaneo*, Queriniana, Brescia 2013, 170 (ed. alem. 2009); (trad. esp.: *El problema de Dios en el hombre actual*, Ediciones Guadarrama, Madrid 1960).

6. G. L. MÜLLER, en (G. Gutiérrez - G. L. Müller [eds.]), *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della Chiesa*, Messaggero-Emi, Padova -Bologna 2013, 28 (ed. alem. s.f.); (trad. esp.: *Del lado de los pobres: teología de la liberación*, San Pablo, Madrid 2013). Cf. también J. Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona 1972.

7. La cursiva es mía.

8. G. L. MÜLLER, en (G. Gutiérrez - G. L. Müller [eds.]), *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della Chiesa*, op. cit., 20.

9. A. BAGNASCO, *Presentazione*, Cei, *Educare alla vita buona del Vangelo*. Orientaciones pastorales del Episcopado italiano para decenio 2010-2020, 4 de octubre de 2010.
10. CEI, *Educare alla vita buona del Vangelo*. Orientaciones pastorales del episcopado italiano para el decenio 2010-2020, 4 de octubre de 2010, 4. Tomo libremente de este documento las reflexiones que siguen.
11. CEI, «*Rigenerati per una speranza viva*» (1 Pt 1,3): *testimoni del grande sì di Dio all'uomo*. Nota pastoral del episcopado italiano después del IV Congreso eclesial nacional, 29 de junio de 2007, 4.
12. Cf. BENEDICTO XVI, *Carta a la diócesis y a la ciudad de Roma sobre el urgente cometido de la educación*, 21 de enero de 2008.
13. H. KÜNG, *Cio che credo*, Rizzoli, Milano 2010⁵, 33 (trad. esp.: *Lo que yo creo*, Trotta, Madrid 2011).
14. Cf. J. BOWLBY, *Una base sicura. Applicazioni della teoria dell'attaccamento*, Raffaello Cortina, Milano 1989 (or. ingl. 1988); S. Savage – E. Boyd-Macmillan, «Healthy relationships in the church», en Id., *The human face of Church. A social psychology and pastoral theology resource for pioneer and traditional ministry*, Canterbury Press, Norwich 2007, 161-182; L. A. Kirkpatrick, «God as attachment figure», en Id., *Attachment, evolution, and the psychology of religion*, Guilford, New York–London, 2005, 52-74; M. Wipp, *The fragility of life, attachment, trauma and loss*, en Id., *SCM Studyguide to pastoral theology*, SCM, London 2013.
15. CEI, COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA DOCTRINA DE LA FE, EL ANUNCIO Y LA CATEQUESIS, *Lettera ai cercatori di Dio*, Roma 2009, 1.
16. BENEDICTO XVI, *Carta a la diócesis y a la ciudad de Roma sobre el cometido urgente de la educación*, 21 de enero de 2008.
17. Cf. JUAN PABLO II, *Christifideles laici*. Exhortación apostólica post-sinodal sobre vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo, 30 de diciembre de 1998.

CAPÍTULO 2:

Comunicar el evangelio hoy.

Los signos presentes en el tiempo

El hoy de Dios

EN el documento *Comunicar el evangelio en un mundo que cambia*, los obispos italianos, aceptando la invitación de Juan Pablo II a *ir mar adentro* sin miedo y reanudar con confianza la pesca, invitan a la comunidad cristiana a dirigir una *mirada realista al contexto* al que es enviada a anunciar y testimoniar el Evangelio de Jesucristo, para *percibir en la historia humana el hoy de Dios* y sus expectativas sobre nosotros, y *comprometernos* en la continua «conversión pastoral» que la haga adecuada a la misión que ha recibido¹.

La Iglesia tiene la misión de testimoniar la alegría y la esperanza que brotan de la fe en Jesucristo, el Señor, viviendo en plena solidaridad especialmente con los más débiles, durante el viaje de su vida, partiendo de la escucha de la Palabra hecha carne, de Aquel que, según el evangelista Juan, es la narración, la explicación y la revelación del Padre (cf. Jn 1,18), su «exégesis». Gracias a la escucha, a la experiencia y a la contemplación del Verbo, nuestras vidas se transforman, hasta llegar a ser capaces y deseosas de ofrecer, comunicar y compartir el amor recibido.

El *cometido principal de la Iglesia, en un mundo que cambia* y que busca razones para alegrarse y esperar, sigue siendo *la comunicación de la preciosa perla del Evangelio*, del tesoro que Dios ha escondido en el campo de la historia y de nuestras historias. Y la Iglesia puede afrontar este cometido solamente poniéndose, en primer lugar y siempre, *ante Jesucristo*, palabra de Dios hecha carne. La *encarnación del Verbo* es el acontecimiento que hace visible, tangible y comunicable la intención eterna de Dios. Él no habla ya por medio de intermediarios. Muchas veces lo hizo a través de sus profetas. Pero cuando los tiempos maduraron, bajó directamente a nuestro suelo con su Hijo. La Palabra se hizo carne, naciendo de la Virgen María, y en la humanidad que asumió se hizo totalmente solidaria con nosotros, en sintonía con nuestro lenguaje. Toda la historia está orientada a este acontecimiento y por él ha sido marcada para siempre.

La misión del Enviado del Padre, el Mesías largo tiempo esperado, se hace visible y audible especialmente desde el día en que Jesús comienza a anunciar el reino de Dios, y tiene su momento culminante en los días en que, afrontando la pasión y la cruz, desvela plenamente el rostro del Padre con el don total de sí mismo, en amor obediente, y realiza nuestra redención. Son especialmente su muerte y su resurrección las que hacen de la *historia humana el lugar del encuentro posible con la gracia de Dios*, que desde el principio creó al hombre y a la mujer para vivir en comunión con ellos y darles la vida eterna, el Amor que colma las más profundas inquietudes del corazón.

Llamados a ser hijos en el Hijo, nuestra biografía entra en la biografía misma de Dios, nuestra historia entra en la historia de la familia divina, representa una parte de la vida de Dios. «Nosotros partimos de la vida misma de Dios y volvemos a ella siguiendo

a Jesús, quien aunque haya sido víctima de la historia, entró en la vida misma de Dios, como había procedido». Y estamos llamados, en el tiempo de nuestra historia, por el Espíritu a escribir con el Padre –humildes *plumas* en su manos (como le gustaba decir a la Madre Teresa de Calcuta)– la historia de los hombres y de escribirla con todos ellos. La escatología cristiana no es, pues, una forma de «escapismo», una fuga hacia delante para «des-comprometerse» de las realidades que vivimos, sino un *no todavía* que requiere que se le anticipe y se le encarne continuamente en el *ya* de la vida de todos los días: «El tiempo se transforma en *kairós* gracias y por medio de las historias de responsabilidad y de esperanza que experimentamos en el tiempo y que unos a otros nos contamos»².

Jesús pasó *haciendo el bien*, pero fue también un *atento oyente de su tiempo*, capaz de valorar todo el bien diseminado en la cultura de su pueblo. El camino hacia el reino que Cristo ilustra está hecho de *escucha* de la voluntad Padre, de práctica de la *misericordia* y de la *justicia*, de *servicio* humilde y afectuoso a los hermanos, para poder compartir con todo ser humano el banquete escatológico, signo de la *comunidad* que es la vida misma de Dios. Jesús asocia a esta misión a *los Doce* y, a través de ellos, a todos nosotros (cf. Mc 3,13-15).

En la oración del padrenuestro nosotros continuamente profesamos que creemos que si la vida que Dios nos ha dado encuentra un sentido y una plenitud en la relación con Él, y si Jesucristo la manifestó a los hombres a través de las relaciones concretas de amor a los hermanos y las hermanas con los que vivió, también nosotros podemos *pregustar la vida eterna* (y hacerla *pregustar*) solamente a través de *las cotidianas relaciones de amor* que logramos tejer con todos los hijos del único Padre, relaciones que expresan el amor trinitario de Dios y hacen que se vivan la nostalgia de los orígenes y el deseo de su pleno cumplimiento³. Toda forma de amor –el perdón, el don de sí mismo, el compartir, la compasión, la misericordia– constituye el lugar donde llega a nosotros algún rayo de la eternidad, porque *la vida eterna es el amor* (cf. 1 Cor 13,8; 1 Jn 3,14).

Vivimos *entre* el día de la *resurrección de Cristo* y el de *su venida*. Él es el que vendrá al final de los tiempos para llevar a cumplimiento en toda la creación la voluntad del Padre. Por eso el cristiano vive *a la espera*, en constante tensión hacia ese cumplimiento. Cuando esa espera declina, cabe preguntarse en qué medida está viva la fe, es posible la caridad y está fundada la esperanza. Jesús es *el que vino, viene y vendrá*. Vino en la Encarnación, vendrá en la gloria y en el tiempo intermedio no nos deja solos: *continúa viniendo a nosotros en los dones de su Espíritu, en la predicación de la palabra de verdad, en la liturgia y en los sacramentos, en la comunión alrededor de los pastores en la Iglesia, en la experiencia de su misericordia*.

Lo que nosotros somos realmente se expresa en el tiempo de nuestra existencia terrena. En el camino de nuestra historia Dios nos habla y nos indica de mil maneras el camino que lleva a la vida. Y el camino principal es *la caridad* que Jesús puso como

criterio del juicio con que, en su vuelta gloriosa, hará las cuentas a cada uno del uso hecho del don de la vida (cf. Mt 25,31-46). La caridad es *palabra-síntesis del evangelio* que anunciamos, *criterio de justicia* de nuestro creer, alma de un *ministerio de misericordia*, de la *caridad pastoral*⁴.

Comunicar el evangelio es el *cometido fundamental de la Iglesia*. Esto se realiza en la oración litúrgica, donde la palabra del Señor contenida en las Escrituras se hace acontecimiento, resuena en la historia, nos pone en especial «conexión», en comunión con su amor, y suscita la *transformación del corazón de los creyentes*. Pero el Evangelio es el más grande don de que disponen los cristianos. Por eso estamos llamados a *compartirlo con todos* los hombres y mujeres que van en busca de razones para vivir, de una plenitud de vida. La *misión ad gentes* no es delegable a personas especializadas o concretable solo en lugares lejanos; debe ser el constante horizonte del compromiso pastoral y su paradigma por excelencia.

El *Espíritu Santo* obra libremente. Es Dios mismo quien conduce de manera misteriosa los hilos invisibles de la historia. Pero esto no puede dejar de responsabilizarnos, porque él obra normalmente en el mundo a través de nuestra cooperación. La presencia cierta del Espíritu nos recuerda que solo dejándonos «conformar» con Cristo, hasta asumir su mismo sentir y hacer nuestro su modo de actuar (cf. Flp 2,5), podremos predicar a Jesucristo y no a nosotros mismos. *Jesús es el hoy de Dios, su salvación en la historia*. «Cada día puede ser el hoy salvífico, porque la salvación es historia que continúa para la Iglesia y para cada discípulo de Cristo. Este es el sentido cristiano del “carpe diem”: *aprovecha el hoy en que Dios te llama para concederte la salvación*»⁵.

Debemos partir, para una «buena pastoral» y una auténtica reflexión teológico-pastoral, *preguntándonos sobre el hoy de Dios*, sobre las oportunidades y sobre los problemas que se le plantean a la Iglesia, y a su misión, por el tiempo en que vivimos y por los cambios que lo caracterizan, para poner en claro algunas *tareas y prioridades pastorales* válidas para el presente, dejándonos guiar, en el momento de hacer *un discernimiento evangélico*, por *dos consideraciones* complementarias entre sí y de las que el mismo Jesucristo es testigo:

- La *primera consideración* consiste en el esfuerzo de ponernos *a la escucha de la cultura de nuestro mundo* para discernir las semillas del Verbo ya presentes en ella, incluso más allá de los límites de la Iglesia. *Escuchar las expectativas más íntimas de nuestros contemporáneos, tomarse en serio sus deseos y búsquedas es importante para poder ser servidores de su alegría y de su esperanza*, compartir sus historias y hacernos compañeros de su viaje.

- La *segunda consideración* apunta a la diferencia cristiana, *a la trascendencia del Evangelio*, para no responder pasivamente a las expectativas más inmediatas de una época o de una cultura. Como nos recuerda san Pablo, el evangelio que anunciamos no está configurado sobre el hombre, no lo hemos recibido ni aprendido de los hombres,

«sino que me lo reveló Jesucristo» (Gal 1,12). Hay una *novedad irreducible del mensaje cristiano* que, aun señalando un camino de plena humanización, no se limita a proponer un simple humanismo, ni puede reducirse a esto. Jesucristo vino para hacernos partícipes de la vida divina.

Esta doble atención constituye *lo paradójico de la experiencia cristiana*: los cristianos, «que habitan en este mundo, pero no son del mundo» –como nos recuerda la *Carta a Diogneto*– son hombres como todos los demás, plenamente partícipes de la vida en la ciudad y en la sociedad, de los éxitos y los fracasos experimentados por los hombres; pero son también oyentes de la Palabra, llamados a *transmitir la diferencia evangélica en la historia*, a dar un alma al mundo para que toda la humanidad pueda encaminarse hacia aquel reino para el que ha sido creada. Como cristianos estamos llamados a compartir las alegrías y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres y las mujeres que viven en el presente de la historia (*Gaudium et spes*), y es en la caridad donde nuestra fe y nuestra esperanza encuentran las formas de testimonio más auténticas. «La caridad manifiesta siempre, también en las relaciones humanas, el amor de Dios, y es ella la que da valor teológico y salvífico a un compromiso de justicia en el mundo»⁶. La caridad es un «lugar teo-lógico» para hablar de Dios y experimentar *aquí y ahora* su presencia y acción salvífica.

Es importante *discernir en el hoy del mundo el hoy de Dios*, percibir las nuevas oportunidades y encontrar siempre vías nuevas para comunicar su Evangelio, «saliendo mar adentro» con confianza, abandonando la orilla conocida y segura para tomar decisiones pastorales valientes y apropiadas.

La Iglesia que, desde la contemplación del Verbo de la vida, se abre al deseo de compartir y comunicar su alegría, no podrá delegar el compromiso de la *evangelización del mundo* a los especialistas, sino que lo deberá sentir como propio de *toda la comunidad* que, si valora la liturgia (fuente y vértice de la vida cristiana), no se evadirá de la relación vital con el mundo de cada día, en el que están presentes oportunidades para nuestro crecimiento cristiano juntamente con los desafíos que no facilitan la fidelidad a los valores evangélicos, pero que deben ser afrontados. La comunidad cristiana es el seno donde tiene lugar el *discernimiento*. La comunidad cristiana está llamada a ser una *comunidad hermenéutica*, depositaria y mediadora de la herencia del pasado, traducida en palabras y obras, anuncio y testimonio de Jesucristo, parábola plenamente realizada de la humanidad, en el *aquí y ahora* de una historia proyectada hacia su realización futura. Una comunidad que de su tesoro sacará las cosas de siempre pero también sorprendentes novedades, como el escriba del que habla el Evangelio.

Ocasiones importantes de apertura a los nuevos desafíos de la pastoral son *el diálogo*, la confrontación y la colaboración, experiencias todas ellas que ayudan a escuchar y entender mejor el corazón de nuestros contemporáneos, la vida y el mismo Evangelio; permiten también el crecimiento de relaciones humanas, de intercambios fecundos y enriquecedores para todos. Solo compartiendo las alegrías y los dolores, las

angustias y las esperanzas, la búsqueda y las dificultades de quien está a nuestro lado será posible transmitir la esperanza que brota de nuestra fe.

En virtud del bautismo que nos une al Verbo hecho hombre por nosotros y por nuestra salvación, estamos llamados a *hacernos próximos*, de un modo especial a los hombres y las mujeres que viven *situaciones de frontera*, donde la vida manifiesta su constitutiva fragilidad: los enfermos y los que sufren, los pobres, los emigrantes, las muchas personas que a duras penas encuentran razones para vivir y están al borde de la desesperación, las familias en crisis y en dificultades materiales y espirituales. El cristiano, a ejemplo de Jesús buen samaritano, no se pregunta quién es su prójimo, sino que él mismo se hace próximo al otro, entrando en una relación realmente fraterna con él, reconociendo y amando en él el rostro de Cristo, que quiso identificarse con los hermanos más pequeños, más débiles y más frágiles.

Nuestras comunidades, expresión de una *Iglesia samaritana*, están invitadas a un compromiso especial, que aúne *evangelización y testimonio de la caridad*. Toda actividad evangelizadora está por su propia naturaleza dirigida hacia un concreto testimonio de la caridad y *en toda acción de caridad debe evidenciarse su identidad profunda de revelación del amor mismo de Dios*. Y esto también en su interior. «Evangelizadora, la Iglesia comienza por evangelizarse a sí misma»⁷, revelando la buena noticia del amor de Dios también en su interior, a través de relaciones verdaderas y afectivamente significativas, comunicaciones constructivas y auténticos caminos de humanización⁸.

La metáfora de la *red*

Estamos llamados a una *pastoral de proximidad*. También los nuevos modos de comunicar deben estar al servicio de esta *proximidad*, al servicio de la comunicación y de la amistad, superando el riesgo de que el deseo de conexión digital termine aislándonos de nuestro prójimo, de quien está más cerca, y sin olvidar que los que viven en las periferias existenciales y no han accedido a los medios de comunicación sociales, corren el riesgo de sufrir una doble exclusión: «La red puede ser un lugar rico en humanidad, no una red de hilos sino de personas humanas»⁹.

Estamos llamados a echar las redes, pero también a *entrar en red*, a saberla habitar, «la Palabra podrá así navegar *mar adentro* hacia las numerosas encrucijadas que crea la tupida red de autopistas del ciberespacio, y afirmar el derecho de ciudadanía de Dios en cada época, para que él pueda avanzar a través de las nuevas formas de comunicación por las calles de las ciudades y detenerse ante los umbrales de las casas y de los corazones y decir de nuevo: “Estoy a la puerta llamando. Si alguien oye y me abre, entraré y cenaremos juntos” (Ap 3,20)»¹⁰. La capacidad de conocer y utilizar los nuevos lenguajes es importante para permitir a la inagotable riqueza del Evangelio encontrar lenguajes y formas de expresión que sean capaces de llegar a todas las personas, sabiendo hablar a sus mentes y a sus corazones.

No se trata simplemente de saber entender, interpretar y hablar los nuevos lenguajes de los medios de comunicación en clave pastoral, de expresar el mensaje evangélico en los códigos lingüísticos de hoy, sino de pensar de modo más profundo, como siempre ha sucedido en la larga historia de la Iglesia, la relación entre la fe, la vida de la Iglesia y los cambios que el hombre está viviendo. «El mundo de la comunicación interesa a todo el universo cultural, social y espiritual de la persona humana. Si los nuevos lenguajes tienen un impacto sobre el modo de pensar y de vivir, también concierne, de alguna manera, al mundo de la fe, a su comprensión y a su expresión. La teología, según una clásica definición, es comprensión de la fe, y bien sabemos que la comprensión, entendida como conocimiento reflejo y crítico, no es extraña a los cambios culturales en marcha. La cultura digital plantea nuevos desafíos a nuestra capacidad de hablar y de escuchar un lenguaje simbólico que hable de la trascendencia. Jesús mismo supo utilizar en el anuncio del Reino elementos de la cultura y del ambiente de su tiempo: el rebaño, los campos, el banquete, las semillas, etc. Hoy estamos llamados a descubrir, también en la cultura digital, símbolos y metáforas significativas para las personas que puedan servir de ayuda al hablar del Reino de Dios al hombre contemporáneo»¹¹. La cultura digital plantea nuevos desafíos a nuestro modo de hacer teología, de hablar de Dios y de la vida con él.

La red como *red humana viviente* (living human web) puede ser un tema central para la teología pastoral: una nueva imagen, una metáfora fecunda para hablar de la Iglesia y para reflexionar sobre su pastoral, enfocada no solo en el *counselling* individual, sino también y especialmente en el más amplio contexto cultural, social y religioso donde la persona vive las diversas experiencias de vida, sobre la *red relacional* en la que está inmersa y viaja, pero que a veces puede verse también atrampada¹².

La red está cambiando nuestro modo de vivir y de pensar, de relacionarnos con las personas y con el mundo entero. Sigue cambiando y cambiará aún más nuestro modo de hacer experiencia, de vivir las relaciones y de intercambiar informaciones, pero también de pensar y de vivir la fe, de comprender a la Iglesia y la comunión eclesial, y no solo de comunicar el Evangelio¹³. Es necesaria una «*re-forma mentis*». El desafío no es tanto cómo «usar» bien la red, sino cómo «vivir» bien el tiempo de la red. Cómo vivir la vida eclesial y sus diversas expresiones pastorales, convencidos de que, como acertadamente subrayaba Avery Dulles, «los estilos cambiantes de comunicación influirán en el conocimiento de la Iglesia, en su naturaleza, en su mensaje, en su misión»¹⁴. Imágenes y metáforas inundan nuestro lenguaje, plasman nuestro modo de imaginar, nos ayudan a comprendernos a nosotros mismos y la realidad exterior, pueden también nutrir nuestro pensar teológico, nos ayudan a entrar dentro del misterio. La imagen de la *red en la cual viajar, crear relaciones y habitar* puede decirnos algo de nuestro ser Iglesia, de las relaciones que en ella tejemos, de nuestro modo de pensar la fe y de nuestra acción pastoral.

Si la teología es una fe que trata de entender sus contenidos y las dinámicas experimentadas que la expresan y que en ella son vividas, es necesario no solo comenzar a pensar la red teológicamente, sino también la teología en la lógica de la red. «Es conveniente considerar la ciberteología como *la inteligencia de la fe al compás de la red*, es decir la reflexión sobre la posibilidad de pensar la fe a la luz de la lógica de la red»¹⁵. Pero también reflexionar el ser Iglesia a la luz de las necesidades que la red trata de satisfacer y de las relaciones que en la red viven las personas: conexión, reconocimiento, amistad, pertenencia y tantas otras. «Aunque nos asombra la velocidad con que han evolucionado las nuevas tecnologías en cuanto a su fiabilidad y eficiencia, no debería de sorprendernos su popularidad entre los usuarios –escribe Benedicto XVI–, pues esta responde al deseo fundamental de las personas de entrar en relación unas con otras. Este anhelo de comunicación y amistad tiene su raíz en nuestra propia naturaleza humana y no puede comprenderse adecuadamente solo como una respuesta a las innovaciones tecnológicas. A la luz del mensaje bíblico, ha de entenderse como reflejo de nuestra participación en el amor comunicativo y unificador de Dios, que quiere hacer de toda la humanidad una sola familia. Cuando sentimos la necesidad de acercarnos a otras personas, cuando deseamos conocerlas mejor y darnos a conocer, estamos respondiendo a la llamada divina, una llamada que está grabada en nuestra naturaleza de seres creados a imagen y semejanza de Dios, el Dios de la comunicación y de la comunión. El deseo de estar en contacto y el instinto de comunicación, que parecen

darse por descontados en la cultura contemporánea, son en el fondo manifestaciones modernas de la tendencia fundamental y constante del ser humano a ir más allá de sí mismo para entrar en relación con los demás. En realidad, cuando nos abrimos a los demás, realizamos una de nuestras más profundas aspiraciones y nos hacemos más plenamente humanos. En efecto, amar es aquello para lo que hemos sido concebidos por el Creador»¹⁶.

El ciberespacio es un «lugar cálido». Se entra en red, en conexión, para vivir alguna forma de proximidad y de amistad. También es verdad que la amistad, la conexión y el intercambio en la red no se identifican con el «encuentro», que es una experiencia más exigente en el ámbito de la relación. En la red basta desconectarse para cerrar una relación. «El riesgo en el horizonte es la alienación, el refugio en un mundo ficticio e indoloro que lleva a perder el contacto con la riqueza incomparable de la experiencia “irreversible”»¹⁷. Pero la red es una imagen de la Iglesia, es un modelo que nos puede ayudar a entender mejor su realidad, en la medida en que se entiende la Iglesia como un cuerpo vivo donde todas las relaciones en su interior son vitales. Sin embargo, convencidos de que «si las relaciones en red dependen de la presencia y del eficaz funcionamiento de los instrumentos de comunicación, la comunión eclesial es radicalmente un “don” del Espíritu»¹⁸.

La red ofrece un lenguaje nuevo para expresar la perenne verdad del Evangelio, un lugar para vivir experiencias de relación, de pertenencia y de comunión eclesial. Los riesgos del ciberespacio y de las «ciber-relaciones» deben ser valoradas con atención mediante un *atento discernimiento*, pero no deben cerrarnos ante las nuevas oportunidades que se nos ofrecen. A los jóvenes, «nativos digitales», se les confía de manera especial el cometido de evangelizar el «continente digital».

La cultura digital es un signo de los tiempos, un exigente desafío pastoral para toda la comunidad cristiana.

Los signos presentes en el tiempo

La caridad pastoral –escribe Juan Pablo II en la *Pastores dabo vobis*– «empuja al sacerdote a conocer cada vez más las esperanzas, necesidades, problemas, sensibilidad de los destinatarios de su ministerio, los cuales han de ser contemplados en sus situaciones personales concretas, familiares y sociales» (70). Es una invitación que vale para toda la comunidad cristiana y para todos los que, con diversas competencias, expresan su hacer. Es una llamada a la atención que la Iglesia debe poner a las alegrías y las esperanzas, a las tristezas y las angustias de los hombres y las mujeres que viven en el presente de la historia, a los signos de los tiempos y a los signos presentes en los tiempos y en la vida de las personas (*Gaudium et spes*, 1). Es propio de todo el Pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos «auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada» (*Gaudium et spes*, 44), el Concilio Vaticano II ve en la mutua relación entre Palabra y experiencias de las personas no solo una condición necesaria para la acción pastoral, sino también un lugar teológico para un auténtico camino de interpretación e *inteligencia de la fe*.

Un camino siempre fácil. La situación actual, el aquí y ahora en el que la Iglesia está llamada a proponer el perenne mensaje del Evangelio, es compleja, a menudo ambigua y contradictoria. En ella el buen grano y la cizaña están mezclados (cf. Mt 13,24ss), no siempre distinguibles. Es, pues, preciso no solo conocer, sino especialmente interpretar a través de un atento *discernimiento* que, para el creyente, se realiza a la luz y con la fuerza del evangelio vivo y personal que es Jesucristo (criterio por excelencia), y con el don del Espíritu Santo. Mediante el *discernimiento evangélico* podemos percibir en la situación histórica y en las vicisitudes del mundo «no un simple “dato” que registrar con precisión, frente al cual es posible quedarse indiferentes o pasivos, sino un “cometido”, un desafío a la libertad responsable tanto de la persona individual como de toda la comunidad»¹⁹. Dios nos llama en la situación histórica, como creyentes individuales y como comunidad eclesial, no solo a expresar la verdad perenne del Evangelio en las cambiantes circunstancias de la vida, sino a percibir los signos de su presencia, su epifanía, en los *signos de los tiempos*. «El significado histórico-teológico de la categoría “signos de los tiempos” es este: la historia, no solo la del pasado, sino especialmente la presente, con las vicisitudes vividas por los hombres de nuestro tiempo, es “locus theologicus”. Y este lugar teológico tiene, por otra parte, una connotación mesiánica, porque para el creyente contiene, usando las palabras de Mazzolari, “los signos de Quien viene”». La historia, *vivida e interpretada por los hombres*, es «el presente vivido por los individuos y por los grupos en su relación inseparable con el

pasado y como haz de posibilidades futuras». Es, pues, la historia el lugar de la salvación²⁰.

El *discernimiento* de los signos de los tiempos solo puede ser *comunitario*. El concilio Vaticano II nos recuerda el «deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas»²¹. La Iglesia, signo que refleja eficazmente el misterio de la comunión trinitaria, como la luna refleja al sol, está llamada a construir dentro la historia del Reino de Dios que va más allá del tiempo, descodificando, en las vicisitudes, en las expectativas y las esperanzas de los hombres los signos de la presencia del Espíritu, las huellas de la presencia del *Dios-con-nosotros*, que habita nuestras historias, percibiendo sus indicaciones y sus invitaciones a la acción.

Existe una estrecha relación entre Iglesia y mundo, un continuo entrelazarse entre su camino y el de la historia y las historias de cada una de las personas. La Iglesia «avanza juntamente con toda la humanidad y experimenta la suerte terrena del mudo y su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios» (*Gaudium et spes*, 40). En este camino, los signos de los tiempos son oportunidades particulares y momentos de gracia donde las preguntas de los hombres atraviesan la misión de la Iglesia llamándola a ofrecer en el presente (descubriéndolas también en su patrimonio al ser desafiada por la historia) las respuestas que le son propias. Respuestas no predefinidas sino provocadas por las exigencias contextuales que hacen *re-leer* e inculturar el dato de fe en las diversas situaciones²². «La vicisitud de Jesús ilustra con extrema claridad este principio: desde el comienzo, para dar palabra a su anuncio, necesitó la invocación de los enfermos, su expectativa y su fe, como lo demuestra el relieve absolutamente central que los milagros de curación asumen en el cuadro de su ministerio»²³.

Historia de la salvación e historia del mundo continuamente se encuentran y se alejan. Los signos de los tiempos son sus especiales y proféticas *sintonías*. Al pensar en la historia como un gran lenguaje, los *signos de los tiempos* pueden ser vistos como los hechos y acontecimientos por medio de los cuales Dios quiere hablar al hombre, quiere comunicarse con el hombre en el tiempo, desvelar las riquezas de su Palabra, decirle algo importante para el *hoy* de su historia. Son acontecimientos dentro de la historia en los que estamos llamados y somos iluminados por el Espíritu de Cristo a percibir los mensajes de Dios que, en sintonía con el Evangelio y reproponiendo su actualidad, mueven a la realización de su reino en el mundo, siendo invitados a actuar. «Debemos recordar que los “signos de los tiempos” estimulan a la acción, son acciones, acontecimientos que vuelven a unir y remiten a acciones y acontecimientos nuevos»²⁴. Son signos en los que podemos descifrar el hoy de Dios, entender el mundo en el que vivimos y la dirección de nuestra acción.

Existen algunas «palabras-clave» que resuenan hoy y que, mientras expresan las profundas aspiraciones del hombre moderno, pueden tener una «función crítica» y orientadora para la misión evangelizadora de la Iglesia y su multiforme práctica eclesial. «Las palabras-clave son contextuales, es decir, nacen en orden al tiempo actual y tienen por ello, inevitablemente, “su propio tiempo”: vienen y van, nacen y mueren, encuentran su *kairós* y lo pierden. Se trata de un proceso natural, expresión de la historicidad de la Iglesia. Pero su desaparición puede fácilmente transformarse en olvido, y con el olvido de palabras-clave pueden perderse perspectivas importantes de la práctica eclesial»²⁵.

Zulehner analiza algunas palabras-clave: paz, liberación, esperanza, vida y curación. Se trata de palabras que llaman a la Iglesia no solo a un cierto tipo de *práctica* que responda a las instancias que ellas vehiculan, sino especialmente a *ser* el nuevo pueblo de Dios en el que estas aspiraciones pueden encontrar acogida (ser interpretadas, satisfechas y vividas): invitan a los creyentes en Cristo a ser la comunidad en la que el Dios de la paz, de la liberación, de la esperanza, de la vida y de la curación sea de casa y pueda expresar su acción a favor de sus hijos. Dado que el fin de la praxis de Dios nos ha sido revelado especialmente en la muerte-resurrección de Cristo, y dada la relación intrínseca entre praxis cristiana y praxis de Dios dentro de la historia humana, la praxis eclesial puede ser llamada (resumiendo todas las palabras-clave, que se convierten en su signo) praxis de *resurrección*, paso de la muerte a la vida (en sus diversas expresiones) dentro de la historia y más allá de la historia.

Pero los signos de la presencia de Dios, de su comunicarse en este tiempo a nosotros, no deben ser escrutados e interpretados solamente dentro de los grandes movimientos de la historia y en las aspiraciones de la comunidad en su conjunto (encontrando así respuestas a las grandes programaciones pastorales), sino que deben ser buscados e interpretados también (y quizá especialmente) en lo cotidiano de nuestra vida y de las personas que encontramos y las relaciones que tejemos con ellas, y en ellas encontrar respuesta eficaz. Los grandes *signos de los tiempos* se encarnan, encuentran expresión y posible respuesta en los *signos presentes en el tiempo y en la historia de cada uno de nosotros*.

La *teología pastoral* nos invita a leer el designio de Dios en una determinada situación e historia, a discernir las potencialidades de salvación que pueden significar y encontrar en ellas modos de «con-labor-acción» con su gracia. Es una *teología hermenéutica* que, en la dialéctica entre teoría y práctica, mira a la práctica no como a una simple aplicación o verificación entre teoría y práctica de un discurso teórico, sino como matriz ella misma de sentido, provocación de nuevas reflexiones: la práctica como lugar teológico y verificación de nuestra ortodoxia. Y por tanto no es simplemente el campo de aplicación de una doctrina cuya comprensión se ha agotado. «Es muy importante para la identidad cristiana recordar que la práctica cristiana no es simplemente una exigencia de autenticidad, pues nos lleva también a una nueva comprensión del mensaje»²⁶. La praxis cristiana puede ser, por tanto, un «lugar teológico» en el que Dios se comunica también hoy con nosotros y en el que podemos

experimentar nuevos caminos de comunicación con él y nuevos lenguajes para decir su nombre.

Nuestras *teo*-logías

La teología es un *hablar de Dios* que tiene como base el *discurso que él hace sobre sí mismo*, es decir, su misma revelación acontecida en la historia y realizada definitivamente en Cristo. En él «dispuso Dios en su sabiduría revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9)» (*Dei Verbum*, n. 2).

La teología (en su *significado subjetivo*) es el conocimiento que Dios tiene de sí mismo y que revela «humanizándose» en la palabra de los profetas y «encarnándose» en Jesucristo, pero es también (en su *significado objetivo*) la ciencia que tiene como objeto a Dios, el conocimiento que lo alcanza a través de su palabra y el testimonio sobre sí mismo, y con la luz de la razón iluminada por la fe que profundiza en el conocimiento de aquello en lo que cree (*fides quaerens intellectum*, una fe que trata de entender, según la célebre frase de san Anselmo de Canterbury). San Agustín resume todo esto con pocas palabras: «Te he buscado y he deseado ver con la inteligencia lo que he creído»²⁷.

Si en la fe se nos da por gracia la posibilidad, limitada pero real, de *ver con los ojos de Otro*, la teología puede ser considerada como el camino de «una comprensión que, poseída por la fe como puro don de gracia, acepta entrar en la mirada de Aquel que le hace ese don, y por esto acepta por gracia y por anticipación franquear el abismo de muerte que le separa del Otro que es Dios»²⁸. Pero el don de la fe nos pide también que respondamos *dando razón* de lo que «creyendo vemos», no solo a través de nuestro conocer (y nuestras explicaciones), sino también a través de toda nuestra vida, de nuestras relaciones y del testimonio de nuestras acciones.

En el acto de fe, don de la gracia y respuesta a la salvación ofrecida por y en él, está implicada toda la persona en sus diversas dimensiones constitutivas: la dimensión volitiva, la dimensión cognoscitiva y la dimensión afectiva. La teología es la profundización de la dimensión cognoscitiva de la fe tanto en lo que se refiere al dinamismo del conocimiento interno al acto, como por sus contenidos, pero es también un conocimiento que tiene lugar dentro de una experiencia relacional, un confiarse mutuo (por parte de Dios y de la persona humana), afectivo, en el amor.

Siendo un *adentrarse cognoscitivo en el Dios de Jesucristo*, la teología tiene una fundamental connotación cristológica. Todo el saber teológico, sea cual sea la forma o disciplina en que se proponga, debe inspirarse en Cristo, Verbo enviado por el Padre a encarnarse por obra del Espíritu Santo en el seno de la historia, muerto y resucitado. Y esa *connotación cristológica* comporta su *fidelidad a la ley de la encarnación*, su moverse constantemente sobre el doble carril de la trascendencia y de la inmanencia, su hablar del hombre (*connotación antropológica*) y de su vocación partiendo de Jesucristo, que justamente «manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación» (*Gaudium et spes*, 22). Y todo ello debe vivirse y buscarse

en la comunidad creyente y en relación con ella (*connotación eclesial*). La teología, como *saber de la fe*, se mueve alrededor de dos polos que son como los dos centros de una elipsis que debe tener en constante equilibrio para no decaer en su cometido. La primera dimensión del saber de la fe es la escucha del mensaje de la salvación, cuya fuente en sentido propio es el misterio de Cristo, vivido en la tradición eclesial: la fe nace de la escucha (Rom 10,17), y por tanto, en relación con el creer, el saber teológico es en primer lugar *receptivo*. La segunda dimensión es su tratar de entender (la inteligencia de la fe), es decir el momento *especulativo*, el camino de la razón²⁹.

Pero es una escucha y un tratar de entender a la luz de una fe vivida dentro de la historia. La teología se ofrece, pues, como la «búsqueda de comprensión» del encuentro entre el buscar del hombre y el advenimiento del Dios vivo en su revelación histórica. «En este sentido, la teología nace de la historia, pero no se acaba en ella: asumiendo la vicisitud histórica, la interpreta y la orienta en el encuentro con la palabra de Dios, venida a habitar en las palabras de los hombres». Es al mismo tiempo *memoria* de una revelación hecha una vez por todas, *compañía* de una experiencia de fe vivida en la historia y *profecía* de un proyecto creíble. Dejándonos interrogar por las instancias del presente, la teología repropone, en respuesta a ellas, la Palabra del Eterno en las traducciones de hoy: «Poniéndose en el surco vivo de la tradición de la fe, acoge el hoy con sus aperturas y sus resistencias, para verificarlo a la luz de la llegada de Dios y estimularlo con vistas al cumplimiento de la promesa. Está llamada, pues, a *situarse* en lo concreto de la historia (y de las historias individuales) donde la fe se encuentra siendo pensada y vivida, esforzándose en reflexionar sobre la palabra de Dios y en anunciarla según una pluralidad de caminos cognoscitivos y de expresiones, que serán tanto más auténticos cuanto más fieles sean a Dios y al hombre que vive dentro de la historia»³⁰.

La teología, como saber de la experiencia de fe, es posible solo dentro de la historia, en la corriente abierta del tiempo, en el interior de la *comunidad* de la Iglesia, dentro de su *tradición* vital. El referirse de la teología a la práctica está pues enraizado en la praxis de la fe. La teología es la *memoria* refleja de la Iglesia y de la historia de su misión, una memoria crítica de su mismo hacer y de su «*cor-responder*» a la revelación de Dios y a su llamada, que acoge y vive en la fe; ella es, pues, el deber de la fidelidad a la palabra recibida, pero también la tarea de «abrir a la Iglesia itinerarios concretos que la ayuden a ser para el mundo de hoy sacramento universal de salvación»³¹.

Al hacer teología, *la comunidad cristiana está llamada a la atención* porque tiene la misión de encontrar (y *re-encontrar*) palabras y gestos que narren Dios al hombre que vive en el hoy y respondan a las profundidades (a menudo por él mismo conocidas) de su preguntar, especialmente en los momentos más frágiles de la vida.

El concilio Vaticano II ha esbozado la imagen de una Iglesia-comunidad que, rica de la Palabra que ha recibido, que escucha y cotidianamente vive, se hace peregrina en la historia, compañera de viaje de cada persona, para anunciarle la salvación y actuar por la promoción plena de su dignidad; una comunidad en la que, hoy todavía, el Señor «*re-*

afirma» la bondad y la misericordia de Dios hacia su pueblo, con las palabras y las obras de sus seguidores. La Iglesia no puede encerrarse en un área sagrada, sino que debe mezclarse, movida por la fe, en la vida de las personas para revelar, dentro de los senderos de la humanización, de la defensa de la vida y de su promoción, el secreto de su última, altísima vocación. «Cometido de la teología es sostener y verificar el esfuerzo con que la Iglesia trata de decir a Dios, hoy, en un singular crisol de influjos señalados por la modernidad y por los desafíos del ateísmo y de la ciencia, por la mundialización y por los desafíos del encuentro entre culturas diversas y por el diálogo entre religiones diferentes. Lejos de contemplar con temor este momento cultural, la teología debe acercarse a él con confianza; tiene en su patrimonio de fe razones suficientes para aceptar el desafío»³².

Pero si el patrimonio de fe es único, diversos son los caminos que buscan su *comprensión*, diversas nuestras *teologías*, miradas historiadas y prospectivas que se cruzan en la única Palabra y en sus traducciones en la praxis. Y en la praxis de la comunidad eclesial (en la diversa y rica expresión de su acción) la teología tiene también su “lugar”, un punto de partida para la propia reflexión porque «en la práctica cristiana se realiza, siempre nuevo en la historia, el acontecimiento salvífico de Cristo, y en esa realización crece el conocimiento de la fe»³³.

-
1. Tomo libremente algunas reflexiones del documento de los obispos italianos *Communicare il Vangelo in un mondo che cambia*. Orientaciones pastorales del episcopado italiano para el primer decenio del siglo XXI, 29 de enero de 2001, sin citar constantemente las referencias y usando libremente la cursiva.
 2. A.-W. J. HOUTEPEN, *Dio, una domanda aperta. Pensare Dio nell'era della dimenticanza di Dio*, Queriniana, Brescia 2001, 192 y 204 (ed. hol. 1997).
 3. Cf. N. PEMBROKE, *Renewing pastoral practice. Trinitarian perspectives on pastoral care and counseling*, Ashgate, Aldershot (England) – Burlington (USA) 2006.
 4. Cf. JUAN PABLO II, *Pastores dabó vobis*. Exhortación apostólica post- sinodal sobre la formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales, 25 de marzo de 1992.
 5. BENEDICTO XVI, *Angelus* 27 de enero de 2013. La cursiva es mía.
 6. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*. Carta encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad, 29 de junio de 2009, 6.
 7. PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*. Exhortación apostólica, 1975, 15.
 8. Cf. E. BIANCHI, *Nuovi stili di evangelizzazione*, San Paolo, Milano 2012 (trad. esp.: *Nuevos estilos de evangelización*, Sal Terrae, Santander 2013).
 9. FRANCISCO, *Mensaje para el XLVIII Día mundial de las comunicaciones sociales*, «Comunicación al servicio de una auténtica cultura del encuentro», 2014. La cursiva es mía.
 10. BENEDICTO XVI, *Mensaje para el XLIV Día mundial de las comunicaciones sociales*, «El sacerdote y la pastoral en el mundo digital: los nuevos media al servicio de la Palabra», 2010.
 11. BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en la Asamblea plenaria del Pontificio Consejo de las Comunicaciones Sociales*, 28 de febrero de 2011.
 12. Cf. B. J. MILLER-McLEMORE, «The living web and the state of pastoral theology» y «Revisiting the living human document and web», en Id., *Christian theology in practice. Discovering a discipline*, Eerdmans,

Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K. 2012, 25-69.

- [13.](#) Cf. A. SPADARO, *Cyberteologia. Pensare il cristianesimo al tempo della rete*, V&P Vita e Pensiero, Milano 2012 (trad. esp.: *Ciberteología: pensar el cristianismo en tiempos de la red*, Herder, Barcelona 2014), también para las reflexiones que siguen.
- [14.](#) Citado en A. SPADARO, *Cyberteologia, op. cit.*, 26.
- [15.](#) *Ibid.*, 34.
- [16.](#) BENEDICTO XVI, *Mensaje para el XLIII Día mundial de las comunicaciones sociales, «Nuevas tecnologías, nuevas relaciones. Promover una cultura de respeto, de diálogo, de amistad»*, 2009.
- [17.](#) A. SPADARO, *Cyberteologia, op. cit.*, 56.
- [18.](#) *Ibid.*, 63.
- [19.](#) JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis*. Exhortación apostólica post-sinodal sobre la formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales, 25 de marzo de 1992, 10.
- [20.](#) G. RUGGERI, *La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità*, Carocci, Roma 2007, 87 y 108.
- [21.](#) CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*. Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, 4.
- [22.](#) Cf. N. CIOLA, «Trinità, Antropologia e sfide del presente», en *Id.*, *Cristologia e Trinità*, Borla, Roma 2002, 188-210 (trad. esp.: *Cristología y Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2005).
- [23.](#) G. ANGELINI, *La malattia, un tempo per volere. Saggio di filosofia morale*, Vita e Pensiero, Milano 2000, 4.
- [24.](#) P. SCARAFONI, *I segni dei tempi. I segni dell'amore*, Paoline, Milano 2002, 92.
- [25.](#) P. M. ZULEHNER, *Teologia Pastorale. Vol. 1. Pastorale fondamentale. La Chiesa fra compito e attesa*, Queriniana, Brescia 1992, 63 (ed. alem. 1989-1990).
- [26.](#) C. GEFFRÉ, *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Queriniana, Brescia 2002, 36 (ed. fr. 2001).
- [27.](#) Cf. R. LATOURELLE, *Teologia scienza della salvezza*, Cittadella, Assisi 1992⁷, 11-32 (ed. fr. s.f.); (trad. esp.: *Teología, ciencia de la salvación*, Sígueme, Salamanca 1968). La cita de san Agustín está tomada de *La Trinità XV*, 28, 51, Città Nuova, Roma 1998, 543.
- [28.](#) D. BOURGEOIS, *La pastorale della Chiesa*, Jaka Book, Milano 2001, 65 (ed. fr. 1999); (trad. esp.: *La pastoral de la Iglesia*, Col. «Amateca» 11, Edicep, Valencia 2000).
- [29.](#) Cf. G. LORIZIO, «Che cos'è la teologia? Riflessioni introduttive a carattere epistemologico», en (G. LORIZIO – N. GALANTINO [EDS.]), *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1994, 13-38.
- [30.](#) B. FORTE, *Teologia in dialogo. Per chi vuol saperne di più e anche per chi non ne vuol sapere*, Raffaello Cortina, Milano 1999, 31-57. Las citas están en las páginas 31 y 34. Cf. también *Id.*, *La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1987² (trad. esp.: *La teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, Salamanca 1990); *Id.*, *Dove va il Cristianesimo?*, Queriniana, Brescia 2000 (trad. esp.: *Adónde va el cristianismo*, Palabra, Madrid 2001).
- [31.](#) W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, 17 (ed. alem. 1987); (trad. esp.: *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989).
- [32.](#) G. COLZANI, *La teologia e le sue sfide. Apertura e dialogo*, Paoline, Milano 1998, 67
- [33.](#) J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Queriniana, Brescia 1986, 170 (orig. esp.: *Revelacion cristiana, fe y teología*, Sígueme, Salamanca 1985).

CAPÍTULO 3:

La teología pastoral o práctica.

Una verdadera disciplina teológica

Una disciplina teológica

LA historia de la *pastoral* coincide con la historia misma de Dios, que quiso establecer con nosotros, desde el principio de la creación, un diálogo para hacernos participar de su vida divina: un Padre que de muchos modos, a través de la mediación de reyes y profetas, se propuso como pastor del pueblo elegido creando una singular alianza de amor; un Hijo que en la plenitud de los tiempos se encarnó para cuidar de su rebaño; un Espíritu que desde siglos sostiene a la comunidad de los discípulos de Cristo para continuar su obra¹. No obstante, la *teología pastoral*, como reflexión sistemática sobre la dimensión pastoral de la Iglesia, tiene una historia más reciente².

El primero que utilizó el término «teología pastoral» parece haber sido Pedro Canisio (1521-1597). Y el primer libro sobre el tema fue el *Enchiridion theologiae pastoralis*, de Pietro Binsfel, obispo de Tréveris, publicado en 1591 siguiendo la línea del concilio de Trento, cuya reforma pastoral está centrada en la figura ideal del *pastor*. Comúnmente, sin embargo, se suele hacer remontar el nacimiento de esta nueva disciplina a un decreto de la emperatriz María Teresa de Austria del 3 de octubre de 1777. Definida como *enseñanza orgánica de los deberes del ministerio pastoral y de su actuación*, era estudiada no en relación con la teología, sino con el pastor, visto como funcionario eclesiástico y estatal.

Superando poco a poco una delimitación puramente funcional, esta disciplina se desarrolló prestando una mayor atención a una fundamentación bíblico-teológica. Se pueden señalar algunos autores: Johann Michael Sailer (obispo de Ratisbona), quien en sus *Lecciones de teología pastoral* pone como fundamento de la pastoral a la Sagrada Escritura en cuanto historia salvífica; Daniel Ernst Schleiermacher, que en su *Enciclopedia teológica* habla de la teología práctica o pastoral como corona de la teología; Anton Graf, que en un manual de teología práctica (1841), en perspectiva más eclesiológica (por tanto, no referida solo al pastor), la describe como la ciencia y la teoría de la Iglesia que se forma, se mueve, se construye en el futuro, de una Iglesia vista en perspectiva dinámica, en su actuación real dentro de la historia.

Desde la mitad del siglo XIX hasta los años sesenta del XX se desarrolla una literatura teológico-pastoral caracterizada por una acentuada dependencia de la dogmática, en la convicción de que de la *naturaleza* de la Iglesia se puede deducir la forma de su *acción*: la teología pastoral es vista como momento aplicativo de la dogmática.

Las teologías del anuncio de la Palabra (la «teología dialéctica» de Karl Barth en el ámbito protestante, y la «teología kerigmática» en el ámbito católico) subrayan el carácter práctico de toda la teología; pero en esos proyectos «se da la precedencia al camino que va del mensaje bíblico a su actuación en el hoy con respecto al itinerario

inverso, que parte de los interrogantes y los desafíos al presente y vuelve, interpretándolos, a los valores propuestos por la palabra codificada en la Biblia», método considerado hoy propio de la teología pastoral o práctica³.

Franz-Xaver Arnold, en 1942, con la formulación del *principio divino-humano*, trata de anclar los principios pastorales en Jesucristo, único mediador, prototipo de la mediación eclesial entre Dios y el hombre y, por consiguiente, de la pastoral cristiana; Grazioso Ceriani, que publicó en 1961 su obra *Introducción a la teología pastoral*, considera que la teología pastoral consiste en la reflexión sistemática sobre el misterio de la Iglesia en su directa actividad salvífica, sobre su acción en el tiempo y –dado que el hacerse histórico de la Iglesia pasa a través de sus acciones y que la teología pastoral es la reflexión científica sobre estas acciones– sobre las grandes dimensiones de la acción pastoral.

La aportación más cualificada a la teología pastoral, en vísperas del concilio Vaticano II, es sin duda la de Karl Rahner. Para él, la teología pastoral o práctica (teología de la praxis) tiene el fin específico de elaborar principios e imperativos para la *autorrealización de la Iglesia*, vista como mediación de la acción salvífica de Dios en la situación actual. Es un pensamiento que se encuentra en la base del famoso *Manual de teología pastoral como teología práctica*, en el que colaboraron varios autores.

Bajo el impulso del concilio Vaticano II, los teólogos han ido adquiriendo una mayor conciencia de la historia como lugar propio de la revelación salvífica de Dios y de una fe atenta a sus expresiones: la Palabra definitivamente expresada en Jesucristo y los signos de la presencia de su Espíritu en el hoy de nuestra vida. La praxis creyente se ve cada vez más como «lugar teológico» de la manifestación de Dios al hombre y de la posibilidad que este tiene de narrarlo. La teología pastoral ha recibido nuevos impulsos y está llamada a desarrollar un *servicio hermenéutico* a toda la teología.

La teología pastoral ha tenido un desarrollo diferente en los diversos contextos culturales, religiosos y sociales⁴. Hoy se sigue prefiriendo la expresión *teología práctica* a la de *teología pastoral*, para poner así de relieve la misión evangelizadora de toda la Iglesia en el hoy y la forma que su acción está llamada a tomar en los diversos contextos socio-culturales. La teología pastoral y la teología práctica tienen una historia diferente. Últimamente, están interesadas en ver cómo la reflexión teológica puede influir y ser influida por la actividad práctica para elaborar una respuesta apropiada a las preguntas del mundo de hoy. «La diferencia entre ambas está más en el énfasis que en la sustancia»⁵.

El campo de experiencia individual en relación con la práctica de la fe (el conjunto de intenciones, iniciativas y comportamientos que concurren a la hora de plasmar el acontecer histórico del vivir cristiano) y la elaboración teórica relativa a ella corresponden a las temáticas identificadas, respectivamente, por la categoría de *pastoral* y por la figura de *teología pastoral*. La articulación teológica de la materia pastoral remite a una específica disciplina teológica, *teología pastoral* o *teología práctica*, o

alguna más. El modo de llamarla sigue siendo hoy motivo de discusión. En el ámbito católico, la expresión transmitida es *teología pastoral*. La presión por el cambio de denominación se debe a motivos culturales y ecuménicos. La expresión *teología práctica* expresa mejor el modo científico de proceder, de su colocación en la universidad y de la oportuna interposición con el uso protestante de teología práctica. «En el ámbito de la denotación científica de la disciplina –subraya Bruno Seveso– las dos locuciones son intercambiables: se trata, más sencillamente, de tomar nota de recorridos históricamente diferenciados y de usos lingüísticos diferentes en el catolicismo y en el protestantismo». Su preferencia (que también es la mía) es *Teología pastoral*, porque «mantiene en el ámbito católico una plausibilidad propia, precisamente en referencia a su objeto propio, que es “la pastoral”»⁶.

El objeto de estudio

Juan Pablo II, en la *Pastores dabo vobis*, usa estas expresiones como equivalentes y subraya la exigencia de esta disciplina dentro del itinerario formativo: «Por tanto, es necesario el estudio de una verdadera y propia disciplina teológica: *la teología pastoral o práctica*, que es una reflexión científica sobre la Iglesia en su vida diaria, con la fuerza del Espíritu, a través de la historia; una reflexión sobre la Iglesia como “sacramento universal de salvación” (LG 48), como signo e instrumento vivo de la salvación de Jesucristo en la Palabra, en los sacramentos y en el servicio de la caridad. La pastoral no es solamente un arte ni un conjunto de exhortaciones, experiencias y métodos; posee una categoría teológica plena, porque recibe de la fe los principios y criterios de la acción pastoral de la Iglesia en la historia, de una Iglesia que “engendra” cada día a la Iglesia misma, según la feliz expresión de san Beda el Venerable: “*Nam et Ecclesia quotidie gignit Ecclesiam*”. Entre estos principios y criterios se encuentra aquel especialmente importante del *discernimiento evangélico sobre la situación sociocultural y eclesial en cuyo ámbito se desarrolla la acción pastoral*»⁷.

No basta, pues, según los teólogos pastorales, el reconocimiento de la cualidad pastoral de la teología en su conjunto, o de una atención pastoral en el estudio de cada una de las disciplinas teológicas⁸. Es necesario el estudio de una disciplina específica, la teología pastoral, como estudio metódico y científico de la Iglesia, de su presencia y de su acción en el mundo, *un estudio de la Iglesia-en-situación-histórica* que, como escribe René Latourelle, *pertenece a la comprensión de la Iglesia*: «Así, mientras la teología dogmática trata de la Iglesia en su ser esencial, es decir, como misterio e institución, humana y divina a la vez, visible e invisible, *la teología pastoral es una reflexión metódica sobre su ser mutable*, es decir, sobre el misterio de la edificación del Cuerpo de Cristo que es la Iglesia en su actividad presente y concreta, y sobre las condiciones de esa actividad, sobre el modo en que la situación contemporánea reacciona a la realización actual de la misión salvífica de la Iglesia»⁹. En cada nueva situación histórica hay una indicación de Dios, una invitación a nuevas tareas, a nuevas formas de presencia y de acción.

El núcleo crucial en la discusión sobre «teología y pastoral» y, por consiguiente, si se quiere hablar de cualidad pastoral de la teología o de teología pastoral propiamente, es la relación entre teoría y práctica. Y la cuestión, de cuya *comprensión-solución* depende la calificación de la teología pastoral como disciplina dotada de consistencia e identidad propias, puede ser formulada, según Sergio Lanza, con la siguiente pregunta: «¿Se trata de explicitar la teoría subyacente a la práctica, de modo que se la pueda confrontar con la teoría auténticamente válida y volver a la práctica con un proyecto aplicativo correcto (aunque sea adaptado de algún modo a las diversas situaciones), o tal vez la práctica tiene algo propio, original y exclusivo que decir a la teoría (aportación de iluminación y

de crítica) e incide activamente en la formulación del proyecto en sus opciones cualificadoras y no solo como soporte técnico de realización presente en fase terminal estratégica?»¹⁰. La relación teoría-práctica, subyacente a la de «ortodoxia-ortopraxis», es un problema reciente y fecundo de la reflexión teológica. Y la teología ha tomado ya conciencia de que «la praxis constituye una dimensión intrínseca de la misma fe, con la consecuencia de que tal dimensión debe entrar en la reflexión de la fe sobre sí misma que se llama “teología”»¹¹. La teología pastoral la convierte en su objeto específico.

La *teología pastoral o práctica* es una *teología historizada*, es decir, anclada en acontecimientos individuales y colectivos, fruto de opciones humanas deudoras de una herencia del pasado, sensibles a una problemática emergente en el presente y atraídas por las posibilidades ofrecidas por el futuro, implicada en el devenir y el cambio histórico de la sociedad donde la Iglesia vive. Esta cambia también, debido a las *distintas comprensiones de Iglesia* y los diversos modelos que de ella se proponen¹².

Varias son las perspectivas con que ha sido (y todavía sigue siendo) estudiada:

- en una *perspectiva clerocéntrica*, su ámbito de estudio es *el hacer propio de los pastores*, expresión del triple ministerio pastoral (rey, sacerdote, profeta) dentro de la relación Iglesia-mundo;
- en una *perspectiva eclesiocéntrica*, es toda la comunidad la considerada como objeto activo y corresponsable de la multiforme acción eclesial (*martyría, leitourgía, diakonía, koinōnía*) en sus relaciones con la sociedad;
- en una *perspectiva antropocéntrica, soteriológica o «reino-céntrica»*, el centro de interés es el *reino de Dios* operante más allá de los confines verificables del cristianismo, por lo que la teología pastoral está llamada a estudiar la vasta relación *religión-iglesia-sociedad-cultura*.

La problemática teológico-pastoral está continuamente solicitada por la historicidad de la acción cristiana y de la *realización* de la Iglesia. *Objeto material* de la teología pastoral es *la acción de la Iglesia* en su variedad y organicidad. Su *objeto formal* es *el aquí y ahora de esta acción*, su historicidad dentro de precisas coordenadas espacio-temporales y socio-culturales, en la situación en que la comunidad eclesial está llamada a encarnarse. Es la *situación histórica vivida* «aquí y ahora» por la comunidad creyente (pero también por el creyente individual) la que se convierte en *lugar teológico* y provoca la palabra del Evangelio, porque manifiesta su fuerza salvífica y su perenne novedad en una situación dada.

En una perspectiva en que «*la praxis no es ya considerada como realización sucesiva de datos preestablecidos por la teoría, sino como lugar originario de elaboración de la teoría misma*»¹³, la pastoral, como acción de la Iglesia en la historia, no puede ser vista simplemente como un arte ni un conjunto de exhortaciones, de experiencias, de métodos, o dejada a la genialidad personal. Es lugar de conocimiento teológico (experiencia de fe vivida y realizada, camino de profundización cognoscitiva,

experiencia de descubrimiento y momento de verificación). Y es justamente la reflexión teológico-pastoral la que ayuda a desvelar, en las diversas prácticas pastorales, significados que van más allá de la situación inmediata, riquezas *ya* presentes, pero *todavía no* plenamente comprendidas, de la Palabra, transparencias siempre nuevas del rostro del Padre, sorprendentes expresiones de su Amor¹⁴.

La situación que toma en consideración la teología pastoral no es simplemente el lugar donde la fe es transmitida, sino que, como contexto de la experiencia de fe, es ella misma reveladora desde el punto de vista *teológico*, porque toda la historia ha sido liberada y redimida en la cruz de Cristo y todavía hoy está bajo la voluntad liberadora y redentora de Dios. «Creer hoy significa, por tanto, *convertir* la tradición cristiana de fe y de experiencia vital y comprensiblemente *presente* en otras situaciones históricamente cambiadas y con otras categorías experimentales y conceptuales. Esto exige una relación recíproco-crítica y continuativa entre la pasada tradición cristiana y nuestro modo de comprender la fe en una nueva situación socio-histórica y existencial y en nuestra actual praxis. Y esto de tal modo que la exposición que hoy hacemos del Evangelio no prejuzgue de ningún modo la identidad de una tradición evangélica que tratamos de desvelar liberadoramente en su sentido y en su verdad. En otras palabras: preservando su dinamismo y su ortodoxia»¹⁵.

La teología pastoral o práctica no es simplemente una teología aplicada a la pastoral, porque «la realidad de la vida pastoral no es simplemente un terreno de aplicación de los *theologumena* dogmáticos y éticos»¹⁶. Las experiencias que, con diverso título, entran en el campo de la práctica pastoral –donde la salvación es anunciada, acogida, celebrada, realizada y donada– resultan accesibles solamente mediante un auténtico conocimiento teológico, pero a su vez *preceden y fundan* toda reflexión teológica, también la puramente teórica y especulativa.

El itinerario metodológico

Al buscar un itinerario metodológico que tomara en consideración la praxis en su paso de la situación dada a la deseada, de la pastoral actual a la posible, se ha ido abandonando tanto el método deductivo como el inductivo para perfilar un *método teológico específico* en el cual muchos expertos de teología pastoral hoy se encuentran de acuerdo, aunque con algunas diferenciaciones: *convergen* en el análisis valorativo de la praxis vigente y de la situación en la que está inserta, en los objetivos que se quieren conseguir para renovarla, en la exigencia de proyectar y programar el paso de la praxis revelada a la prospectada, y todo esto a la luz de la fe y sobre la base de una adecuada criteriología teológica; *difieren* en cambio al describir las distintas fases y los diversos momentos de todo el itinerario metodológico¹⁷.

De modo breve, las diferencias entre los métodos considerados inadecuados y los métodos que la teología pastoral adopta como propios, pueden ser descritas así:

- En el *método deductivo o aplicativo* se elabora una *doctrina*, se aclaran *principios* y se definen *normas* que deben aplicarse en la acción. Es decir, se va de la *teoría* a la *praxis*, con el riesgo de perder la aportación que la praxis misma puede ofrecer a la reflexión teórica.

- En el *método inductivo* nos servimos de los resultados de los estudios psicológicos, sociológicos, antropológicos, etc., para *aplicarlos* a la praxis eclesial y pastoral, con el riesgo de una adaptación «ideológica» y no mediata teológicamente a la situación pastoral y de perder lo «específicamente teológico» de esta disciplina.

- En el *método deductivo-inductivo* se intenta conjugar principios de fe y datos empíricos, con el riesgo de una simple yuxtaposición de principios de fe y de datos empíricos.

- En el *método ver-juzgar-actuar*, adoptado por diversos documentos del magisterio (cf. *Gaudium et spes*), se parte de la praxis de analizar (ver) y valorar sobre la base de un cuadro doctrinal de referencia (juzgar) para reorientar la praxis (actuar). Es un método sobre el que algunos pastoralistas «discuten», porque se corre el riesgo de separar netamente el ver (confiado a las ciencias humanas, habitualmente a la psicología y a la sociología) del juzgar (que se pide a la teología dogmática): «La verdad es que no se da, ni se puede dar, un “ver” que se ponga en el plano meramente descriptivo y no implique una precisa perspectiva de lectura (precomprensión/interés) y una, al menos inicial (aunque quizá inconsciente), activación de criterios interpretativos». Como habitualmente se suele hacer, las fases de proyecto, las estratégicas y de actuación, limitadas a la sola indicación «actuar», no se realizan¹⁸. Es un método adoptado en las conferencias generales del episcopado latinoamericano de Medellín y de Puebla, dejando un poco aparte a Santo Domingo, porque es visto como algo demasiado «sociológico»,

pero retomado en Aparecida. Los que defienden este método responden a algunas críticas afirmando que «el “ver” es ya una lectura creyente», hecha por una comunidad creyente que trata de leer en los acontecimientos históricos los *signos de los tiempos*¹⁹. «Como discípulos de Cristo –nos recuerda el Documento de Aparecida– nos sentimos interpelados a discernir los “signos de los tiempos”, a la luz del Espíritu Santo, para ponernos al servicio del Reino, anunciado por Jesús, que vino para que todos tengan vida y “la tengan en plenitud” (Jn10,10)» (33).

- En el método teológico empírico-crítico que, aun con variaciones, la teología pastoral adopta, se desarrolla «un discurso *crítico y problemático* sobre la situación dada y se pone como tema de manera crítica esa situación de malestar y de crítica, espontánea o refleja»²⁰. Este método interroga a la teología a partir de los problemas existenciales y prácticos (empírico) que, a su vez, son comprendidos a partir de precisos y explícitos criterios (crítico), y en particular criterios teológicos, y por una actitud previa cualificadora llamada «mirada de fe». El *método teológico empírico-crítico* comprende, según Midali, tres fases: 1) el análisis valorativo de la situación dada (o *fase kairológica*); 2) la proyección de la praxis deseada (o *fase proyectante*); 3) la programación del paso de la praxis vigente a la nueva praxis (o *fase estratégica*). Pero estas tres fases no están separadas entre sí, sino que deben verse estrechamente correlacionadas con la referencia maestra de la *proyectualidad*²¹ (*progettualità*) *pastoral*. «La *fase kairológica*, en efecto, tiende a hacer que emerja la proyectualidad germinal en ella presente o los imperativos pastorales puestos de relieve por el análisis teológico-empírico de la realidad social, cultural, religiosa y eclesial. Y las fases proyectivas y estratégica se proponen definir de manera articulada esa proyectualidad, por cuanto tratan de señalar los caminos que se abren ante la Iglesia a partir de su hoy y mirando a las metas alcanzables respectivamente a largo plazo (*fase proyectiva*) y a corto y medio plazo (*fase estratégica*), adoptando recursos y métodos adecuados y siguiendo determinados recorridos o itinerarios»²². En cada una de estas fases se pueden distinguir varios momentos o pasos. Lo que caracteriza a este itinerario metodológico empírico-crítico, en el ámbito teológico pastoral-práctico, es su *referencia a la fe*, es decir, a *criterios teológicos* deducidos del Evangelio, de la viva tradición cristiana, del magisterio, de la lectura eclesial de la actual praxis religiosa, con especial atención a los signos de los tiempos y con la ayuda de los «teólogos». Y es que no se puede olvidar que «entre las vocaciones suscitadas de ese modo por el Espíritu en la Iglesia se distingue la del teólogo, que tiene la función especial de lograr, en comunión con el Magisterio, una comprensión cada vez más profunda de la Palabra de Dios contenida en la Escritura inspirada y transmitida por la tradición viva de la Iglesia»²³.

- El *método del discernimiento teológico-pastoral*, como caso típico del discernimiento evangélico (cf. *Pastores dabo vobis*, 10): es el método propuesto por Sergio Lanza²⁴. La *reflexión teológico-pastoral* puede ser descrita como un *camino kairológico, práctico, criteriologicamente fundado*. La *dimensión kairológica* expresa la

relación específicamente teológica con la situación; indica que para considerar correctamente la pastoral es necesario ponerse constantemente en todo el itinerario metodológico en relación con la situación, pero expresa también que esta aproximación a la realidad está siempre connotada por la fe. La *dimensión operativa* (práctica) subraya la referencia constante a la acción eclesial, es decir, al hacer, a la pastoral, a la que toda la reflexión teológico-pastoral está orientada, y guía desde el principio la indagación analítica y los momentos sucesivos. La *dimensión criteriológica* indica lo específicamente teológico de los criterios que presiden la indagación en los diversos momentos o fases del proceso metodológico (análisis, valoración, decisión, proyección, actuación y verificación). Las tres dimensiones (o atenciones) se refieren constantemente, se co-pertenecen y se concentran en la elaboración criteriológica que constituye el centro focal de la elaboración teológico-pastoral. La dimensión criteriológica muestra, sobre la base del principio de encarnación, que el pensamiento teológico-pastoral se construye poniendo siempre en correlación (¡asimétrica!) el ámbito de la fe y el de la situación: el sujeto de la reflexión teológico-pastoral es la comunidad creyente que lee a la luz de la fe la situación, dejándose interrogar y confrontar en lo que cree, para *buscar una respuesta no solo pastoral sino también teológica renovada*, y por consiguiente una nueva o renovada respuesta teológico-pastoral. El itinerario metodológico de la disciplina prevé tres fases secuenciales: análisis y valoración, decisión y proyecto; actuación y verificación. Las tres «atenciones» (*kairológica*, criteriológica y operativa) están presentes en todo momento del itinerario metodológico, aunque sea de un modo diferente, con balances diversos. Lo que cualifica este método es el *discernimiento* no solo *personal*, sino sobre todo *comunitario*. «El discernimiento originario y fundamental –sintetiza Sergio Lanza– expresa la dinámica propia del acto de fe: es una lectura cristológica de la realidad, bajo el influjo del Espíritu, para que, “estrechamente unidos en el amor”, podamos adquirir “en toda su riqueza la plena comprensión” y llegar a “penetrar en el perfecto conocimiento del misterio de Dios, es decir Cristo, en quien están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia” (Col 2,2-3)»²⁵. Un buen discernimiento actúa sobre el hilo de la memoria histórica (la tradición), tiene un aspecto antropológico-cultural atento al aquí y ahora, y una precisa referencia eclesial en perspectiva operativa: proyecto, actuación y verificación. Un buen proyecto pastoral se caracteriza por una serie de elementos que se refieren a los *objetivos* en relación con la situación específica, las *etapas* y los tiempos de realización, los *actores* interesados y las competencias que se deben activar, los *medios* en relación con las reales posibilidades de la comunidad.

Para Zulehner, en el análisis de la praxis de la Iglesia (tema de la teología pastoral), la reflexión sobre los fines de la actividad eclesial y de los criterios con los que se pueden verificar los fines (*criteriología*) precede a la interrogación de las situaciones en que la Iglesia desarrolla su actividad, para percibir en ellas las posibilidades de acción que Dios revela a su Iglesia y la invitación a actuar que la dirige (*kairológica*). El cambio

de la praxis (desarrollo, optimización y mejora) se pone como tema desde la *praxología*²⁶.

La *teología pastoral o práctica* puede ser descrita, sintéticamente, como la disciplina teológica específica que ofrece su conocimiento crítico a la acción de la Iglesia hoy, en sus varias formas expresivas (*martyría, leitourgía, diakonía y koinōnía*) a través de un itinerario metodológico de *correlación crítica* entre la realidad práctica eclesial y sus referentes teológicos, que no debe ser concebida dentro de un sistema de preguntas y respuestas, sino como una *conversación* constante entre las solicitudes presentes en el hoy, la praxis del pueblo cristiano y el evangelio transmitido y vivido.

El itinerario metodológico, según varios autores, se desarrolla en diversos pasos o tiempos, que no son fases de reflexión rígidas e inmutables sino más bien momentos de un *ciclo hermenéutico* en constante interacción, en una reflexión que debería estar siempre en movimiento.

Podemos sintetizarlo así²⁷:

- *percepción* de las experiencias pastorales y de las cuestiones que estas plantean (suscitadas por una crisis o por una problematización de las mismas);
- *análisis* profundo (e interpretación valorativa) de los contextos en los que estas experiencias se viven y estas prácticas se hacen;
- *correlación crítica (conversación)* de los datos del análisis con los datos de la revelación, de la tradición, de la historia y con la experiencia de fe vivida por la comunidad eclesial;
- *proyecto* de una acción pastoral renovada para que la Iglesia sea verdaderamente más evangélica y más profética (y la *decisión* sobre las estrategias más aptas);
- *realización* del proyecto pensado y decidido;
- *verificación* de la práctica para valorar la pertinencia y adecuación de todo el proceso.

Se puede sintetizar este itinerario metodológico en tres breves preguntas²⁸: ¿Qué está sucediendo aquí y ahora? ¿Cuál es la voluntad de Dios sobre esta situación? ¿Cómo debo proceder de manera eficaz para responder a la pregunta que me llega hoy de las personas desde la perspectiva de la fe y, por consiguiente, «con la mirada de Dios»? «La fe –nos recuerda la *Lumen fidei*, la primera Carta encíclica del Papa Francisco, escrita conjuntamente con Benedicto XVI– no solo mira a Jesús, sino que mira desde el punto de vista de Jesús, con sus ojos. Es una participación en su modo de ver» (18).

En perspectiva operativa

Es la *dimensión operativa* (la referencia a la riqueza de la acción) la que *caracteriza a la teología pastoral*: una reflexión teológico-pastoral solo es tal si permite ir «de la pastoral a la pastoral», «de la acción a la acción», si conduce a una decisión operativa –que tiene sus presupuestos, sus características peculiares– y si pasa *de lo posible a lo realizable* a través de un riguroso itinerario metodológico: «Mi opinión –escribe Browning– es que la teoría nace de la práctica y conduce a la práctica. La teoría (*theōría*) es una abstracción de la práctica y la refleja (*prâxis*). La praxis es la base o la primera realidad. El test de una buena teoría es ampliamente la adecuación con la que guía la práctica. Nuestro saber teórico sale al exterior siempre desde una primera práctica, desde una primera participación y prerreflexiva implicación con las actividades prácticas de una comunidad viviente»²⁹.

Browning propone para la teología práctica un método que, en términos generales, trata de poner en correlación críticamente esas preguntas y respuestas que se derivan de las diversas interpretaciones que son patrimonio de la fe con las preguntas y respuestas implícitas en las diversas interpretaciones de la experiencia humana de cada día. Según este autor, toda la teología es práctica, no en el sentido de que aplique conocimientos teóricos a la práctica, sino en el sentido de que interpreta la teoría que está dentro de la práctica, para hacerla más consistente y eficaz. También las prácticas religiosas están «llenas de teoría». Podemos no notarlo, darlo por descontado y no reflexionar en ello; pero cuando una comunidad religiosa entra en crisis en su práctica, comienza a reflexionar (planteándose cuestiones) sobre qué significa lo que está haciendo. Siente la necesidad de analizar su hacer, de describirlo y de reexaminar los textos sagrados y los acontecimientos que se encuentran como fundamento de las normas y de los ideales que guían su práctica. Lleva sus preguntas dentro de los textos normativos (se tiene una consiguiente *conversación entre las preguntas y los textos*) y relee las fuentes normativas heredadas a la luz de las preguntas suscitadas por la crisis, descubriendo sus riquezas todavía no percibidas³⁰.

La *teología práctica fundamental*, como él la llama, se mueve de acuerdo con cuatro movimientos: la *teología descriptiva*, que descubre los significados presentes en las diversas prácticas; la *teología histórica*, que analiza la historia efectiva de las peticiones normativas que aparecen dentro de las prácticas de la comunidad; la *teología sistemática*, que articula (tematizándolo) el nuevo horizonte de significados que emergen de los dos primeros movimientos y establece la validez de un nuevo horizonte; estos tres momentos culminan en la *teología práctica estratégica*, es decir, en la formulación de las estrategias de acción. La teología práctica responde a algunas preguntas: ¿Cómo podemos entender realmente la situación concreta en la que debemos actuar? ¿Cuál debe ser nuestra acción (praxis) en esta situación? ¿Cómo podemos defender críticamente las

opciones prácticas y los principios a los que se dirige nuestra atención en esta situación? ¿Qué medios y estrategias usar en esta situación? La práctica estratégica que Browning llama «teología práctica», en el sentido pleno del término, no es la aplicación de convicciones teológicas a las situaciones concretas y a las preguntas que de ella nacen. La *preocupación* es operativa durante todo el proceso teológico, en su parte descriptiva, histórica y sistemática, y la teología práctica estratégica es la implementación intencional de lo que la reflexión teológico-práctica ha elaborado durante todo el proceso³¹.

Las sugerencias para la praxis eclesial no nacen de la repetición pasiva o reproposición «actualizada» de modelos precedentes, sino de una atenta y esforzada operación hermenéutica. La experiencia de la fe en su vivirse historizado plantea problemas a partir de los cuales se recomprenden las fuentes de la fe y la conciencia actual de la comunidad eclesial: esta *recomprensión* ofrece los criterios pastorales desde cuya perspectiva las comunidades re proyectan nuevas praxis eclesiales que respondan mejor a las preguntas que nacen de la situación.

En su deber de ser fiel a Dios y fiel al hombre, la comunidad cristiana encuentra *en la encarnación el criterio normativo de todo proyecto pastoral*. En Jesús, el Dios invisible e inefable se hizo «rostro» y «palabra». En Él, en sus gestos y en sus palabras, podemos leer el proyecto de Dios sobre nosotros y, con la gracia de su Espíritu, «encarnarlo» en la fragilidad de nuestro hacer humano. «El acontecimiento de Jesucristo sustituye el conflicto entre trascendencia e inmanencia por la categoría teológica de “mediación sacramental”. Es verdad que el mundo de Dios y el del hombre parecen lejanos e in comunicables. Dios es el totalmente otro, el indecible. El hombre está lejos de Dios porque es criatura y porque ha decidido un uso suicida de su libertad y responsabilidad en el pecado. Dios y el hombre son los “lejanos” por definición y por elección. Pero esta no es la última palabra. La palabra decisiva es Jesús de Nazaret. En él, Dios se hizo próximo al hombre: se hizo “rostro” y “palabra”. Y el hombre ha sido reconstruido en una novedad tan inesperada que se ha convertido en el rostro y la palabra de Dios»³². La encarnación habla el lenguaje del compartir, expresa continuidad (rota por el pecado, pero redimida en la cruz) entre la experiencia humana y el misterio de Dios, aunque sea bajo el velo de la sacramentalidad.

La sacramentalidad caracteriza a la pastoral. En la definición de Teología pastoral o práctica, la *Pastores dabo vobis* subraya cómo la teología pastoral, según nos recuerda Bourgeois, se refiere a la Iglesia como *sacramento de salvación*, portadora, en cuanto sacramento, de una dimensión de significado. Resulta importante, por consiguiente, profundizar en lo que la dimensión de sacramentalidad, que le es propia y la constituye en su mismo ser, significa e implica realmente para la Iglesia. La práctica pastoral presenta dos caras inseparables: la cara de la realidad –la acción que se realiza siempre en una situación dada y que apela siempre a las personas, humanas y divinas– y es siempre una *realidad interpersonal*; la cara del lenguaje, que se deriva directamente de la existencia de esta realidad interpersonal, a través de la cual *la realidad de esta relación interpersonal se hace capaz de significar la salvación de Dios* comunicada y

recibida. En la teología pastoral, la sacramentalidad –o toda clase de lenguaje y de signos (palabra de Dios, tradiciones, testimonios, sacramentos, instituciones eclesiales, manifestaciones concretas de la vida cotidiana de los cristianos)– constituye la cara que revela o significa la realidad misteriosa de una salvación comunicada gratuitamente por Dios a su Iglesia en una historia y en una situación determinadas³³.

La teología es una *fe que trata de entender*, pero busca también la palabra, el discurso, la narración para una *comunicabilidad* y comunicación. Hoy de manera especial, la teología está llamada a comprender mejor para mejor narrar y dialogar, para atestiguar su relieve en un mundo a veces lejano, con frecuencia extraño a su lenguaje, y la función principal de la teología práctica es «elaborar un discurso» que sea significativo para nuestros contemporáneos y les permita vivir la fe como una experiencia que satisfaga las profundas inquietudes de su corazón. La acción pastoral tiene una función reveladora y los varios géneros de prácticas pastorales la expresan de manera diversa. La teología práctica debe explicitar esta función reveladora de los acontecimientos y de la acción humana, no solo eligiendo los procesos de discernimiento en el interior de una dimensión creyente, sino también elaborando y proponiendo modalidades de presencia y de acción que habiten cada vez mejor este mundo y construyan, según los proyectos de Dios, el futuro de la historia. Pero solo conociendo bien las diversas prácticas pastorales podremos comenzar a comprender qué tipo de revelación pueden ser posibles. El rostro del Padre, revelado completamente solo en su Cristo, encuentra en las diversas prácticas pastorales imágenes «parciales» pero reveladoras de su riqueza.

Si la *teología* es una «fe que trata de entender» (*fides quaerens intellectum*), en su especificidad «pastoral» puede ser definida como una «fe que busca la palabra para hacerse entender» (*fides quaerens verbum*), un lenguaje que traduzca mejor la Palabra y que realmente alcance al oyente, la comunicación que crea en él un verdadero cambio³⁴.

La teología pastoral es una reflexión sobre el lenguaje que la comunidad tiene a su disposición para que la riqueza «in-efable» de la Palabra pueda entrar en «sintonía» con las personas en los diversos momentos experimentados que viven en contextos sociales y religiosos diversos. Dios puede hablar directamente al corazón de las personas, pero desde el principio quiso confiar en nuestra «co-laboración».

1. Cf. D. BOURGEOIS, *La pastorale della Chiesa*, Jaka Book, Milano 2001, 81-108 (ed. fr. 1999); (trad. esp.: *La pastoral de la Iglesia*, Col. «Amateca» 11, Edicep, Valencia 2000).

2. Cf. M. MIDALI, «Teologia pastorale e Teologia pratica», en (G. Barbaglio – G. Bof – S. Dianich [dirs.]), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2002, 1.726-1.754 (trad. esp.: *Nuevo diccionario de Teología*, Cristiandad, Madrid 1982); M. Midali, *Teologia pratica. I. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, op. cit.; V. Grolla, *L'agire della Chiesa. Teologia pastorale*, Messaggero, Padova 1999², 33ss (adaptación esp.: *Teología de la acción pastoral*, Instituto Internacional de Teología a Distancia, Madrid 1998).

3. M. MIDALI, «Teologia pastorale», en (G. Barbaglio – G. Bof – S. Dianich [dirs.]), *Teologia, op. cit.*, 1.735.
4. Cf. M. MIDALI, *Teologia pratica. 2. Attuali modelli e percorsi contestuali di evangelizzazione*, Las, Roma 2000³.
5. S. PATTISON – J. WOODWARD, «An introduction to pastoral and practical theology», en (J. Woodward – S. Pattison [eds.]), *The Blackwell reader in pastoral and practical theology*, Blackwell, Malden (USA) 2000, 2. Cf. esta aportación para una breve reflexión en las diferencias y convergencias entre teología pastoral y teología práctica.
6. Cf. B. SEVESO, *La pratica delle fede. Teologia pastorale nel tempo della Chiesa*, Glossa, Milano 2010, 18-20. Las citas se encuentran en la p. 20.
7. JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis*. Exhortación apostólica postsinodal sobre la formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales, 25 de marzo de 1992, 57. La última cursiva es mía.
8. Sobre este tema cf. M. MIDALI – R. TONELLI (DIRS.), *Qualità pastorale delle discipline teologiche e del loro insegnamento*, Las, Roma 1993.
9. R. LATOURELLE, *Teologia scienza della salvezza*, Cittadella, Assisi 19927, 141-142 (ed. fr. s.f.); (trad. esp.: *Teología, ciencia de la salvación*, Sígueme, Salamanca 1968). La cursiva es mía.
10. S. LANZA, *Introduzione alla teologia pastorale. 1. Teologia dell'azione ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1989, 141.
11. J. ALFARO, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Queriniana, Brescia 1986, 165 (ed. esp.: *Revelación cristiana, fe y teología*, Sígueme, Salamanca 1985).
12. Sintetizo a continuación a M. MIDALI, *Teologia pratica. 1. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica, op. cit.*, 374-423. Para los modelos de iglesia, cf. A. DULLES, *Modelli di Chiesa*, Messaggero, Padova 2005 (ed. ingl. 2002); (trad. esp.: *Modelos de la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1975).
13. S. LANZA, «La teologia pastorale: identità e compiti», en (F. Marinelli [ed.]), *La teologia pastorale. Natura e compiti*, EDB, Bologna 1990, 52-53 (la cursiva es mía).
14. Cf. J. G. NADEAU, «La fonction révélatrice des pratiques pastorales», en (B. Reymond – J. M. Sordet [eds.]), *La théologie pratique. Statut, méthodes, perspectives d'avenir*. Textes du Congrès international oecuménique et francophone de théologie pratique 1992, Beauchesne, Paris 1993, 103-116; D. Capps, *Pastoral care and hermeneutics*, Fortress, Philadelphia 1984.
15. E. SCHILLEBEECKX, *Umanità. La storia di Dio*, Queriniana, Brescia 1992, 61-62 (ed. hol. 1989).
16. Cf. D. BOURGEOIS, *La pastorale della Chiesa*, Jaca Book, Milano 2001, 61 (ed.fr. 1999); (trad. esp.: *La pastoral de la Iglesia*, Col. «Amateca» 11, Edicep, Valencia 2000).
17. Cf. M. MIDALI, *Teologia pratica. 5. Per un'attuale configurazione scientifica*, Las, Roma 2011, 79-107; D. Lyall, *Integrity of pastoral care*, Spck, London 2001, 22-37; R. R. Osmer, *Practical theology. An introduction*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K. 2008; E. Lartey, «Practical theology as a theological form», en (J. Woodward – S. Pattison [eds.]), *The Blackwell reader in pastoral and practical theology*, Blackwell, Malden (USA) 2000, 128-134; J. D. Whitehead – E. Eaton Whitehead, *Method in ministry. Theological reflection and christian ministry*, Sheed & Ward, Kansas City 1995; J. Swinton – H. Mowat, *Practical theology and qualitative research*, SCM, London 2006, 72-98.
18. S. LANZA, «Teologia pastorale», en (G. Canobbio – P. Coda [eds.]), *La Teologia del XX secolo: un bilancio. 3. Prospettive pratiche*, ATI-Città Nuova, Roma 2003, 1.040; M. Midali, *Teologia pratica. 5. Per un'attuale configurazione scientifica, op. cit.*, 73-75.
19. G. GUTIÉRREZ, «L'option préférentielle pour les pauvres à Aparecida», en G. Müller, *Pauvre pour les pauvres*, Parole et Silence - Libreria Editrice Vaticana, s.c. 2014, 133 (trad. esp. *Pobre para los pobres*, San Pablo, Madrid 2014).
20. M. MIDALI, *Teologia pratica. 1. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica, op. cit.*, 413-414. Cf. también J. A. van der Ven, *Practical theology: an empirical approach*, Pharos, Kampen, 1993.
21. Neologismo con el que se quiere indicar la «capacidad de idear y elaborar proyectos» (ndt).

- [22.](#) M. MIDALI, *Teologia pratica. 1. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, op. cit., 403.
- [23.](#) CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo*, EDB, Bologna 1990, 6.
- [24.](#) Cf. S. LANZA, «Teologia pastorale», en (G. Canobbio – P. Coda [ed.]), *La Teologia del XX secolo: un bilancio*, op. cit., 1.041-1.044; S. Lanza, *Convertire Giona. Pastorale come progetto*, OCD, Roma Morena 2005; P. Asolan, *Il tacchino induttivista. Questioni di teologia pastorale*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, 15-39.
- [25.](#) S. LANZA, *Convertire Giona. Pastorale come progetto*, op. cit., 120.
- [26.](#) Cf. P. M. ZUHLENER, *Teologia pastorale*, op. cit. Hay quien ve en este método un deductivismo enmascarado. Es evidente que una reflexión sobre la forma de actuar de la Iglesia no es posible sin una (pre-)comprensión de su identidad y misión.
- [27.](#) Cf. M. DONZÉ, «La théologie pratique entre corrélation et prophétie», en (S. Amsler y otros), *Pratique et Théologie*. Volume publié en l'honneur de Claude Bridel, Labor et Fides, Genève 1989, 183-190.
- [28.](#) Cf. R. J. HUNTER, «Ministry in depth: three critical questions», en (K. J. Greider – D. van Deusen Hunsinger – F. Brock Kelcourse [eds.]), *Healing wisdom. Depth psychology and pastoral ministry*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K., 2010, 3-15.
- [29.](#) D. S. BROWNING, *Religious ethics and pastoral care*, Fortress, Philadelphia 1983, 49.
- [30.](#) Cf. D. S. BROWNING, *A fundamental practical theology. Descriptive and strategic proposals*, Fortress, Minneapolis 1996.
- [31.](#) Para una síntesis del pensamiento de Browning, cf. R. L. KINAST, *Theological reflection?*, Paulist, New York 2000, 52-63.
- [32.](#) R. TONELLI, *Per la vita e la speranza. Un progetto di pastorale giovanile*, Las, Roma 1996, 78 (trad. esp.: *Una pastoral juvenil al servicio de la vida y de la esperanza: educación en la fe y la animación*, CCS, Madrid 2013²).
- [33.](#) Cf. D. BOURGEOIS, *La pastorale della Chiesa*, op. cit., 60-61.
- [34.](#) Cf. M. VIAU, *De la théologie pastorale à la théologie pratique*, en (G. Routhier - M. Viau [eds.]), *Précis de théologie pratique. Théologies pratiques*, Novalis – Lumen Vitae, Bruxelles 2004, 42-53; M. Viau, «“Pratique”. Un concept en discussion», en (B. Reymond – J. M. Sordet [eds.]) *La théologie pratique. Statut, méthodes, perspectives d'avenir*. Textes du Congrès international oecuménique et francophone de théologie pratique 1992, Beauchesne, Paris 1993, 21-34; M. Viau, *La nouvelle théologie pratique*, Paulines – du Cerf, Montréal – Paris 1993.

CAPÍTULO 4:

La multiforme acción eclesial.

Hacia un modelo relacional

Si con el término *pastoral* se puede entender «la acción multiforme de la comunidad eclesial, animada por el Espíritu Santo, para la realización en el tiempo del proyecto de salvación de Dios sobre el hombre y sobre su historia, en referencia a las concretas situaciones de vida»¹, objeto de reflexión de la teología pastoral son las diversas formas a través de las cuales esta acción se expresa en el *aquí y ahora* de la historia.

La mediación salvífica que la Iglesia está llamada a expresar para el bien de todas las personas se realiza a través de acciones que pueden ser reasumidas de forma variada.

Según un esquema tradicional, las *mediaciones* (*formas, funciones o actuaciones*) eclesiales fundamentales, en referencia al triple oficio de Cristo, son las de *profeta, sacerdote y rey*.

Según otro esquema —que contiene y desarrolla el precedente—, la Iglesia se hace presente mediante cuatro formas fundamentales²:

- *anuncio-testimonio* (*kérygma-martyría*), expresión de la función profética;
- *celebración-oración* (*leitourgía*), expresión de la función sacerdotal;
- *servicio-caridad* (*diakonía*), expresión de la función real;
- *comunidad-comunión* (*koinōnía*), expresión del mandamiento nuevo del amor (que resume las formas precedentes, las verifica y las contiene).

Son formas diferentes mediante las cuales se expresa la variedad de la acción pastoral de la comunidad cristiana, pero pueden ser consideradas también como *modos o perspectivas* por medio de las cuales leer y comprender (haciendo que emerjan de ellas riquezas especiales) *el conjunto de la pastoral*:

- la pastoral como *anuncio*;
- la pastoral como *celebración*;
- la pastoral como *servicio*;
- la pastoral como *comunión de amor*.

«La naturaleza íntima de la Iglesia se expresa en una triple tarea: anuncio de la Palabra de Dios (*kérygma-martyría*), celebración de los Sacramentos (*leitourgía*) y servicio de la caridad (*diakonía*). Son tareas que se implican mutuamente y no pueden separarse una de otra. Para la Iglesia, la caridad no es una especie de actividad de asistencia social que también se podría dejar a otros, sino que pertenece a su naturaleza y es manifestación irrenunciable de su propia esencia» (25), su ser comunidad-comunión (*koinōnía*) (20). La comunión (*koinōnía*) es constitutiva de la Iglesia, y las formas relacionales que la expresan tienen un fuerte impacto en la experiencia de las personas, son importantes mensajes y verdaderas «acciones pastorales».

Anuncio-testimonio (*kěrygma-martyría*)

La Iglesia ha recibido de Jesús la *misión* de continuar *anunciando* con palabras (*kěrygma*) y *testimoniando* con las obras (*martyría*) la Palabra que ha escuchado y que cotidianamente vive, el Evangelio (la buena noticia) del amor del Padre: «Por tanto, id a hacer discípulos entre todos los pueblos, bautizadlos consagrándolos al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, y enseñadles a cumplir cuanto os he mandado. Yo estaré con vosotros siempre, hasta el fin del mundo» (Mt 28,19-20). La comunidad que nace de la Palabra se hace palabra profética de la presencia de Dios y de su amor en el hoy del mundo y de toda nuestra historia³.

La Iglesia es la *Casa de la Palabra* cuya arquitectura, establecida sobre *cuatro columnas ideales*, traza Lucas en los Hechos de los Apóstoles: «Eran asiduos en escuchar la enseñanza de los apóstoles, en la solidaridad, la fracción del pan y las oraciones» (Hch2,42)⁴. La primera es la *predicación de la palabra de Dios* mediante el anuncio primero y fundamental (*kěrygma*), la catequesis y la homilía, momentos en los que se asciende a la raíz de los textos sagrados y se desciende al presente vivido de quien escucha y lee. Es el camino que Jesús recorrió con los discípulos de Jerusalén a Jericó (Lc 24,13-35), y que recorrió el diácono Felipe en el camino de Jerusalén a Gaza con el funcionario etíope (Hch 8,26-40). La segunda columna que sostiene a la Iglesia, casa de la palabra divina, es la *fracción del pan*, como sucede estando a la mesa en la escena de Emaús. La tercera columna está constituida por las *oraciones* en sus diversas expresiones. La cuarta columna es la *koinōnía*, la comunión fraterna, el amor cristiano en lo concreto de sus gestos y en las diversas formas en que el ser comunidad se expresa.

Diversas son las formas de la evangelización, connotada por la palabra, desde las más estructuradas, como la predicación y la catequesis, a las más informales, como los diálogos con las personas, que se dan en lo cotidiano. «Por estos motivos, además de la proclamación del Evangelio que podríamos llamar “colectiva” –nos recuerda Pablo VI–, conserva toda su validez e importancia esa otra transmisión de persona a persona. El Señor la ha practicado frecuentemente –como lo prueban, por ejemplo, las conversaciones con Nicodemo, Zaqueo, la Samaritana, Simón el fariseo–, y lo mismo han hecho los Apóstoles. En el fondo, ¿hay otra forma de comunicar el Evangelio que no sea la de transmitir a otro la propia experiencia de fe?»⁵.

La Iglesia tiene la misión de anunciar las buenas noticias a todos y en todas partes. Diferentes son las modalidades (los modelos) que tiene de obedecer al mandato de su Señor⁶. El primer modelo es *el testimonio personal*, que puede llegar hasta el martirio. Es hermosa la invitación que san Francisco dirigía a sus seguidores: «Predica el Evangelio todos los días y, si es necesario, usa las palabras». El segundo modelo es la *proclamación del evangelio con las palabras* (lenguaje verbal y escrito). El tercer

modelo son las *varias formas de culto cristiano*, conscientes del poder de atracción que tiene la liturgia para comunicar el sentido del misterio y mover a las personas al encuentro con Dios, no solo al exterior sino también en la comunidad misma. Igualmente, a través del culto, la homilía sumerge a los participantes en el misterio de Cristo y los estimula a ser mensajeros del evangelio cuando vuelven a sus ocupaciones habituales. El cuarto modelo es *la comunidad*, donde las personas encuentran respuesta a su búsqueda de relaciones interpersonales significativas. La fuerza de atracción de los nuevos movimientos, que estimula a las personas lejanas a entrar, depende también de esto. Si la Iglesia es vista y vivida como una comunidad cordial de amor, de apoyo y de ternura en la que nos sentimos un solo corazón y una sola alma, puede atraer a nuevos miembros aunque no pretenda hacerlo. El quinto modelo es *la inculturación*: la encarnación del Evangelio en las formas culturales que son familiares e inteligibles a las personas a las que se dirige nuestra evangelización. El sexto modelo son *las diversas formas de caridad* en las que la Iglesia ha sido líder a lo largo de sus siglos de historia. No obstante la variedad de formas, la evangelización tiene un único centro: «fluye» del amor de Jesucristo, quien continúa actuando –ayer, hoy y siempre – a través del Espíritu Santo.

Aunque se confía a los pastores la misión de anunciar con autoridad y autenticidad la palabra de Dios, el ministerio de la palabra, como continuación de la misión profética de Cristo, es tarea de toda la comunidad eclesial, lugar de una palabra vivida y transmitida. La familia lo puede ser de manera especial. Todo creyente es responsable de la palabra de Dios. Cada uno recibe en el bautismo el Espíritu Santo para anunciarla hasta los confines de la tierra, y durante toda su vida recibe gracias especiales para ello, según la posición que ocupa en la Iglesia y los ministerios que ha sido llamado a desarrollar. Y es al expresar estos dones, estos carismas, cuando la vida del cristiano se convierte en *testimonio* verdadero (*martyría* en su significado original).

Si se reclama continuamente la prioridad de la evangelización en la acción eclesial (también como nuevo anuncio no solo para los lejanos, sino también para los de cerca y para los de dentro de la misma Iglesia), si se deben preparar mejor las homilías y estudiar mejor (estudiados) los lenguajes de la catequesis, también debe ponerse de relieve que la salvación se realiza a través de la acción pastoral en su unicidad, y por eso existe una «constitutiva» circularidad entre palabra, sacramento y servicio de la caridad. Si la Palabra conduce al sacramento, y en este se realiza de manera especial, conduce también a la caridad, y en esta «se hace verdadera». Sobre esto se mide la eficacia de la catequesis a través de itinerarios que ayuden a hacer una síntesis experimentada entre fe anunciada, fe celebrada y fe vivida, entre capacidad de anuncio, de oración, de servicio y experiencia de comunión. Pero también debe ser mejor comprendido y continuamente descubierto el lenguaje simbólico propio de los gestos, de los ritos, de las relaciones, de la acción: su fuerza comunicativa, evocadora, y el impacto que pueden tener.

La teología es una *fe que busca entender*, pero también busca la palabra, el discurso, la narración para ser comunicada y escuchada. La teología pastoral es una

teología que escucha las palabras del hombre para traducir, en un lenguaje para él significativo, la Palabra de Dios que llega a las profundidades del corazón. Y esto de manera especial en los momentos más dolorosos de la vida. La Exhortación apostólica *Verbum Domini*, de Benedicto XVI, recuerda la «necesidad de anunciar la Palabra de Dios a todos los que padecen sufrimiento físico, psíquico o espiritual». Justo en el momento del dolor, cuando surgen las más agudas preguntas últimas sobre el sentido de la propia vida y las palabras humanas parecen enmudecer ante el misterio, la Palabra de Dios nos revela que la vida humana es digna de ser vivida en plenitud, incluso cuando la debilita la enfermedad, porque es misteriosamente abrazada por la ternura de Dios, que «ha creado al hombre para la felicidad y para la vida, mientras que la enfermedad y la muerte han entrado en el mundo como consecuencia del pecado (cf. Sab 2,23-24)»; la ternura de un Padre de la vida, médico por excelencia del hombre, que no cesa de inclinarse afectuosamente sobre la humanidad sufriente y lo hace, de un modo singularmente especial, en Jesús mismo, «Palabra encarnada» (106)⁷.

Es fundamental en este sentido la relación dialéctica de la Iglesia con las personas, los grupos sociales y las culturas que encuentra y en cuyo crecimiento se implica. La inculturación a que está llamada la Iglesia en su misión evangelizadora –subraya Juan Pablo II en la *Redemptoris missio*– es un proceso profundo y global que abarca tanto el mensaje como la reflexión y la praxis de la Iglesia. Pero es también un proceso difícil, porque no debe comprometer de ningún modo las características y la integridad de la fe cristiana. «Por medio de la inculturación, la Iglesia encarna el Evangelio en las diversas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus culturas en su misma comunidad; transmite a las mismas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro. [...] Gracias a esta acción en las Iglesias locales, la misma Iglesia universal se enriquece con expresiones y valores en los diferentes sectores de la vida cristiana, como la evangelización, el culto, la teología, la caridad; conoce y expresa aún mejor el misterio de Cristo, a la vez que es alentada a una continua renovación»⁸. Es esta una actitud mental y un estilo relacional que no solo deben caracterizar su *misión ad gentes*, a los lejanos, sino a toda su acción pastoral con los cercanos y a todos cuantos se encuentran «en los límites».

Estamos llamados a anunciar nuestra fe no solo con palabras, sino también con el testimonio (*martyría*) de toda nuestra vida. En todo momento *somos una carta de Cristo* para aquellos a quienes nos acercamos: una narración y una invitación. «Demostráis ser carta de Cristo, expedida por nosotros, escrita no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo, no en losas de piedra, sino en corazones de carne» (2 Cor 3,3).

Para mantener viva la fe en Dios, la posibilidad de conjugarse con la historicidad de la experiencia humana es importante como preocupación que recorre no solo las formas de la comunicación de la fe, sino también las diversas formas de celebración, el discernimiento de la experiencia del tiempo presente: su repliegue sobre la vivencia individual, la dislocación de la esperanza en la gratificación inmediata, la reducción de la fe cristiana, y del ser Iglesia, a su dimensión terapéutica y solidaria, y no, en cambio,

comunional. «Si el ministerio de la caridad no lleva a una nueva experiencia de la comunión; si, en otras palabras, no renueva la imagen de la Iglesia como comunión que viene de Dios e introduce en Dios, su anuncio queda dividido y apartado en un genérico solidarismo que no comunica la linfa vital de la comunión trinitaria»⁹.

Celebración-oración (*leitourgía*)

La liturgia (en sus diversas formas de *celebración*), como nos recuerda el concilio Vaticano II, es «la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y al mismo tiempo la fuente de donde mana toda su fuerza» (*Sacrosanctum Concilium*, 10): punto de llegada de una comunidad en marcha, experiencia fuerte de una gracia que la eleva a «morada de Dios en el Espíritu» (2) y punto de partida para recorrer los caminos del mundo y realizar el anuncio.

Existe una estrecha relación entre liturgia y palabra, entre liturgia y fe, entre liturgia y vida, y es importante «no separar, en la acción pastoral, la sacramentalidad litúrgica de la más amplia y global experiencia de la sacramentalidad eclesial... en su servicio al reino de Dios»¹⁰.

Los *sacramentos* son signos eficaces de la salvación, es decir, del encuentro con Dios en el interior del sacramento-Iglesia. Si toda la Iglesia es sacramental, toda su vida (su presencia acogedora y su acción) es manifestación de la salvación. Toda su acción, en las diferentes expresiones, es sacramental: todo contacto con la Iglesia –el encuentro con sus obras y sus servicios, la hospitalidad vivida– puede ser portador de liberación, de revelación, de curación y de salvación. Toda la vida del cristiano y toda su actividad pueden ser culto grato a Dios, la liturgia que Dios prefiere (Rom 12,1-4)¹¹. La liturgia (celebración-sacramentos-oración) es la forma de acción pastoral de la Iglesia que mejor interpreta lo específico de la mediación entre Dios y el hombre, también en lo cotidiano de su vida. *Fuente* muy especial de este modo de ser Iglesia, donde encontrar la gracia que viene de Dios, y *cumbre* de su auténtica expresión, es la Eucaristía, en la cual la proclamación de la Palabra, la fracción del pan y la diaconía de la caridad están íntimamente relacionadas en la celebración del Cristo muerto y resucitado, y de este memorial reciben su pleno significado.

Desde su origen, la Iglesia ha solemnizado el día del Señor con la celebración de la «fracción del pan» (cf. Hch 20,7), con la proclamación de la Palabra de Dios (cf. Hch 20,21) y con las obras de caridad y de asistencia (cf. 1 Cor 16,2), a ejemplo de Jesús, quien el mismo día de su resurrección partió el pan para los dos discípulos de Emaús después de haberles confortado con su presencia y su palabra a lo largo del camino, explicándoles todo lo que en las Escrituras se refería a él (cf. Lc 24,27). «Desde entonces la Iglesia ha santificado el día del Señor con la celebración del memorial de su sacrificio, en el que la proclamación de la Palabra, la fracción del pan y la diaconía de la caridad están íntimamente unidas. De este modo perpetúa ella la presencia del Resucitado en su don triple: la palabra, el sacramento y el servicio. En la Iglesia primitiva, estos tres aspectos estaban siempre estrechamente unidos. No ha sido un acierto para la praxis posterior haberlo reducido todo únicamente al momento ritual, al sacramento»¹².

Jesucristo es el alimento que nos mantiene, el compañero que nos ayuda a afrontar las fatigas y los cansancios del viaje en el que nuestra soledad es transformada por su Espíritu en comunión con Dios y entre nosotros. «*Uno es el pan y uno es el cuerpo que formamos muchos; pues todos compartimos el único pan*» (1 Cor10,17). «La consecuencia es clara: no podemos comulgar con el Señor si no comulgamos entre nosotros. Si queremos presentarnos ante él, también debemos ponernos en camino para ir unos al encuentro de otros»¹³. Comunión-comunidad-comunicación están estrechamente entrelazadas.

Además de la oración en la forma de la celebración solemne, tenemos una *oración* (personal y comunitaria) que acompaña nuestra vida, acompasa los tiempos y puede ser hecha en los diferentes lugares en los que nos encontramos viviendo. A menudo se hace presente (e insistente) en los momentos más frágiles de la vida. Es una oración que encuentra formas expresivas diversas, acompaña nuestro modo de estar al lado del otro, llama a las puertas del amor de Dios y está frecuentemente junto a quien sufre, que es el mejor servicio pastoral que podemos hacer. En sus diversas formas expresivas (litúrgicas y privadas), la oración puede ser fuente de curación¹⁴.

Servicio-caridad (*diakonía*)

El servicio cristiano se fundamenta en el mandamiento nuevo del amor recibido de Jesús (Jn 13,14; Gal5,14) y en su ejemplo: «Quien quiera entre vosotros ser grande, que se haga vuestro servidor; y quien quiera ser el primero, que se haga esclavo de todos. Pues este Hombre no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida como rescate por todos» (Mc 10,43-45). Amor a Dios y amor a los hombres, servicio a Dios y servicio a los hombres, no pueden separarse, y la caridad es la forma expresiva más auténtica del servicio cristiano. El gesto de lavar los pies realizado por Jesús es para todos nosotros un ejemplo y un mandato¹⁵. Eucaristía y lavatorio de los pies son dos expresiones de un único memorial que también hoy hace presente a Cristo en medio de nosotros. Estola y delantal –como le gustaba decir continuamente al obispo Tonino Bello–: una y otro son importantes símbolos de respuesta al único mandato del amor.

La diaconía fue desde el principio para la comunidad cristiana tan esencial como la predicación del Evangelio y la celebración de la Eucaristía. Y a lo largo de la historia han sido diversas las formas de expresión de la caridad. «El amor–*caritas*– será siempre necesario, incluso en la sociedad más justa. No hay orden estatal, por justo que sea, que haga superfluo el servicio del amor. Quien intenta desentenderse del amor se dispone a desentenderse del hombre en cuanto hombre»¹⁶. Pero es importante subrayar que quienes se dedican a las diversas formas de servicio al prójimo, a la diaconía de la caridad, necesitan humanidad, necesitan *la atención del corazón*. «Cuantos trabajan en las instituciones caritativas de la Iglesia deben distinguirse por no limitarse a realizar con destreza lo más conveniente en cada momento, sino por su dedicación al otro con una atención que sale del corazón, para que el otro experimente su riqueza de humanidad. Por eso, dichos agentes, además de la preparación profesional, necesitan también y sobre todo una “formación del corazón”; se les ha de guiar hacia ese encuentro con Dios en Cristo, que suscite en ellos el amor y abra su espíritu al otro, de modo que para ellos el amor al prójimo ya no sea un mandamiento, por así decir, impuesto desde fuera, sino una consecuencia que se desprende de su fe, la cual actúa por la caridad (cf. Gal 5,6) [...] El programa del cristiano –el programa del buen Samaritano, el programa de Jesús– es “un corazón que ve”. Este corazón ve dónde se necesita amor y actúa en consecuencia. Obviamente, cuando la actividad caritativa es asumida por la Iglesia como iniciativa comunitaria, a la espontaneidad del individuo debe añadirse también la programación, la previsión, la colaboración con otras instituciones similares» (*Deus caritas est*, 31). El corazón del cristiano, tanto en el plano individual como en el comunitario, es *un corazón que ve y no pasa de largo; se conmueve, se detiene y se hace cargo de la persona que sufre*¹⁷.

La diaconía de la Iglesia se mide por su fidelidad a Dios y a los hombres: debe servir a Dios dando testimonio de él, anunciándolo, y mediando sacramentalmente su

amor; debe servir a las personas en la totalidad de sus necesidades y en la trama de sus relaciones. La intervención no puede dejar de extenderse a lo social, recordando de manera especial que no se debe brindar «como ofrenda de caridad lo que ya se debe a título de justicia»¹⁸, y que las formas expresivas de la diaconía que la Iglesia debe manifestar no se dan de una vez por todas, sino que son fruto de una continua atención a la vida de las personas y a los problemas que emergen de una búsqueda creativa y de fantasía. La caridad es la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia. Todas las responsabilidades y compromisos trazados por esta doctrina provienen de la caridad que, según la enseñanza de Jesús, es la síntesis de toda la Ley (cf. Mt 22,36-40). Ella da verdadero sustancia a la relación personal con Dios y con el prójimo; no es solo el principio de las micro-relaciones, como en las amistades, la familia, el pequeño grupo, sino también de las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas. Para la Iglesia –aleccionada por el Evangelio–, la caridad es todo porque, como enseña san Juan (cf. 1 Jn 4,8.16) y como he recordado en mi primera Carta encíclica – como recuerda Benedicto XVI– «Dios es caridad» (*Deus caritas est*): «*Todo proviene de la caridad de Dios, todo adquiere forma por ella, y a ella tiende todo*. La caridad es el don más grande que Dios ha dado a los hombres, es su promesa y nuestra esperanza»¹⁹.

La *diaconía de la caridad* no es, sin embargo, una modalidad pastoral que se añade a otras modalidades, como las del anuncio y de la celebración. Es ella misma una narración del amor de Dios, una bella noticia, un evangelio y una celebración que sacramentalmente actualiza su eficacia. Benedicto XVI, en la *Deus caritas est*, subraya que el *Directorio para el ministerio pastoral de los Obispos* ha profundizado más concretamente en el deber de la caridad como tarea intrínseca de la Iglesia y del obispo en su diócesis y ha subrayado que «el ejercicio de la caridad es una actividad de la Iglesia como tal y que forma parte esencial de su misión originaria, al igual que el servicio de la Palabra y los Sacramentos» (32).

En la raíz de la diaconía cristiana está el amor mismo de Dios Padre que aparece en la creación, es confirmado en la encarnación del Hijo y continúa en la acción de su Espíritu. La diaconía de Dios ha encontrado su lenguaje inconfundible en la acción de Jesús. «Su diaconía es ya una exégesis de Dios plena y completa». También el servicio que prestamos a los hermanos, unidos a él y en su santo nombre, puede serlo. «La diaconía es ya una *forma completa de anuncio y de ministerio divino* y un sacramento integral del amor de Dios»²⁰. Es un abrirse a esos «documentos vivientes», como los llama Anton Boisen, que son las personas y descubrir en ellas la fuente de la propia fe y de la propia esperanza. «La paradoja de la pastoral –escribía Henry Nouwen– consiste en que encontraremos al Dios que queremos llevar al prójimo justamente en la existencia de aquellos hombres a los que tratamos de llevarlo. Solo el pastor que aprenda a considerar su relación pastoral como una fuente siempre viva de la propia fe y contemplación podrá ser curado de lo mismo que él cura»²¹. La diaconía es mutua. «Una *diakonía* ejercitada por los capacitados con los discapacitados nunca será auténtica si antes no se ha

reconocido y aceptado como *diakonía* la que los propios discapacitados ejercitan con los capacitados»²². Y esto vale para cualquier forma de *habilidad* en juego.

Las diversas expresiones de diaconía no están dirigidas solamente a la solución de los problemas presentes en la historia de los hombres y a los diversos modos de servicio para aliviar el dolor, sino que son auténticas formas de presencia y experimentación del Reino de Dios, el verdadero futuro de la humanidad, cuyos signos están *ya* en el presente aunque no expresen *todavía* una riqueza plena. «Sin la perspectiva del Reino de Dios – sintetiza Moltmann– la diaconía es solo un amor sin ideas, que se limita a compensar y resarcir. Sin diaconía, la esperanza del Reino de Dios viene a ser una utopía sin amor, que solo sabe exigir e indemnizar»²³. En las diversas formas de actuación diaconal cristiana existe una relación entre amor y esperanza, entre las necesidades concretas de las personas y el Reino de Dios. Sin la esperanza del Reino de Dios la diaconía puede llegar a ser parte de los servicios del estado social, y la Iglesia perder su especificidad y transformarse en agencia social. Con la esperanza del Reino de Dios, en las diversas formas de intervención social, se transforma en punto de partida eficaz (sacramento) en la construcción y en la renovación de la comunidad humana. El Reino de Dios es para el cristiano una perspectiva cultural que se expresa en la construcción, ya a partir de este mundo, de aquella comunidad como «contexto profundamente terapéutico» que ofrece a las personas identidad y significado y abre a la esperanza como apertura a un futuro *todavía no* plenamente realizado, pero que vive, como una semilla que misteriosamente crece, *ya* dentro del presente²⁴.

Es importante descubrir –según Olivier Clément– el vínculo entre el «sacramento del altar» y el «sacramento del hermano», del que hablaba san Juan Crisóstomo: «No se trata de sustituir lo sacramental con lo social, porque esto podría hacer del cristianismo una variante sentimental del humanitarismo, sino de mostrar el carácter sacramental de lo social, de la diaconía, y de fundar en la comunión eclesial este instinto de solidaridad, tan fuerte entre muchos de nuestros contemporáneos, especialmente entre los jóvenes»²⁵. Del mismo modo que celebramos el memorial de su Pascua en el misterio eucarístico, así también celebramos el memorial (la presencia) en aquellos a los que servimos, realizando *en su nombre*, como Pedro en la Puerta Hermosa del templo (Hch3,1-8), sus gestos mesiánicos. Al servir a las personas anunciamos la Palabra del Padre y dilatamos los límites del reino fundado por Cristo sobre el don, acogido y mutuamente donado, de su Amor.

La antropología trinitaria de la racionalidad, pensada en el horizonte hermenéutico de la reciprocidad (que encuentra fundamento en la imagen de Dios que Jesús nos hizo transparente y nos dio en su Espíritu), de un amor que no absorbe al otro, sino que lo respeta y exalta sus riquezas, genera una nueva cultura de la solidaridad a la que los cristianos pueden contribuir de modos específicos. «El misterio de la Trinidad está en la base de la doctrina social de la Iglesia, porque ella no es solamente consecuencia, sino que forma parte integrante del Evangelio de la Trinidad»²⁶.

Los diversos ministerios tan solo son formas reconocidas de servicio y modos diversos de manifestar la caridad (en el anuncio, en la celebración, en la guía de la comunidad y en el acercamiento a las personas más frágiles). Al hacerse samaritana de las personas que encuentra en su camino, a ejemplo del divino samaritano, la comunidad cristiana narra el amor liberador de Dios con un lenguaje que el Espíritu hace comprensible también a quien no comparte su fe. *Diakonía* y *koinōnía* se «comprenden» mutuamente: nacen del amor y dan al amor la forma expresiva y una estructura relacional que dura en el tiempo.

Comunidad-comunión (*koinōnía*)

Las diversas mediaciones pastorales expresan la diaconía de toda la comunidad y de todos los cristianos en orden al Reino de Dios a través de una pluralidad de ministerios, de dones y de servicios. Pero solo en la *forma de la comunión (koinōnía)* la comunidad eclesial puede expresar en su acción pastoral la riqueza del amor recibido y que tiene la misión de ofrecer como don (en el anuncio, en la celebración, en la diaconía).

Al redimir a la persona, Cristo redimió también la relación entre las personas, y los cristianos deben hacer circular en las relaciones su amor, anunciar y expresar la comunión trinitaria, construir *cotidianamente* la Iglesia como comunidad que acoge y sirve²⁷. Cristo redimió en nosotros la *imagen de Dios* (desfigurada por el pecado), que en su estructura es esencialmente trinitaria, dialógica, relacional. *Nuestro ser es un ser-con*: ser-con Dios; ser-con la humanidad, ser-con la creación. «La relacionalidad –designada de modo particular con la palabra bíblica “amor” (*agápē*, *hesed*)– es la esencia de nuestra humanidad tal como el Creador-Redentor la quiso»²⁸. Hemos sido creados a imagen de Dios, relación y comunión: una imagen que el Redentor ha restaurado en nosotros, configurándonos con él, por obra del Espíritu de amor. «En virtud de la *imago Dei*, estos seres personales son seres relacionales y sociales, dentro de una familia humana cuya unidad está, al mismo tiempo, realizada y prefigurada en la Iglesia»²⁹.

En la comunidad eclesial todos son agentes de pastoral. En este sentido, si hay ministerios específicos, hay también una *pastoralidad (una acción) que está dentro de las relaciones y se expresa en las diversas formas de comunión* (hospitalidad, acogida, pertenencia) realizadas en nombre de Jesús, lugar expresivo de la caridad pastoral. Solo como comunidad, compartiendo la pluralidad de los dones y de los ministerios, puede expresar la Iglesia, aunque nunca completamente, el *misterio de la comunión trinitaria*, del cual es signo. La comunidad eclesial que vive en comunión puede ser imaginada como una orquesta en concierto, donde la belleza de la sinfonía es creada por la colaboración de muchas voces e instrumentos musicales diversos³⁰.

La Iglesia se presenta a la historia y al mundo como fermento y como comunidad profética viviendo su misión especialmente a través de la experiencia y el crecimiento de la propia *comunión*, ofreciéndose como *casa y escuela de comunión*, lugar donde la caridad es el principio inspirador y la norma suprema, ejemplo de amor fraterno, de mutua acogida solidaria, de «*com*-pasión y de *con*-solación y *con*-fortación». La Iglesia es comunidad que expresa una comunión en la que la diversidad se transforma en complementariedad y en la que todos son agentes de pastoral, sarmientos de una única vid llamados a la viña del Señor «a trabajar por el advenimiento del reino de Dios, según la diversidad de vocaciones y situaciones, carismas y funciones»³¹.

El Espíritu Santo suscita en los creyentes una maravillosa variedad de dones y de servicios, consagrando a cada bautizado para una misión en la Iglesia y en el mundo. «Entre estos dones existe una unidad profunda, un orden en el amor suscitado por el único espíritu y alimentado por el único pan y el único cáliz de la eucaristía, custodiado y promovido por el ministerio apostólico del *episkopé*»³². Y en los momentos frágiles de la vida de las personas, el Espíritu Santo puede expresar, a través de nuestra ternura y nuestra proximidad, la riqueza de sus dones de amor.

El Dios al que encontramos en nuestra búsqueda creyente es un Dios en actitud de comunión y de alianza, bien sea querida por Dios y rechazada por la contraparte humana, bien sea acogida y realizada en otros ámbitos. La *teología* puede ser considerada como *meditación sobre el misterio cristiano de la interpersonalidad y de la reciprocidad del amor* ofrecido por el Padre en la creación, redimido en la cruz por el Hijo y continuamente salvado por la acción del Espíritu Santo. Y de la comunión trinitaria, la Iglesia, en su ser y en su obrar en la historia, en palabras y obras, es su *sacramento*, es decir, el signo que, de modo misterioso pero real, la hace presente³³.

La Iglesia puede presentarse al mundo, con toda la humildad y en la transparencia del signo, como el lugar de una dinámica interpersonal, de una antropología trinitaria en la que el amor que nace del Espíritu se transforma, en las relaciones interpersonales (experiencias de intercambio y reciprocidad), en *narración* del Dios cristiano, auténtico *evangelio*, el único realmente creíble e inmediatamente comprensible. «Donde la comunión y la praxis de los discípulos de Cristo son vividas en el Espíritu, Él se hace presente no solo en lo íntimo de los corazones y de las mentes, sino también en las relaciones tiernas y fuertes de amor y servicio por Él suscitadas. Y mediante las inspiraciones y las obras ilumina y orienta el camino de la historia»³⁴. El amor cristiano –nos recuerda von Balthasar– es «la Palabra conclusiva de Dios sobre sí mismo y, justamente por eso, también sobre el mundo»³⁵.

La obra de evangelización está encomendada hoy esencialmente a cada uno de los creyentes en sus relaciones interpersonales. Pero ellos deben tener a sus espaldas «una comunidad acogedora» hacia la cual dirigir y conducir a quienes buscan por primera vez la fe o quieren volver a intentarlo³⁶.

Es necesario hacer una nueva lectura de la pastoral (y, por consiguiente, de la acción eclesial) en clave dialógica y relacional. Reflexionando sobre la pastoral de la iniciación cristiana, un teólogo pastoral invoca un cambio de paradigma en clave relacional que ponga en el centro de la preocupación pastoral no tanto la organización del itinerario cuanto, más bien, a cada muchacho que desea introducir en la experiencia cristiana. Para hacer esto será útil pasar de una pastoral de la iniciación cristiana pensada como una institución para gestionar y centrada en organizar estructuras, encuentros, fechas y plazos, a una pastoral pensada como gestión de las relaciones a través de las cuales una comunidad cristiana educa en la experiencia cristiana y la vive cotidianamente: relaciones con el muchacho, con su familia, con los ambientes que

frecuente, con el sacerdote, con el catequista y la comunidad en su conjunto, aunque con modos y tiempos diferentes³⁷.

Pero no debe ser una mera estrategia. No se trata simplemente de conceder más importancia y, por ello mismo, más tiempo al momento de las «relaciones pastorales» (un indudable paso adelante) y a una relación de ayuda (y de *counselling*) competente individual y comunitaria³⁸, sino más bien de descubrir la *relacionalidad* propia de la *acción pastoral* fundada en la reciprocidad del amor. Objeto de la solicitud pastoral es el hacer, asumido en la densidad de acción y de «rel-ación» del sujeto. «El hacer al que nos referimos es la activación de la libertad del sujeto por cuyo medio el propio sujeto se da en el tiempo y se coloca objetivamente dentro de un campo de acciones. Bajo este último perfil, *el hacer tiene lugar en el modo de interactuar*: exige una intersubjetividad y pone en marcha dinámicas intersubjetivas»³⁹.

Especialmente en los momentos frágiles de la vida, caracterizados por la soledad y por el dolor, la Iglesia está llamada a dar la precedencia en su pastoral a la relación de amor como vía a través de la cual todavía hoy Cristo hace presente, por obra del Espíritu, la ternura consoladora del Padre.

Existe un trenzado recíproco y fecundo entre las diversas formas pastorales. En su libro *Psicología pastoral*, «un manual teológico-pastoral construido desde la perspectiva del interés psicológico» (como bien lo define Bruno Seveso⁴⁰), Baumgartner describe gráficamente la *koinōnía* como un círculo (la base fundamental) dentro del cual se traza un triángulo que expresa las otras tres formas (*martyría*, *leitourgía*, *diakonía*).

Como diciendo que toda la pastoral, en sus diversas formas y expresiones, nace de una comunión de amor y está llamada a construirla.

1. R. TONELLI, *Pastorale giovanile, Dire la fede in Gesù Cristo nella vita quotidiana*, Las, Roma 1987⁴, 16.

2. Cf. S. PINTOR, *L'uomo via della chiesa. Elementi di teologia pastorale*, EDB, Bologna 1992; C. Floristán, *Teología práctica. Teoría y Praxis de la acción pastoral*, Sigueme, Salamanca 1993²; V. Grolla, *L'agire della Chiesa. Teologia pastorale*, Messaggero, Padova 1999² (adaptación esp.: *Teología de la acción pastoral*, Instituto Internacional de Teología a Distancia, Madrid 1998). De estos autores tomo las reflexiones que siguen.

3. Cf. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*. Constitución dogmática sobre la Divina Revelación; Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*. Exhortación apostólica, 8 de diciembre de 1975; Benedicto XVI, *Verbum Domini*. Exhortación apostólica postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia, 30 de septiembre de 2010; Francisco, *Evangelii gaudium*. Exhortación apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual, Roma 24 de noviembre de 2013. Cf. también C. Torcivia, *La parola edifica la comunità. Un percorso di teologia pastorale*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2008.

4. Cf. XII ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Mensaje al pueblo de Dios*, 24 de octubre de 2008.

5. PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*. Exhortación apostólica, 8 de diciembre de 1975, 46.

6. Cf. A. DULLES, *Evangelization for the third millennium*, Paulist, New York – Mahwah, NJ 2009, 90-100; E. Bianchi, *Nuovi stili di evangelizzazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012 (trad. esp.: *Nuevos estilos de evangelización*, Sal Terrae, Santander 2013).
7. Cf. L. SANDRIN, «Annunzio della Parola di Dio e i sofferenti (Verbum Domini 61 y 106)», en (P. Merlo – G. Pulcinelli [eds.]), *Verbum Domini. Studi e commenti sull'Esortazione apostolica postsinodale di Benedetto XVI*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011, 403-428.
8. JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, Carta encíclica sobre la validez del mandato misionero, 7 de diciembre de 1990, 52. Cf. también M. P. Gallagher, *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999 (ed. ingl. 1997); E. Y. Lartey, *Pastoral theology in an intercultural world*, Epworth, Peterborough 2006.
9. F. G. BRAMBILLA, «Quale annuncio del Vangelo per il nostro tempo?», en (F.G. Brambilla ed altri), *La chiesa nella società secolarizzata. Proposte pastorali*, Paoline, Milano 2009, 48.
10. S. PINTOR, *L'uomo via della Chiesa. Elementi di teologia pastorale*, op. cit., 141. Cf. también E. Schillebeeckx, *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Paoline, Roma 1968 (ed. hol. 1957); (trad. esp.: *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, Pamplona 1971).
11. Cf. E. BORGHI, *Il senso della vita. Leggere Romani 12-13 oggi*, Paoline, Milano 1998.
12. CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, *Il giorno del Signore*, 1984, d.11.
13. BENEDICTO XVI, *Homilia*, Conclusión del XXIV Congreso Eucarístico Nacional, Bari, domingo 29 de mayo de 2005.
14. Cf. J. CASTELLANO CERVERA, «Il valore terapeutico della preghiera», en *CredereOggi* 145/1 [*Salute, ge salvezza*] (2005), 95-109.
15. Cf. C. FLORISTÁN, *Teología práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, op. cit., 653-664.
16. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*, Carta encíclica sobre el amor cristiano, 25 de diciembre de 2005, 28.
17. Cf. L. SANDRIN, *Aiutare gli altri. La psicologia del buon samaritano*, Paoline, Milano 2013 (trad. esp.: *Ayudar a los demás: la psicología del buen samaritano*, Sal Terrae, Santander 2014).
18. CONCILIO VATICANO II, *Apostolicam actuositatem*. Decreto sobre el apostolado de los laicos, 8.
19. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, Carta encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad, 29 de junio de 2009, 2.
20. I. BAUMGARTNER, *Psicologia pastorale*, Borla, Roma 1993, 281 y 283 (ed. alem. 1990); (trad. esp.: *Psicología pastoral: Introducción a la praxis de la pastoral curativa*, Desclee De Brouwer, Bilbao 1997).
21. Cf. I. BAUMGARTNER, *Psicologia pastorale*, op. cit., 278-284. La cita de H. Nouwen está en las pp. 283-284.
22. J. MOLTSMANN, *La fonte della vita. Lo Spirito Santo e la teologia della vita*, Queriniana, Brescia 1998, 87 (ed. alem. 1997); (trad. esp.: *El Espíritu Santo y la teología de la vida, la fuente de la vida*, Sígueme, Salamanca 2000).
23. J. MOLTSMANN, *Diaconia. Il servizio cristiano nella prospettiva del Regno di Dio*, Claudiana, Torino 1986, 25 (ed. alem. 1984); (trad. esp.: *Diaconía en el horizonte del reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 1987).
24. Cf. R. S. ANDERSON, «The kingdom of God as therapeutic context», en Id., *Empowering ministry with theological praxis*, IVP Academic, Downers, Illinois 2001, 233-349.
25. O. CLÉMENT, *Il potere crocifisso*, Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano (BI) 1999, 46 (ed. fr. 1997-1998).
26. N. CIOLA, *Cristologia e Trinità*, Borla, Roma 2002, 206 (trad. esp.: *Cristología y Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2005). Cf. también E. Cambón, *Trinità modello sociale*, Città Nuova, Roma 1999 (trad. esp.: *La Trinidad, modelo social*, Ciudad Nueva, Madrid 2000); Pontificio Consejo Justicia y Paz, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004³ (ed. esp.: *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2014³).
27. Cf. P. CODA, «Sul concetto e il luogo di un'antropologia trinitaria» en (P. Coda – L. Zák [eds.]), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998, 123-135.

- [28.](#) D. J. HALL, *Être image de Dieu*, Du Cerf, Paris 1998, 185 (or. ingl. 1998).
- [29.](#) COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2005, 40 (edición electrónica: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20040723_communion-stewardship_sp.html).
- [30.](#) Cf. J. STEVENSON-MOESSNER, *Prelude to practical theology. Variations on theory and practice*, Abingdon, Nashville 2008.
- [31.](#) JUAN PABLO II, *Christifideles laici*. Exhortación apostólica postsinodal sobre la vocación y la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo, 30 de diciembre de 1988, 45.
- [32.](#) B. FORTE, *La Chiesa della Trinità: saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995, 294 (trad. esp.: *La Iglesia de la Trinidad: ensayo sobre el misterio de la Iglesia, comunión y misión*, Sígueme, Salamanca 1996).
- [33.](#) Cf. D. BOURGEOIS, *La pastorale della Chiesa*, Jaka Book, Milano 2001, 71-79 (ed. fr. 1999); (trad. esp.: *La pastoral de la Iglesia*, Col. «Amateca» 11, Edicep, Valencia 2000).
- [34.](#) P. CODA, «Gesù Cristo, rivelazione dell'agàpe trinitaria», en (B. Della Pasqua – N. Valentini [dir.]), *Mistero di Cristo e mistero dell'uomo*, Paoline, Milano 2005, 62.
- [35.](#) H. U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 2002, 113 (trad. esp: *Solo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 2011³).
- [36.](#) Cf. S. DIANICH, «Parrocchia ed evangelizzazione», en (P. Conti – N. Valentini [eds.]), «*Casa e scuola di comunione*». *Un nuovo volto di parrocchia*, Paoline, Milano 2005, 151-160; H. Bourgeois, *Quel rapport avec l'Église? Confiance et vigilance*, Desclée de Bouver, Paris 2000.
- [37.](#) Cf. L. BRESSAN, «Da una logica dell'organizzazione a quella della relazione», en Id., *Iniziazione cristiana e parrocchia. Suggestimenti per ripensare una prassi pastorale*, Ancora, Milano 2002, 95-97.
- [38.](#) Cf. A. TONIOLO (DIR.), *La «relazione di aiuto». Il counseling tra psicologia e fede*, Messaggero – Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2009.
- [39.](#) B. SEVESO, «Sfide e provocazioni attuali per la pastorale», en (G. Trentin – L. Bordinon [dirs.]), *Teologia pastorale in Europa. Panoramica e approfondimenti*, Messaggero, Padova 2002, 325. La cursiva es mía.
- [40.](#) B. SEVESO, «Pastorale e psicologia»: *Teologia* 3(2003), número monográfico sobre «Teologia e psicologia», 316.

CAPÍTULO 5:
Una pastoral integrada.
La persona en el centro

Los «ámbitos» del vivir

LAS variadas formas en que se lleva a cabo la acción de la Iglesia manifiestan la riqueza, nunca plenamente esquematizable, de su pastoral en referencia constante a la misión de Cristo, que todavía hoy quiere «expresarse» en el *aquí y ahora* de la historia mediante la acción del Espíritu¹. El mundo entero es el lugar en que el Padre «des-vela» continuamente la riqueza de su Palabra, narrada de manera definitiva en su Cristo, y el carácter irrefrenable de la acción de su Espíritu de Amor. Nuestra historia constituye el lugar en que Cristo ha tejido su historia de amor con nosotros, y nosotros somos las palabras de que Él se sirve para narrarla. El relato completo y definitivo que Dios ha hecho en Jesús puede ser continuamente narrado y traducido por las personas que creen en Él y por las comunidades en las que Él sigue viviendo y actuando, en la lengua de los oyentes de hoy y en los lugares experienciales en los que viven.

El esquema cristológico de los *tria munera* (los tres oficios de profeta, sacerdote y rey) y el esquema de las cuatro formas pastorales (*martyría*, *leitourgía*, *diakonía* y *koinōnía*), que lo retoman y lo remodulan en clave eclesiológica, pueden ser más fecundos si los repensamos con una *atención antropológica*, en sintonía con las historias de la vida de las personas, descubriendo el lenguaje testimonial de la vida cotidiana, aprendiendo los diversos *alfabetos* con los que componer palabras que comuniquen el amor infinito y siempre fiel de Dios y sean al mismo tiempo comprensibles para las personas que viven *hoy* su acontecer histórico, sus alegrías, dolores, fatigas y esperanzas. Los obispos italianos proponen cinco ámbitos fundamentales de la existencia humana en los que la comunidad eclesial está llamada a dar testimonio del amor de Dios, a releer su pastoral y, en lo específico, también su compromiso educativo, a través de una «acción» y una «inter-acción» que deben encontrar nuevos caminos y renovar los transmitidos por los siglos. Hablar de «ámbitos» no significa simplemente referirse a «lugares de acción», sino volver a llamar la atención a la vida de las personas en los lugares donde construyen su identidad, no solo humana, sino también cristiana: en el interior de las relaciones afectivas, en los lugares del trabajo y de la fiesta, en las experiencias de fragilidad que se viven continuamente, en las dinámicas y en las experiencias de transmisión de la vida y de la fe, en el rico y complejo campo de la ciudadanía... La opción por articular la pastoral en algunos ámbitos en que se despliega la existencia humana en cualquier edad, y con una mirada particular a la construcción de la identidad de la persona, saca a la luz «la unidad de la persona como criterio fundamental para reconducir a la unidad la acción eclesial, necesariamente multiforme»².

La pastoral eclesial se expresa de muchos modos. La *multiformidad*, no la *uniformidad*, constituye un rasgo distintivo de la vida cristiana. Encontramos a Dios y expresamos su amor a través de diferentes mediaciones encarnadas históricamente, en las que una serie de motivaciones internas (teológicas) y motivaciones externas

(históricas) están «sincrónicamente» presentes y se influyen recíprocamente, generando su multiformidad. Sin embargo, a lo largo de la historia de la Iglesia las múltiples variaciones de la experiencia creyente y las formas de la acción pastoral dibujan un «curso diacrónico». A lo largo de los tiempos han ido surgiendo y desapareciendo sucesivamente, poco a poco, formas particulares de vida cristiana y expresiones diversificadas de la acción eclesial. Las prácticas de la fe, vividas por las personas y expresadas por la comunidad creyente, se han mantenido en el tiempo, pero han conocido remodelaciones y «actualizaciones» también profundas en el curso de los tiempos. Algunas de ellas han recibido en diferentes momentos históricos una fuerte acentuación, hasta decretar su hegemonía, y otras han padecido procesos de marginación, llegando incluso a la desaparición. La vida de la Iglesia, precisamente por estar expuesta a la historia, no puede cerrarse nunca «de una vez para siempre» en el interior de prácticas particulares que expresan su vida en el interior y que la conectan con el mundo. Encuentra siempre formas concretas, viejas y nuevas, pero siempre múltiples, que solo pueden ser deducidas de la historia y no como explicación de una idea. «Las prácticas de la fe no solo se insertan en una serie abierta, sino que los recíprocos posicionamientos en la vida cristiana dibujan constelaciones diversas en los diversos tiempos». Ahora bien, ni el cristiano ni la comunidad eclesial pueden eximirse de procurarse una representación de la vida cristiana, un mapa que recupere una visión de conjunto y los posibles caminos. Mapas diferentes subyacen a diferentes figuras de vida cristiana en los diferentes momentos históricos. «La adopción de una plantilla abierta subraya con mayor fuerza la *ilimitación radical del objeto pastoral* y da cuenta de sus continuas transformaciones. Gráficamente, dibuja un arco que, en su mantenerse abierto, entiende el espacio abierto de la “praxis de los hombres”, el conjunto de las realidades de vida individuales y sociales que entran en juego en la interacción de “hombre”, “iglesia/cristianismo”, “sociedad”. En este ámbito abierto, como contexto, se localizan elementos determinantes de la acción, con referencia a la triple coordenada de “sujetos/situaciones de vida”, “niveles de acción” y “realizaciones de acción”. Por sí mismas, las tres coordenadas son todavía indefinidas: no marcan ninguna delimitación de campo, sino que localizan una situación de vida concreta. En particular, la coordenada “sujetos/situaciones de vida” recoge a los hombres en sus específicos contextos y situaciones de vida (la persona humana, reconocida en el centro de la acción eclesial, es captada desde más vertientes); las “realizaciones de acción” expresan la densidad específica de la praxis cristiana como sustancial recuperación de las que tradicionalmente reciben los nombres de “*diakonía*”, “anuncio”, “liturgia”, “*koinōnía*”; la coordenada “realizaciones de acción” está relacionada con los diversos niveles –micro o individual, medio o de grupo, macro o social– sobre los que se posiciona concretamente la acción». Toda elaboración de un mapa del objeto pastoral está limitada por la variante connotación histórica de la acción eclesial cuya articulación hace referencia «a las “funciones eclesiales”, en el punto de cruce de la “autorrealización de la Iglesia”, como objeto material, y del “ser condicionado de la Iglesia por parte del presente histórico”, como objeto formal». Las múltiples manifestaciones de la práctica

de la fe, las formas en que se expresa la misma acción pastoral, representan otras tantas figuras en las que la experiencia creyente toma cuerpo en la historia. Ahora bien, en su cruzarse dan vida a lugares experienciales específicos que, al mismo tiempo, «recapitulan en sí mismos desde el propio punto de vista la totalidad de la vida cristiana» y cuya consistencia se encuentra en la capacidad de situarse en la confluencia de las muchas iniciativas del sujeto creyente y en la capacidad de manifestar, de diversos modos, la unitariedad de la experiencia cristiana³.

Bruno Seveso identifica algunas y realiza una amplia reflexión sobre ellas: el *gesto de la oración* y de la celebración, en su multiforme riqueza expresiva; la *práctica discursiva de la fe* en el intercambio cotidiano entre las personas y en el interior de los dinamismos de su vivir; la *biografía personal* y el compromiso del sujeto con la construcción y reconstrucción de su propia identidad a lo largo de todo el curso de su vida: el *perfil comunitario de la vida cristiana*, que subraya cómo la vida de la fe toma cuerpo en la comunidad y construye esta en sus variadas expresiones y estructuraciones; la *ciudadanía*, que tiene que ver con la inserción objetiva de la vida cristiana en el intercambio social y saca a la luz la cualidad pública de la experiencia creyente. «Prácticas de oración, prácticas discursivas, prácticas biográficas, prácticas eclesiales, prácticas civiles pueblan el universo de la práctica de la fe. Por estas encrucijadas pasan las muchas manifestaciones en que toma cuerpo la fe». En cada una de las prácticas está siempre en juego la acción creyente en su totalidad, y los diferentes «lugares experienciales» en que toman cuerpo están en conexión con el conjunto y entre sí. «El *único testimonio* dado del Resucitado ante el mundo se difracta y se recoge desde los *muchos testimonios* en los que vive la experiencia creyente en la historia»⁴.

Sujetos de la acción

El primer sujeto de la acción que hemos definido como «pastoral» es la comunidad cristiana en cuanto comunión de personas que expresan su acción, juntos e individualmente, desempeñando oficios específicos y respondiendo a llamadas y carismas diversos. Es a través de su ser comunidad como la Iglesia expresa de modo significativo (*pregnante*) su «mediación sacramental», revelando y comunicando la salvación de la Trinidad (del Padre Amante, del Hijo Amado y del Espíritu Santo Amor) a través de las varias formas pastorales, pero, sobre todo, a través de nuevas relaciones interpersonales y de un estilo comunicativo que sean signos expresivos del amor trinitario.

El modelo de servicio, es decir, de diaconía, que la Iglesia está llamada a expresar hoy en el mundo, como signo del Reino, es el modelo de la «comunión eclesial», que tiende al pleno reconocimiento e inserción de todas las personas en la comunidad, y en particular de las más frágiles, que han de ser acogidas, no por lo que tienen, sino por lo que son, sin barreras ni prejuicios, valorando la contribución original que cada una puede dar. Es el modelo de comunidad que se convierte en espacio de recíproca evangelización, porque implica la totalidad comunicativa del que da y del que recibe. En la Iglesia, cada persona debe sentirse *en su casa, no simplemente objeto de atenciones, sino «sujeto activo y responsable de la obra de evangelización y de salvación»*⁵. Es el modelo trinitario de la reciprocidad, en el que cada uno es socio de una relación en la que da y recibe; Cristo-samaritano y Cristo-herido. Y es en este tipo de Iglesia donde «tocamos», en la fe, la presencia viva y, al mismo tiempo, la expectativa y la promesa de la Trinidad⁶.

La relacionalidad define la identidad de la Iglesia, su estructura, su autoridad y su misión⁷. En consecuencia, es evidentemente la calidad de las relaciones de *koinōnía* y de *diakonía* la que debe exhibir «auténticamente», anunciar y celebrar nuestra fe en el Padre, que en Cristo ha revelado plenamente su Amor, y definir más propiamente la pastoral eclesial llamada a expresar el cuidado de Dios para con nosotros y su gran amor. Se ha seguido adelante durante años y años con la idea de que la cura pastoral, en sus distintas formas, es algo que una persona fuerte (la que ayuda) hace por otra persona más débil (la ayudada), y no, sin embargo, una relación en la que los diferentes dones se intercambian recíprocamente. Debemos caminar, más bien, hacia un *enfoque pastoral más comunional*, en el que el amor (*agápē*) no solo se da, sino que también se recibe, y la *relación interpersonal se convierte en icono del amor trinitario*.

Todos –*christifideles* ordenados, *christifideles* religiosos y religiosas, *christifideles* laicos– son enviados por el Señor a trabajar en su viña en tiempos y modos diferentes⁸. En la comunidad, todos son agentes pastorales, en modos específicos y todos ellos

preciosos⁹. Todos pueden expresar una *acción pastoral dentro de sus diversas prácticas de fe*. Y cargan con la responsabilidad de hacerlo. Sin embargo, solo en cuanto comunidad y, por consiguiente, solo compartiendo la pluralidad de los dones y de los ministerios, puede expresar la Iglesia, aunque nunca por completo, el *ministerio de comunión* del que ella es signo: «Solo el conjunto de los carismas convierte en epifanía el entero cuerpo del Señor. En un edificio, cada piedra necesita de la otra (1 Pe 2,5); en el cuerpo, cada miembro necesita del otro para hacer crecer todo el organismo y servir para común utilidad (1 Cor 12,7)»¹⁰. Sucede como en una orquesta, en la que la polifonía se vuelve armónica cuando todos los participantes saben respetar y «afinar» las contribuciones específicas que todos, en tiempos y modos diversos, están llamados a dar¹¹.

La Iglesia se presenta en la historia y en el mundo como fermento y como comunidad alternativa, que vive su misión en el mundo, sobre todo, a través de la experiencia y el crecimiento de su propia *comunión*. En este sentido, no hay servicio más elevado que la Iglesia pueda ofrecer a los hombres que el de brindarles un ejemplo concreto y accesible de recíproca acogida y solidaridad. Cada uno es en la Iglesia agente pastoral, según sus propios carismas y los diferentes ministerios.

Sacerdocio ministerial y sacerdocio común están coordinados entre sí: ambos derivan –en formas diversas– del único sacerdocio de Cristo. Entre ambos existe una eficaz unidad, porque el Espíritu unifica a la Iglesia «en comunión y ministerio, la provee y gobierna con diversos dones jerárquicos y carismáticos (cf. 1 Cor 12,1-11)» (*Lumen gentium* 4), distribuyendo «sus variados dones para el bien de la Iglesia según su riqueza y la diversidad de ministerios (1 Cor 12,1-11)» (LG 7). Es propio del sacerdocio ministerial trabajar «en nombre y en la persona de Cristo cabeza y pastor»; y esto «hace a los sagrados ministros servidores de Cristo y de la Iglesia por medio de la proclamación autorizada de la palabra de Dios, la celebración de los sacramentos y la guía pastoral de los fieles»¹². Si bien la tarea de ser *guía pastoral* de los fieles es propia de aquellos que reciben el *sacerdocio ministerial* y representan a Cristo cabeza y pastor, la misión de hablar de Dios y ser testigos de su amor, a través del diálogo, la oración y el acompañamiento espiritual –esto es, la misión de hacer pastoral– es propia de todos los cristianos, en particular de aquellos que tienen un carisma especial, han recibido un mandato por parte de la Iglesia y una formación específica. «En uno y otro caso, el ministerio se realiza como un carisma en estado de servicio, recibido por la comunidad; y la riqueza de los dones del Espíritu en el cuerpo eclesial es tal que no solo toda la Iglesia pasa a caracterizarse como una comunidad ministerial, sino que las variadas formas personales o incluso comunitarias de ministerialidad no agotan nunca por sí solas las posibilidades carismáticas de las que los creyentes han sido revestidos por Aquel que sopla donde quiere»¹³. Y esto no solo es más eclesial, sino también más eficaz desde el punto de vista pastoral.

Imágenes pastorales

La teología pastoral ofrece su reflexión científica para discernir las tareas de la cura pastoral hoy en las diferentes formas, individual o comunitariamente expresadas. Son varias, a lo largo de la historia de la Iglesia y en las reflexiones de los distintos especialistas del sector, las imágenes pastorales expresadas y propuestas para definir la identidad del sujeto de la acción pastoral: imágenes que tienen que ver tanto con el sujeto particular como con la comunidad eclesial en cuanto tal. Imágenes que se han vuelto particularmente importantes en ciertos momentos históricos o que manifiestan su original eficacia especialmente en contextos de vida particulares. Estrechamente conectadas con las varias formas pastorales (anuncio, celebración, servicio y comunión), hay imágenes que se concentran en la identidad del sujeto de estas acciones. Del mismo modo que también hay imágenes estrechamente conectadas con las figuras y modelos de Iglesia, sobre las que volveré más adelante¹⁴.

Voy a proponer aquí algunas imágenes que, en su conjunto, enriquecen la identidad del sujeto pastoral (quién es y qué está llamado a hacer) e indican perspectivas pastorales también nuevas y diversificadas. Estas imágenes pastorales, como las evocadoras imágenes de una pintura, una escultura, una película o una poesía, no sirven solo para proponer tareas pastorales específicas, sino para favorecer sobre todo una comprensión más rica de la propia identidad y completitud pastoral. Con todo, debemos recordar siempre que una imagen describe una acción, pero ayuda también a redescubirla y, en gran parte, a crearla.

Hay varios modos de responder a una imagen pastoral: idealizarla sin ver sus límites; devaluarla sin captar su preciosidad; o asumirla de modo crítico, integrándola con otras imágenes en función de la ayuda que estemos llamados a dar, de la identidad del operador pastoral y de la situación de vida en la que estemos llamados a obrar. Son imágenes que, de modo diversificado, nos ayudan a revalorizar la *pastoralidad de la acción* de los diferentes sujetos que, con tareas diversas, componen la comunidad eclesial¹⁵.

Anton Boisen, tomando en consideración su experiencia de hospitalización en una estructura para enfermos mentales, en la que era inusual que los psiquiatras conversaran con los enfermos, propone la imagen de la persona hospitalizada como un *documento humano viviente*, a saber: como un texto que el agente pastoral está llamado a leer y decodificar, a fin de ofrecerle la ayuda adecuada. Es una imagen retomada asimismo por Charles Gerkin, que la reconsidera dentro de la perspectiva contemporánea de la filosofía hermenéutica. Es decir, que también en la pastoral se nos invita a escuchar con atención la voz del que nos interpela, a interpretar su lenguaje y a ser capaces de discernir aquello que las personas necesitan verdaderamente. Miller-McLemore la

sustituye con la imagen de la *web humana viviente*, que toma en consideración en mayor medida los vínculos sociales y las comunidades consideradas en su conjunto.

Seward Hiltner propone la imagen del *pastor solícito y atento*, recuperando la imagen más clásica del *pastor*, pero subrayando sobre todo la función de *ocuparse* de las personas con la solicitud y la atención expresadas por el *buen samaritano*. Esta imagen es recogida y reformulada también por Alastair Campbell con la imagen del *pastor valiente*. Sin embargo, por el hecho de otorgar privilegio a una sutil visión jerárquica del pastor sobre las ovejas, también ha sido criticada por Jeanne Moesser, que, al retomar la parábola del buen samaritano, llama la atención asimismo sobre lo que hizo el samaritano después de haber socorrido al herido: le lleva a la posada, continúa su camino y después se ocupa también de sí mismo y de sus compromisos. A este respecto, es interesante subrayar cómo describe el papa Francisco, hablando del obispo, las funciones del pastor: «a veces estará *delante* para indicar el camino y cuidar la esperanza del pueblo; otras veces estará simplemente *en medio* de todos, con su cercanía sencilla y misericordiosa; y en ocasiones deberá caminar *detrás* del pueblo para ayudar a los rezagados y, sobre todo, porque el rebaño mismo tiene su olfato para encontrar nuevos caminos»¹⁶.

Otras imágenes parecen, inmediatamente, un tanto paradójicas, pero transmiten nuevas e importantes atenciones pastorales. La imagen del *sanador herido*, presente ya en la mitología y propuesta de nuevo también por Jung, ha sido recogida en clave pastoral por Henri Nouwen. Esta imagen expresa la sintonía que se instaura en la relación pastoral entre, por una parte, los propios sufrimientos y fragilidades y, por otra, aquellos de los que el ministro es testigo, y ayuda a descubrir que las propias heridas, elaboradas y sanadas, pueden llegar a ser fuente de curación¹⁷. Heije Faber, enlazando con el mundo del circo y teniendo presente de modo particular el medio hospitalario, propone la imagen del *loco discreto* que, como el payaso del circo, parece una figura marginal, aunque en realidad desempeña un papel crucial como cauce para la expresión de emociones que hacen sufrir de modo particular, mediando entre el que está arriba, y tiene en su mano el control de la cura, y el enfermo que está abajo, angustiado. Es una figura preciosa, asimismo, para cambiar el clima emotivo del medio en que se mueve. Es una imagen que Alastair Campbell retoma en contextos más amplios y con la que manifiesta además una cierta crítica respecto de un profesionalismo exagerado que se exige en ciertos contextos culturales. Para Robert Dykstra, en las situaciones de crisis que viven las personas, podemos sentirnos en nuestro interior, en cuanto agentes pastorales, como *extranjeros* que hablan un lenguaje religioso que con frecuencia no se entiende. Y en estas confrontaciones cotidianas también nosotros podemos caer en crisis: sentirnos extranjeros frente a los otros, pero también extranjeros con respecto a nosotros mismos. Para James Dittes, la función pastoral consiste, sobre todo, en ser *testigos* de una esperanza escatológica en la que encuentra sentido la vida, incluso en sus experiencias más dolorosas, y abre a una posibilidad de vivir una completitud incluso cuando parece prevalecer la disolución. El agente pastoral es fundamentalmente un

testigo de la dimensión trascendente de la vida. En su relación con las personas de que se ocupa, como bien subraya Patton, el agente pastoral representa (re-presenta) a Dios. Y ello a través de su *estar presente* a sí mismo y a los demás, pero también siendo consciente de que representa más que a sí mismo, es decir, la presencia de Dios¹⁸.

Imágenes más contemporáneas intentan sacar a la luz las diferencias específicas de contexto, comunidad, géneros y culturas, intentando a continuación ensanchar los horizontes de la pastoral. La imagen del ministro como *diagnóstico*, propuesta por Paul Pruyser, implica la capacidad de llevar a cabo una buena diagnosis de las necesidades de las personas, a fin de proporcionar la respuesta pastoral adecuada mediante un discernimiento teológico-pastoral en el que dialoguen categorías teológicas y conocimientos tomados de las ciencias humanas. Gaylord Noyce propone la imagen del *coach y counselor moral* para subrayar la función de guía: la capacidad de ejercer un liderazgo –en el que existe una mutua exploración de las ideas, valores y decisiones entre el ministro y los feligreses– libre de coerciones morales. Edward Wimberly toma en consideración el papel del ministro, muy presente en la cultura afro-americana, como un «narrador» (*storyteller*). La dimensión narrativa ha sido retomada y reevaluada hoy también en psicoterapia, teología y medicina. Las historias son las propias, las del propio ministerio y las tomadas de la Biblia, como vía para ayudar a los otros a articular sus propias historias, por muy problemáticas y dolorosas que sean, como historias insertadas en la historia más amplia de un Dios que libera a las personas y a las comunidades de la opresión, ofreciendo esperanza y cuidados en los momentos más duros y desesperados de la vida. Donald Capps ofrece la bellísima imagen del ministro como *agente de esperanza*¹⁹. Sugiere que *los pastores son agentes de esperanza por definición* (y llamada), y con frecuencia esto es todo lo que son y pueden hacer. Han sido llamados a ayudar a las personas a reinterpretar en el presente las memorias que llevamos detrás por el pasado y a imaginar un futuro lleno de esperanza y a ponerles un nombre. Karen Hanson, con una sensibilidad típicamente femenina, ofrece la imagen del agente pastoral como *partero*, porque está llamado a mediar en los misterios de la vida, de la enfermedad y de la muerte. Los ministros se convierten en *parteros espirituales* que asisten en el proceso del nacimiento de una nueva vida, especialmente cuando pueden reconocer, saber acompañar y ayudar a los otros a poner un nombre a sus «trabajos» existenciales, pero saben también reconocer la experiencia de un nacimiento espiritual que se desarrolla en su vida, sabiendo tratar asimismo los aspectos de «riesgos mortales» presentes, aunque escondidos, que acompañan a todo nuevo tipo de nacimiento. Margaret Kornfield desarrolla la metáfora del ministro como *jardinero* que sabe cuidar de las personas necesitadas de una cura pastoral, consagrando una atención particular a la intrincada conexión entre las plantas particulares y el terreno en el que crecen, es decir, entre los individuos y las iglesias o comunidades en las que se forman y alimentan. Pone un énfasis particular en la compleja naturaleza del terreno, o sea, en el contexto en que los ministros están llamados a alimentar a las plantas a ellos confiadas. Ahora bien, una verdadera «nutrición» y curación de las personas siempre tiene lugar a través de una

interacción entre los socios de la relación de la cura pastoral. Ambos están arraigados en la misma comunidad y están sostenidos por las relaciones que se instauran en ella. En consecuencia, el ministro también es jardinero que se preocupa de cuidar y, al mismo tiempo, planta que tiene necesidad de cuidados ajenos. Brita Gill-Austern, en el interior de una perspectiva pedagógica estimada en el mundo femenino, recoge algunas de las imágenes precedentes y las sintetiza en la imagen del *enseñante*, que no es tanto un depósito de ciencia cuanto, más bien, un partero que, en una relación de recíproca creatividad, ayuda a hacer salir lo que los estudiantes tienen ya dentro de sí. Y afirma con decisión que la enseñanza es una forma de cura pastoral.

Estas diferentes imágenes no agotan la posibilidad de «imaginación» a la hora de describir la identidad del agente pastoral, sino que únicamente subrayan su riqueza, cuyos diferentes aspectos se expresan en momentos diferentes, en ámbitos diversos y por personas que, dentro de la única Iglesia, tienen oficios y carismas diferentes.

Hacia una pastoral «integrada»

El Congreso eclesial de Verona ha invocado «la unidad de la persona como criterio fundamental para reconducir a la unidad la acción eclesial, necesariamente multiforme». Los obispos italianos afirman: «Poner a la persona en el centro constituye una clave valiosa para renovar en un sentido misionero la pastoral y superar el riesgo del repliegue, que puede afectar a nuestras comunidades. Lo que significa, asimismo, en orden a una mayor coordinación, de modo que emerjan las raíces profundas de la vida eclesial, pedir a las estructuras eclesiales repensarse el estilo evangélico, las razones del compromiso en el territorio, es decir, las actitudes y las opciones que ponen a *la Iglesia al servicio de la esperanza de cada hombre*. No se pretende debilitar la dimensión comunitaria de la acción pastoral, ni se trata de idear nuevas estructuras para sustituir las actuales, sino de obrar juntos de manera más esencial. A partir de estas atenciones, las Iglesias particulares están llamadas a repensar su propia acción con una mirada unitaria»²⁰. Solo es posible hacer esto intentando sintonizar nuestras propias miradas específicas y necesariamente parciales. Solo juntos podemos ser partícipes de la mirada comprensiva de Dios. Es una mirada unitaria la que toda pastoral debe encontrar entre los diferentes sujetos que la expresan, aunque también a la hora de dialogar e «integrarse» con las otras atenciones pastorales, en el interior de la única pero multiforme acción eclesial.

La comunidad cristiana está llamada a ocuparse de la cura de las personas y de las relaciones que, recíprocamente, tejen entre sí y con la comunidad, a «no sacrificar la calidad de la relación personal a la eficiencia de los programas»²¹. La Iglesia, pueblo reunido por el Dios trinitario, lugar de comunión de los hombres con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, puede convertirse en *lugar de relaciones terapéuticas* en el que la persona puede experimentar a fondo y de manera total un «bien-estar relacional» consigo misma, con los otros y con Dios, un *ya* de salvación de un *todavía no* que tendrá su plena realización en el *éschaton* de Dios, realización y símbolo de un Reino de Dios como Reino del amor²².

En la comunión con Cristo muerto y resucitado, con Aquel que vivió significativamente el dolor y la muerte, se puede vivir la Iglesia como *regazo acogedor* donde la vida, desde sus comienzos ocultos hasta sus débiles ocosos (especialmente la vida más frágil e indefensa), es respetada, defendida, amada y servida como *lugar de esperanza* donde las personas pueden escribir (por compromiso y por gracia) un capítulo significativo de su historia de alianza con Dios, y de relaciones de amor con los hermanos y las hermanas, sea cual sea la experiencia de vida que estén viviendo. Y es la *comunidad parroquial* la que desempeña, en este sentido, un papel absolutamente particular, porque es el sujeto eclesial más concreto, un espacio de relaciones interpersonales inmediatas y profundas, que la hacen lugar de encuentro e integración de la variedad de los carismas y de los recursos pastorales. También en las nuevas

modalidades de comunidades dentro de las parroquias y de nuevas comunidades pastorales²³.

La acción multiforme de la comunidad cristiana va más allá de determinados lugares específicos y *no es delegable* a cualquier especialista. En la Iglesia, cada uno es agente pastoral, según sus carismas y ministerios. La Iglesia es una *comunidad, icono del amor trinitario*, si expresa una comunión en la que la diversidad se convierte en complementariedad y en la que todos son agentes de pastoral, sarmientos de la única vid, y todos estamos llamados a trabajar en la única viña del Señor, en tiempos y modos diversos. La Iglesia, al expresarse como comunidad donde las relaciones entre las personas son, por obra del Espíritu Santo, *recíprocamente redentoras*, anuncia el *alegre mensaje* del amor de Dios y obedece al mandato de su Señor realizándose plenamente a sí misma.

Un camino que debemos recorrer con coraje, nos recuerdan los obispos italianos, es el de la *integración pastoral entre los diversos sujetos eclesiales*. «En la base de la pastoral “integrada” se encuentra, por consiguiente, la “espiritualidad de comunión”, que precede a las iniciativas concretas y purifica el testimonio de la tentación de ceder a competiciones y personalismos. Una pastoral “integrada” saca al campo todas las energías de que dispone el pueblo de Dios, valorizándolas en su especificidad y, al mismo tiempo, haciéndolas confluir en el interior de proyectos comunes, definidos y realizados juntos. Esa pastoral pone en red los múltiples recursos de que dispone: humanos, espirituales, culturales, pastorales. De este modo, una pastoral integrada, con las diferencias que acoge y armoniza en su propio interior, pone a la comunidad en condiciones de entrar más eficazmente en comunicación con un contexto abigarrado, necesitado de aproximaciones diversificadas y plurales, para un fecundo diálogo misionero»²⁴.

Una pastoral integrada no puede ser el resultado de «una operación de pura ingeniería eclesiástica»²⁵, sino el fruto de «un proceso de convergencia y de reciprocidad» que se manifiesta de modos diversos, que van desde las mil ocasiones que permiten el conocimiento y el encuentro fraterno hasta la difusión de momentos estructurados de confrontación y de colaboración. Solo poniendo juntas las diferentes perspectivas se puede percibir la compleja demanda de salvación, diversamente expresada, que viene de las personas, y sintonizar las diferentes acciones para ocuparse de su esperanza.

Como un hombre y una mujer al casarse, la comunidad cristiana y su Señor se prometen fidelidad cotidiana «en las alegrías y en las penas, en la salud y en la enfermedad». La fidelidad a la alianza por parte de Dios está fuera de discusión. Nuestra fidelidad a esta promesa, en los diferentes momentos y lugares de la vida, es más bien frágil y tiene necesidad de la fuerza de su Espíritu, de nuestro amor recíproco y de la integración de los preciosos talentos que cada uno de nosotros ha recibido como don.

Una pastoral integrada expresa y construye una sinfonía de relaciones. Y todo ello impulsa claramente a repensar las acciones, los proyectos, las iniciativas, las modalidades de acción, los oficios y los mismos sujetos pastorales de la Iglesia de modo integrado y coral, no solo entre sí, sino también con las fuerzas presentes en el territorio. Indica la urgencia del momento, porque la acción común y convergente permite construir una identidad vigorosa y expresar acciones capaces de entrar, de un modo más capilar y eficaz, en las mallas del tejido social. Para esta fundamental «motivación antropológica» hace falta la convergencia en los elementos esenciales de la acción pastoral. Es preciso que todos los interesados sean capaces de escuchar, imaginar, pensar y actuar escuchando lo que falta a su camino y puede enriquecerle e integrarle. Como bien sintetiza Franco Giulio Brambilla, «la palabra debe abrirse al sacramento; la liturgia debe alimentarse en la evangelización; el anuncio y la celebración deben edificar la comunión y la caridad; la vida cristiana no puede dejar de abrirse al mundo. Existe una inmanencia recíproca de los *tria munera*, que forman un sistema de vasos comunicantes, porque en uno debe circular la linfa vital del otro»²⁶. Una pastoral integrada y sinfónica, que parte de una redescubierta «atención antropológica» y la quiere formar, implica una verdadera *conversión pastoral*.

Una auténtica pastoral integrada exige una atención particular a la «encrucijada de la familia», regazo en el que una persona viene al mundo, es acogida, reconocida y acompañada en su crecimiento. «El bienestar de la persona y de la sociedad humana y cristiana está estrechamente ligado a la prosperidad de la comunidad conyugal y familiar» (*Gaudium et spes*, 47). La familia debe ser objeto de una atención amorosa por parte de la comunidad eclesial, especialmente en los momentos más frágiles de su itinerario vital²⁷. Ahora bien, debe ser sobre todo «re-valorizada» en su rol imprescindible de sujeto pastoral. «Debemos entender nuevamente la familia como Iglesia doméstica, hacer de ella el camino privilegiado de la nueva evangelización y la renovación de la Iglesia, una Iglesia que está en camino junto a la gente y con la gente. En familia, las personas están en casa o, por lo menos, buscan una casa en la familia. En las familias la Iglesia encuentra la realidad de la vida. Por eso las familias son una prueba de la pastoral y urgencia de la nueva evangelización. La familia es el futuro. También para la Iglesia constituye el camino del futuro»²⁸. Esto constituye un desafío pastoral importante que abre a nuevas y creativas oportunidades.

1. Cf. F. G. BRAMBILLA, «La pastorale della Chiesa in Italia: Dai *tria munera* ai “cinque ambiti”?»: *Orientamenti pastorali* 12 (2013), 6-22, y también para las reflexiones que siguen.

2. CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, «*Rigenerati per una speranza viva*» (1 Pt 1,3): *testimoni del grande «sì» di Dio all'uomo*. Nota pastoral del Episcopado italiano tras el IV Congreso Eclesial Nacional, 29 de junio de 2007, 22.

3. Cf. B. SEVESO, *La pratica della fede. Teologia pastorale nel tempo della Chiesa*, Glossa, Milano 2010, en particular el cap. IV, «Profili. In espressioni multiformi». Las citas corresponden a las pp. 373, 381-382, 286. La cursiva es mía.

4. B. SEVESO, *La pratica della fede. Teologia pastorale nel tempo della Chiesa*, op. cit., 390 y 394. La cursiva es mía.
5. JUAN PABLO II, *Christifideles laici*. Exhortación apostólica postsinodal sobre la Vocación y la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo, 30 de diciembre de 1988, 54.
6. Cf. N. PEMBROKE, «Empathy, communion and identity», en Id., *Renewing pastoral practice. Trinitarian perspectives on pastoral care and counseling*, Ashgate, Aldershot (England) – Burlington (USA) 2006, 68-80.
7. METROPOLITAN JOHN OF PERGAMON (ZIZIOULAS), «The Church as communion: a presentation of the World Conference theme», en (T. F. Best – G. Gassmann [eds.]), *On the way of fuller koinonia*, Official Report of the Fifth Conference on Faith and Order, WCC Publications, Geneva 1994, 103-11. Cf. también P. A. Fox, «The church as communion», en Id., *God as communion*, The Liturgical Press, Collegeville-Minnesota 2001, 71-98: se trata de una reflexión sobre la contribución de Zizioulas al tema.
8. JUAN PABLO II, *Christifideles laici*. Exhortación apostólica postsinodal sobre la vocación y la misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo, 30 de diciembre de 1988.
9. Cf. G. VILLATA, «Soggetti e ministeri pastorali», en Id., *L'agire della Chiesa. Indicazioni di teologia pastorale*, nueva edición, EDB, Bologna 2014, 205-238.
10. OBRA PONTIFICIA PARA LAS VOCACIONES ECLESIASTICAS, *Nuevas vocaciones para una nueva Europa (In verbo tuo...)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 47.
11. Cf. N. PEMBROKE, «Pastoral as poliphony», en Id., *Renewing pastoral practice. Trinitarian perspectives on pastoral care and counseling*, op. cit., 21-29. J. Stevenson-Moessner, *Prelude to practical theology. Variations on theory and practice*, Abingdon, Nashville 2008.
12. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1977, 13.
13. B. FORTE, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995, 304 (trad. esp.: *La Iglesia, icono de la Trinidad: breve eclesiología*, Sigueme, Salamanca 1997, 302-303). Cf. también L. Tonello, *Il «gruppo ministeriale» parrocchiale*, Messaggero – Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2008.
14. Cf. A. DULLES, *Modelli di Chiesa*, Messaggero, Padova 2005, 14 (ed. ingl. 2002); (trad. esp.: *Modelos de la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1975).
15. Cf. R. C. DYKSTRA, *Images of pastoral care. Classic Readings*, Chalice, St. Louis (Missouri) 2005. El autor analiza una serie de imágenes pastorales elaboradas en contextos de lengua inglesa, pero que han influido también mucho en otros contextos culturales. Los diferentes autores emplean términos diversos, y en parte intercambiables, como ministro, pastor y agente pastoral.
16. FRANCISCO, *Evangelii gaudium*. Exhortación apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual, Roma, 24 de noviembre de 2013, 31. La cursiva es mía.
17. Cf. H. J. M. NOUWEN, *Il guaritore ferito. Il ministero nella società contemporanea*, Queriniana, Brescia 2010⁹ (ed. ingl. 1972); (trad. esp. *El sanador herido*, PPC, Madrid 2004⁶); L. Sandrin (ed.), *Il guaritore ferito. Modello pastorale*, Camilliane, Torino 2011.
18. Cf. J. PATTON, *Pastoral care. An essential guide*, Abingdon, Nashville 2005, 21-33.
19. Cf. D. CAPPS, *Agents of hope. A pastoral psychology*, Fortress, Minneapolis 1995.
20. CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, «*Rigenerati per una speranza viva*» (1 Pt 1,3): *testimoni del grande «sì» di Dio all'uomo*, op. cit., 22.
21. *Ibid.*, 23.
22. Cf. R. S. ANDERSON, «The kingdom of God as therapeutic context», en Id., *The shape of practical theology. Empowering ministry with theological praxis*, IVP Academic, Downers, Illinois 2001, 233-249.
23. Cf. G. VILLATA, *L'agire della Chiesa. Indicazioni di teologia pastorale*, op. cit., 343-393.

- [24.](#) CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, «*Rigenerati per una speranza viva*» (1 Pt 1,3): testimoni del grande «sì» di Dio all'uomo, *op. cit.*, 25.
- [25.](#) CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, NOTA PASTORAL *Il volto missionario delle parrocchie in un mondo che cambia*, 30 de mayo de 2004, 11.
- [26.](#) F. G. BRAMBILLA, «La pastorale della Chiesa in Italia: Dai tria munera ai “cinque ambiti”?»: *art. cit.*, 19.
- [27.](#) G. DEL MISSIER (ED.), *Vulnerabile e preziosa. Riflessioni sulla famiglia in situazioni di fragilità*, Messaggero – Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2014.
- [28.](#) W. KASPER, *Il vangelo della famiglia*, Queriniana, Brescia 2014, 53-54 (trad. esp.: *El evangelio de la familia*, Sal Terrae, Santander 2014).

CAPÍTULO 6:

Abrir las puertas y salir.

La Iglesia, hospital de campaña

DESDE el Concilio hasta nuestros días, una serie de diferentes palabras han acompañado a la Iglesia en su empeño por renovar e historizar su acción. Palabras como *aggiornamento* (puesta al día), *evangelización*, *nueva evangelización* e *inculturación* han acompañado y siguen acompañando el conjunto de las actividades pastorales realizadas para conducir a los hombres (en cualquier lugar en que se encuentren y sea cual sea la cultura a la que pertenezcan) a participar en el misterio de Cristo proclamado en el evangelio, mostrando una continua tensión entre apertura de pistas nuevas y adecuación de comportamientos consolidados, a un mismo tiempo, entre identidad y cambio; entre lo que es mutable en la Iglesia y lo que, en cambio, no lo es; entre la acogida de la realidad mundana y el juicio crítico sobre esta realidad; entre el anuncio fiel de la palabra recibida y la búsqueda de una comunicabilidad más atenta de la misma. Prestando una atención particular a los *signos de los tiempos*, cuya lectura nos lleva a asumir la historia y la cultura como lugar teológico a partir del cual se puede hablar de Dios de una manera coherente, en el interior de un proceso de dar y recibir en el que media una relación de recíproca influencia entre fe y cultura, porque la fe influye sobre las culturas, y estas ofrecen a aquella nuevos lenguajes y posibilidades de desarrollo.

Salud y salvación

La caridad pastoral —escribe Juan Pablo II en *Pastore dabo vobis*— «empuja al sacerdote a conocer cada vez más las esperanzas, necesidades, problemas y sensibilidades de los destinatarios de su ministerio, los cuales han de ser contemplados en sus situaciones personales concretas, familiares y sociales» (70). Invoca la invitación que el concilio Vaticano II dirige, en la constitución *Gaudium et spes*, a toda la comunidad cristiana, a prestar atención a las alegrías y las esperanzas, a las tristezas y las angustias de los hombres y las mujeres que viven en el hoy de la historia, a los signos de los tiempos y a los signos presentes en los tiempos de las personas.

La teología cristiana está llamada a «re-comprender» la salvación a la luz del mundo que cambia, de la vivencia concreta de las personas y de sus mundos vitales, de las culturas en que están sumergidas. La búsqueda de curación, entendida y vivida de diferentes modos, constituye uno de los ámbitos en que se manifiestan las expectativas de salvación de las mujeres y de los hombres que viven en el hoy de la historia. Leer e interpretar la *demanda de salud*, en los diferentes contextos sociales, y captar una demanda implícita de salvación es un paso importante para una reflexión teológico-pastoral en la que la comunidad cristiana está llamada a proyectar una *acción* que exprese la verdad perenne del evangelio y su fuerza sanadora (salvífico-saludable) «en las mutables circunstancias de la vida» y constituye un significativo anuncio y construcción del reino. A través de un auténtico *discernimiento evangélico*, de una hermenéutica del mundo de hoy a la luz de la palabra de Dios y de la fe en él, la comunidad cristiana «toma de la situación histórica y de sus vicisitudes y circunstancias no un simple “dato” que hay que registrar con precisión y frente al cual se puede permanecer indiferentes o pasivos, sino un “deber”, un reto a la libertad responsable, tanto de la persona individual como de la comunidad»¹. Este es, en síntesis, el *método teológico-pastoral*, incluso en lo que respecta a la teología pastoral que se interesa por la salud; un itinerario que implica, al mismo tiempo, una serie de articulaciones (fases) y de atenciones (dimensiones) presentes en todo el recorrido.

La *pastoral que se interesa por la salud* de las personas, partiendo de la escucha de su demanda de curación, expresa la *acción multiforme de la comunidad cristiana* en favor de las personas enfermas y sufrientes, de las personas frágiles y particularmente vulnerables, en las situaciones de vida y en los lugares en que se expresan la cura, la rehabilitación, la prevención de las enfermedades y la promoción de la salud. Se interesa también por el mundo de la discapacidad, por sus innegables lazos con la salud (bien-estar) de las personas directamente interesadas y de las personas implicadas: familias, profesionales, sociedad... La atención a las heridas que sufren las personas y a los cuidados que estamos llamados a ofrecer es, a buen seguro, el punto focal de esta perspectiva pastoral. La teología que reflexiona, a la luz de la fe, *sobre la pastoral de la*

salud (teología pastoral de la salud) está llamada a convertirse cada vez más en «reflexión teológica sobre la *acción sanadora (salvífico-saludable)* de la comunidad cristiana en el mundo de hoy», con una atención particular a los ámbitos en que la salud muestra su fragilidad y pueden ser curadas las heridas². Y puede decir una palabra sobre la «salud de la pastoral».

Desde la perspectiva de la *pastoral de la salud*, no solo la experiencia de la enfermedad y del sufrimiento, sino también la búsqueda de la salud –de un «bien-estar» y de un «estar-bien» de las personas con su propio cuerpo, consigo mismas, con los otros y con Dios–, es objeto de interés y de compromiso. Cuando hablamos de salud, no nos referimos solo a la del cuerpo, sino también a la salud de la persona en su totalidad, insertada dinámicamente en un proyecto de vida en el que todas las experiencias, tanto las alegrías como las heridas, pueden ser integradas y formar parte a título pleno de la propia historia personal, en los lugares y en los medios culturales en que esta se construye y recorre su camino vital. La salud, expresión de un equilibrio continuamente buscado y nunca alcanzado por completo, va más allá del cuerpo y puede estar presente asimismo en personas enfermas o discapacitadas que, desde el punto de vista físico, siguen siendo tales, pero pueden llevar a cabo (con la gracia del Espíritu, la ayuda de compañeros de viaje competentes y el apoyo de una comunidad acogedora) su *misión* en la vida.

La relación entre salud y salvación, entre curación y salvación, puede ser mejor comprendida cuando se supera la contraposición entre, por una parte, la *theologia crucis*, que subraya la dimensión kenótica de la vida de Jesús y propone la concepción de una salvación que pasa por el ofrecimiento del sufrimiento y la comunión con el *Christus patiens* y, por otra, la *theologia gloriae*, que subraya la centralidad de la resurrección de Jesús, vencedor definitivo sobre el dolor y sobre la muerte, y propone la concepción de una salvación que se lleva a cabo a través de las curaciones realizadas por el *Christus medicus* y por sus discípulos³. Ambas perspectivas de fe deben ser integradas. Escribe de manera sintética un biblista, reflexionando sobre el misterio de la cruz en Marcos: «Para Marcos, Jesús no pasó de la cruz a la resurrección (¡tentación dualista!), sino que permaneció en el corazón del fracaso humano, transformándolo en acontecimiento fecundo»⁴.

Ante quienes le preguntaban si era él el Mesías o si debían esperar a otro, Jesús exhibió sus credenciales, y entre ellas las curaciones y el anuncio de la buena nueva a los pobres (Mt 11,1-6). También de modo sintético escribe otro biblista: «El proyecto de Dios, que Jesús anuncia y hace presente al hablar del reino de Dios, tiene que ver con la salvación de todo el ser humano reintegrado en sus relaciones con Dios, consigo mismo y con los demás. En el lenguaje del cuarto evangelio, Jesús da la vida plena y definitiva a partir de la necesidad humana de estar bien»⁵. Da la salvación a partir de una situación de fragilidad y de la búsqueda de salvación.

Existe una estrecha relación entre el *texto* bíblico (la Palabra-acontecimiento) y el «con-texto» en que la Palabra resuena y se expresa hoy (el aquí y ahora, el tiempo y el espacio en que Dios actúa hoy, de modo particular, a través de su Iglesia, en el interior de la historia), «el mundo que cambia» y en el que hemos de anunciar hoy el evangelio⁶. La Biblia llama *kairós* a ese tiempo salvífico. Reconocerle a la teología pastoral una *dimensión kairológica* significa reconocer como característica propia suya la capacidad de *discernir* con la mirada de la fe y a la luz del evangelio, en la experiencia de las personas y de las comunidades en que viven, los signos de los tiempos, para captar en ella las actuales invitaciones de Dios (Lc 12,54-57).

La fragilidad de la vida provoca la compasión y la cura en sus variadas expresiones, reclama una atención pastoral diferente. Como cristianos, estamos llamados a transformar el recuerdo en obras, imitación y profecía, y a encontrar a las personas allí donde se encuentran verdaderamente. Estas viven muchas experiencias de alegría. Sin embargo, es sobre todo en los momentos de dolor y de particular fragilidad cuando buscan, en nuestra acogedora proximidad, el signo de la presencia compasiva de Dios. Y en nuestra presencia Dios acepta, de una manera misteriosa, dejarse encontrar. «La Iglesia, que nace del misterio de la redención en la cruz de Cristo –nos recuerda Juan Pablo II en su *Salvifici doloris*–, está obligada a *buscar el encuentro* con el hombre, de modo particular en el camino de su sufrimiento. En tal encuentro el hombre “se convierte en el camino de la Iglesia”, y es este uno de los caminos más importantes» (3).

Una Iglesia *atenta* a las personas heridas que, en diferentes formas, viven la experiencia de una vida frágil, marcada por el dolor, recorre el camino preferido por su Señor, y en ellas todavía hoy puede encontrarlo misteriosamente.

Figuras de Iglesia

El sujeto de la acción que define hoy la «pastoral» es la Iglesia, en cuanto comunidad de sujetos que la componen y la expresan de diversas maneras. Es una acción que se entiende cada vez más como interacción y, por consiguiente, en clave relacional. Y es la misma comunidad cristiana, pueblo de Dios, el sujeto de la teología pastoral, de la reflexión a la luz del evangelio sobre su misma acción. La comprensión de la pastoral, como acción eclesial, cambia en relación con la comprensión misma de la Iglesia, con las figuras y con los modelos que, de un modo más o menos explícito, se proponen.

La pregunta que se plantea, en la teología pastoral, no es tanto (y antes que nada) *qué es la Iglesia*, cuanto, más bien, *cómo debe ser la Iglesia aquí y ahora*; no gira tanto sobre su identidad cuanto, más bien, sobre cómo se manifiesta y se expresa esta identidad en el interior del fluir de la historia. Está claro que el interrogarse sobre cómo debe ser la Iglesia lleva consigo un conocimiento de lo que es la Iglesia, pero no es su simple traducción. En su caminar por el interior de la historia aflora continuamente la pregunta por su *forma*, que es distinta, aunque no separable, de la pregunta por su *naturaleza*, y la Iglesia está llamada a responder con su acción a esta pregunta.

En la teología pastoral se tematiza continuamente la realización de la Iglesia en su expresión histórica; y en este movimiento está llamada a recuperar continuamente su identidad, pero también a expresar sus posibles y no expresadas novedades. La búsqueda de la forma «justa» (fiel a Dios y fiel al hombre) constituye el gran campo en el que la Iglesia se experimenta y se edifica a sí misma, evitando, en la tensión entre una identidad percibida y una identidad por alcanzar, entre presente y futuro, los dos extremos: el de una separación de la historia (quedándose en el monte casi por miedo a contaminarse y plantar allí su tienda) y el de una ingenua inmersión en el mundo, que acaba por «confundirla» y hacerle perder lo que tiene de específico: ser sal que debe dar sabor, luz que debe reflejar la luz de Cristo, como la luna refleja la luz del sol⁷.

La teología pastoral intenta responder a la pregunta sobre cómo debe ser la acción de la Iglesia *aquí y ahora*, en el interior de los procesos históricos, en estrecha conexión con la vivencia concreta de las personas, interactuando con ellas y en respuesta a sus problemas y a sus demandas. Objeto de este tipo de conocimiento teológico es precisamente la *figura* de Iglesia que se expresa en la acción (y la dirige), y no simplemente la *naturaleza* de la Iglesia, a la que se refiere la acción como a su presupuesto. «En el caso específico de la acción eclesial, se lleva a cabo una inteligencia de la fe y, por consiguiente, se emprende un recorrido teológico. Aunque, al mismo tiempo, debemos reconocer que, puesto que se trata de acción, cada aproximación cognoscitiva que, en coherencia con sus propios presupuestos y sus propias metodologías, tematiza la acción puede interrogar, consecuentemente, la acción eclesial:

los muchos saberes del hombre, y entre estos las “ciencias humanas” están habilitados, por su parte y bajo su propio perfil específico, a indagar la acción eclesial»⁸.

En el interior de la inteligencia de la fe (teología), la teología pastoral es portadora de la aproximación interesada al debate (y a la inteligencia) de la forma de Iglesia que mejor comunique al Dios eterno en el hoy de los hombres; está llamada a intervenir allí donde se debe decidir el «darse de la Iglesia en la historia», escoger la acción concreta en la que contraer mejor hoy lo universal (que sigue siendo excedente) en lo particular, de suerte que la acción, siempre particular, asuma valor de símbolo (y permanezca en tensión) con respecto a lo universal. Con la convicción, no obstante, de que, como individuos y como comunidad, no se debe simplemente *decidir algo*, sino «*decidir-se*» como sujeto de la acción, sabiendo que en esta acción concreta alcanza forma concreta y consistencia histórica el testimonio de la verdad y del amor de Dios encarnado en Jesucristo, y que él ha transmitido como «misión» a su Iglesia. La verificación se convierte en una actitud constante de atención y de continuo retorno a las fuentes de la decisión misma de la acción.

En síntesis, Seveso nos recuerda que la teología pastoral acompaña el camino de la Iglesia por los recorridos de la historia, a veces precediendo, abriendo horizontes y caminos, prefigurando tareas y posibilidades; a veces siguiendo y consolidando el camino o sugiriendo correcciones de rumbo. «En el tiempo de la Iglesia, a pesar de que no falten palabras bíblicas y referencias patrísticas o eclesiales a las que conectarse para configurar la forma “justa” de Iglesia, la indicación de la acción no puede ser nunca simplemente una repesca o prolongación material de figuras bíblicas o de modelos eclesiales, sino que pasa a través de la decisión en que la recuperación de los hechos de la historia a la luz de la Palabra de Dios abre a experiencias originales y nuevas, por las que la Iglesia es conducida por el Espíritu a entrever y hacer suyos los rasgos del designio divino ya realizado, aunque todavía no plenamente manifiesto»⁹. La teología pastoral se encarga de reflexionar sobre las condiciones de la realización de esta tarea por parte de la Iglesia.

Al intentar comprender el *ser* de la Iglesia y lo específico de su *acción*, usamos a menudo modelos. La Iglesia es un misterio del que no se puede hablar directamente, sino a través de analogías, suministradas por nuestra experiencia del mundo, que nos proporcionan modelos. «Atendiendo a las analogías, y utilizándolas como modelos, podemos mejorar nuestra comprensión de la Iglesia»¹⁰. El uso de modelos en teología puede ser de dos tipos: explicativo y exploratorio. En el *plano explicativo* los modelos nos ayudan a sintetizar lo que conocemos o creemos conocer y a clarificar nuestros conocimientos. En el *plano exploratorio* o *heurístico*, el modelo nos guía hacia nuevas intuiciones, descubiertas o «re-descubiertas», y a comprensiones teológicas más profundas. En realidad, cuando Avery Dulles afirma que, «en una cierta medida, tienden a autorrealizarse, hacen que la Iglesia llegue a ser lo que tales modelos sugieren que la Iglesia realmente es», introduce otro uso de los modelos. Por una parte, este uso de los

modelos recuerda el fenómeno de la «*profecía que se autocumple*» y, por otra, la función *performativa* del lenguaje y de la comunicación. La *profecía que se autocumple* –un fenómeno muy estudiado en las ciencias sociales– nos explica cómo, en nuestras relaciones con los otros, de un modo más o menos consciente, obramos de manera que se «cumplan» nuestras expectativas a través de nuestros mismos comportamientos. Y, a propósito de la función *performativa* del lenguaje, nos recuerda Benedicto XVI que, desde el comienzo, «el mensaje cristiano no era solo “informativo”, sino “performativo”. Lo cual significa que el Evangelio no es solamente una comunicación de cosas que se pueden saber, sino una comunicación que comporta hechos y cambia la vida»¹¹. El lenguaje no solo expresa y nos ayuda a comprender, sino que realiza y construye.

En su libro *Modelos de la Iglesia*, Avery Dulles propone cinco modelos fundamentales para hablar de la Iglesia. Cada modelo llama la atención sobre algunos aspectos de la Iglesia que se manifiestan menos en otros modelos: Institución, Comunión mística, Sacramento, Pregonera y Sierva o Sanadora. Y advierte que un buen eclesiólogo no se liga nunca exclusivamente a un único modelo de Iglesia.

El modelo de Iglesia *sierva o sanadora* constituye un modelo a través del cual se puede captar y experimentar *la relevancia del mensaje cristiano*, porque responde a los interrogantes existenciales de la humanidad de hoy, a su búsqueda apasionada de una vida plena de sentido, a su anhelo de un mensaje capaz de la «curación integral» que todavía hoy quiere llevar a cabo Cristo en su Iglesia y a través de su acción. El modelo de Iglesia como comunidad sanadora (*healing community*) puede ser hoy particularmente «relevante» para hablar de la *salvación* como salud plena y experiencia de curación integral de la persona, vivida en el interior de la comunidad y a través de las relaciones con los otros y con el medio. «No debemos infravalorar este hecho –escribe Paul Tillich–, puesto que el poder de curar forma parte de la salvación. *Salvado* significa, literalmente, *curado*»¹².

El modelo de Iglesia *sierva o sanadora (healer)* se ha vuelto popular después del concilio ecuménico Vaticano II, «porque existe una cierta angustia por involucrarse en la construcción de un mundo mejor, angustia que, aunque específicamente cristiana en la motivación, establece una gran solidaridad entre la Iglesia y toda la gran familia humana»¹³: un modelo fiel a lo que es la Iglesia, pero capaz asimismo de salir al encuentro de las expectativas del mundo de hoy y estimular un diálogo más amplio. La práctica de la Iglesia que de ahí se sigue (su pastoral) entra en sintonía con la experiencia profunda de las personas. En términos teológicos, se podría decir que el «vocabulario de la *curación* tiende a superponerse o a conectarse con el de la salvación del hombre»¹⁴.

La eclesiología sacramental ofrece las coordenadas adecuadas para hacer frente, desde la perspectiva no parcial de la salvación cristiana, al discurso de la salvación. La idea de sacramento de salvación aparece aplicada frecuentemente en la Escritura a Cristo e implícitamente referida a la Iglesia en todos los pasajes que la presentan como el sacramento de comunicación de Cristo, con una estructura análoga a la de la

Encarnación. La Iglesia tiene como finalidad llevar a los hombres la salvación que nos ha dado el Padre por medio de Cristo en el Espíritu, esa salvación que consiste, en el fondo, en la liberación del pecado y de la muerte y en la participación en la vida eterna y en la alegría infinita de la Trinidad. Se trata de una salvación personal y, al mismo tiempo, comunitaria, espiritual; una salvación que, a la vez que temporal, histórica y escatológica, es una salvación integral que, en el horizonte de la vida eterna, salva a toda la persona humana en todas sus dimensiones. La Iglesia en cuanto sacramento radical es raíz de innumerables expresiones sacramentales de salvación, y entre ellas las más significativas son «la comunidad de los creyentes, que manifiesta y realiza en el mundo la comunión trinitaria; los carismas y los ministerios, que ofrecen a la comunidad la palabra de Dios, que anuncia la salvación; los sacramentos, que realizan la salvación anunciada». La Iglesia, sacramento de salvación, expresa la acción salvífica que le ha sido confiada como don y como tarea, precisamente en la evangelización y en la celebración de los sacramentos. «Sin embargo, el fragmento de mundo ya salvado en el sacramento, por su misma naturaleza tiende a difundirse, extendiendo a toda la creación el dinamismo de la encarnación que la vivifica. La acción salvífica de la Iglesia se dilata, por tanto, hasta convertirse en promoción humana»¹⁵. Esta se concreta en el compromiso que asumen todos los cristianos de hacer presente en la sociedad las energías de salvación que la Iglesia, bajo la guía del Espíritu Santo, recibe de su Fundador para salvar a la persona humana en su integridad: «Es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar. Es, por consiguiente, el hombre; pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad» (*Gaudium et spes*, 3).

Comunidad sanadora

La teología puede ser comprendida, también en su especificidad eclesiológica, como «intellectus caritatis»¹⁶, inteligencia de un amor vivido en la comunión (y en las relaciones que la expresan y la construyen), capaz de sanar heridas, reconciliar, curar. Precisamente la *experiencia* de la Iglesia en cuanto comunidad sanadora, lugar del «ocuparse» recíprocamente unos de otros, y las diferentes formas pastorales que la expresan, nos permite captar el significado de este modelo y enriquecer la misma comprensión teológica de la Iglesia.

El modo de ponerse en relación con los otros, tanto en el caso del individuo como en el de la comunidad cristiana, está influenciado por la imagen que se tiene de sí mismo (y de la propia misión) y la construye gradualmente. El *modelo de Iglesia comunidad sanadora* (*church as healing community*) puede ser, por consiguiente, útil, bien para sintetizar lo que ya conocemos o creemos conocer (uso explicativo), bien para guiar hacia nuevas intuiciones y descubrimientos teológicos (uso exploratorio o heurístico), bien para hacer que la Iglesia llegue a ser lo que este modelo sugiere (uso performativo del lenguaje). Es un modelo que nos proporciona una perspectiva a través de la cual podemos, no solo comprender mejor a la Iglesia y su acción pastoral, sino también *releer desde la perspectiva de su acción profundamente curadora los otros modelos*, redescubriendo la fuerza sanadora (salvífico-saludable) de la palabra, del rito, del ocuparse, del compromiso social, de las relaciones y de la «comunidad-que-vive-la-comunión». Se trata de un modelo que puede ayudarnos a interceptar, discernir y expresar la demanda de salvación, presente en la multiforme búsqueda de curación, e indicar formas adecuadas de respuesta en la multiforme pastoral eclesial. Y es también un modelo relevante desde el punto de vista ecuménico y cultural¹⁷.

Baumgartner subraya la exigencia de superar el estado de «olvido de la dimensión curadora en la cura de almas» y la reactivación de una *pastoral sanadora* en la línea de la acción de Jesús¹⁸. No carece de significado, por otra parte, que Paul Zulehner, en su obra dedicada a la teología pastoral, haya puesto la palabra *curación* entre las «palabras-clave» que expresan las aspiraciones profundas del hombre de hoy y que deben ser escuchadas atentamente para captar los actuales *kairós*, las invitaciones de Dios y los caminos pastorales para su anuncio y su testimonio en el mundo de hoy. La curación bíblica interesa a la persona en su integridad¹⁹. Y la Iglesia es un «lugar» en el que las personas pueden hacer la experiencia de esta salvación-curación.

En la praxis pastoral, como praxis de la Iglesia que anuncia, celebra y sirve *aquí y ahora* la salvación dada por Dios, se puede distinguir un *proceso de salvación*, misterio de gracia que media entre Dios y la persona humana, y la *mediación de salvación*, en la que desempeña un papel importante la comunidad cristiana, representada por sus

diferentes miembros. La pastoral es, por su propia naturaleza, «teándrica», es decir, divina y humana. Y del modo en que se conciba la salvación depende todo el proyecto y el proceso pastoral de mediación en todos los ámbitos eclesiales²⁰. La Encarnación del Hijo de Dios en la persona de Cristo, *pontifex* entre la naturaleza divina y la naturaleza humana, ha hecho todavía posible la comunicación entre el lenguaje humano y el divino, «ha dado cuerpo» al *ya pero todavía no* de la salvación en el *ya* del compromiso por la salud y en su cura. Y ha sido su modelo. «En el lenguaje humano, pues –escribe Juan Pablo II en la *Fides et ratio*–, toma cuerpo el lenguaje de Dios»²¹. La comunidad eclesial está llamada a responder a la demanda de salud, en la variedad de sus expresiones y en la diversidad de los problemas que plantea, como *comunidad sanadora*, signo eficaz (sacramento) de una salvación integral, y lenguaje que la expresa²².

En la *pastoral que se interesa por la salud de la persona en su integridad*, en el aspecto específico de su *acción sanadora*, la Iglesia –y todos sus miembros– está llamada a redescubrir la fuerza salvífico-saludable (la gracia sanante) presente en la acción evangelizadora, en el testimonio, en las celebraciones litúrgicas, en las obras de caridad y de cura, en sus relaciones y en las diferentes expresiones de comunión (*kérygma*, *martyría*, *leitourgía*, *diakonía* y *koinōnía*): es una llamada a expresar su misión «orientada a *ofrecer la gracia sanante de Cristo a toda la persona*»²³. La relación de cura, incluso en sus dimensiones más estrechamente pastorales, puede ser un «lugar teo-lógico» que conecta la salud (*salus*) con el horizonte de la salvación (como *plenitud de vida*, comunión con Dios y con los hermanos). «La distinción entre “salvación”, acontecimiento no experimentable en el mundo) y “salud”, fenómeno observable empíricamente, no comporta una ajenidad recíproca, sino que se acompaña en su entrelazamiento, en una relación que hay que reconocer en sus términos puntuales. Sobre estas bases, y manteniendo firmemente la diferencia entre momento pastoral e intervención psico-terapéutica, la reflexión teológico-pastoral puede pasar a debatir la configuración de las relaciones recíprocas en la práctica concreta de la “cura de almas”»²⁴. Existen amplios espacios no solo para el diálogo entre teología y ciencias humanas, sino también entre los diferentes sujetos que expresan su dimensión operativa.

En virtud de la continua conexión, y la recíproca referencia, entre salud y salvación, en el interior de las diferentes experiencias de vida, el compromiso en la pastoral de la salud no es delegable en alguien en particular. En la Iglesia-comunión, cada uno puede ser sujeto de una *acción recíprocamente sanadora* (de una salvación que ofrece la plena curación y de una salud que abre a la salvación) según sus carismas y ministerios, en los diferentes ámbitos de la vida eclesial y en las distintas formas en que se expresa la acción pastoral: hasta un enfermo que no puede curarse físicamente, una persona discapacitada que tiene que vérselas con su discapacidad durante toda su vida, un anciano que ve cómo su cuerpo pierde atractivo, un sujeto frágil que vive en las periferias de la existencia... pueden encontrar una *identidad sana* propia en la relación

consigo mismo, con los demás y con Dios, pero también un *papel sanador* (salvífico-saludable) en la comunidad²⁵.

Nuestro Dios es un Dios terapeuta, que cura y que salva²⁶. Cristo ha llevado a cabo en plenitud la acción del Padre en sus curaciones y, de modo definitivo, en el acto de amor radical de la cruz. El modelo de Iglesia *comunidad sanadora* nos ayuda a redescubrir la diaconía de caridad, que Cristo desea expresar todavía hoy en su Iglesia y, por medio de ella, en favor de la curación integral de las personas. Estamos llamados a *ser los unos para los otros la terapia de Dios* (su curación y su salvación), sujetos de recíproca evangelización y de salvación, enfermos y sanos, presencia y continuación de la acción del «Cristo médico» en las diferentes formas de la cura y del ocuparse de las heridas que viven las personas a diario.

La Iglesia es una *comunidad sanadora*, una *familia* que acoge a los hijos de Dios, sin distinción alguna, especialmente en los momentos más débiles, y les ayuda a recuperar su identidad sana, a orientarles hacia la plena realización y a descubrir su específica contribución salvífica. Es una *comunidad «de puertas abiertas»*, a fin de que entren los diferentes heridos en busca de cura, alivio y consuelo, aunque también para estar preparada a salir y curar a los heridos allí donde se encuentran. En consecuencia, podemos imaginarla como una *Iglesia hospital*, una *Iglesia samaritana*, una *Iglesia hospital de campaña*: tres modos de ser, de actuar y de relacionarse que se complementan recíprocamente. Tres modelos y perspectivas diferentes, pero complementarias, de cómo puede «concebirse» la Iglesia, pueblo de Dios, y su acción pastoral. Las «puertas abiertas» se convierten en una importante clave de lectura: «En lugar de ser solamente una Iglesia que acoge y recibe, manteniendo sus puertas abiertas –afirma el papa Francisco–, busquemos más bien ser una Iglesia que encuentra caminos nuevos, capaz de salir de sí misma yendo hacia el que no la frecuenta, hacia el que se marchó de ella, hacia el indiferente»²⁷.

Es importante que la Iglesia sea una *comunidad hospital*, lugar acogedor en el que se puede llevar a cabo la experiencia de una cura recíproca, recibida y dada, de reconciliación profunda, accesible a las diferentes personas frágiles que puedan entrar, ser recibidas con ternura, misericordia y compasión, curadas con amor y con profesionalidad: una comunidad que hospeda y se ocupa de las personas heridas y de sus esperanzas²⁸. Hemos recibido la misión y, por consiguiente, somos responsables de ella, de *dar testimonio de la esperanza* que nace de la fe y se expresa a través de la caridad.

La Iglesia está llamada a ser una comunidad terapéutica, en el sentido más verdadero y profundo de la palabra: «Es interesante señalar, al respecto, que los evangelistas usan más espontáneamente el verbo griego *therapeúein* (36 veces), insistiendo así en el aspecto de “cura (cuidar, atender)”, más que en el de “curación” (sanación). En efecto, *therapeúein*, que ha dado lugar al español “terapéutico”, no significa propiamente “curar, sanar” a alguien, sino “cuidar”; más aún, su primer sentido ni siquiera es medicinal. *Therapeúein* significa “servir” a una persona, y también

“honrarla”»²⁹. Así pues, la actividad de Jesús en beneficio de los enfermos ha de ser expresada como «servicio» y como una «cura» de las personas. Y se trata de una indicación pastoral importante para quienes desean seguir sus huellas.

Iglesia samaritana

La Iglesia está llamada a ser una *comunidad samaritana* que se ocupa de los heridos con los que se cruza en su camino. El «*Ve y haz tú lo mismo*» no se dirige únicamente a esas personas particulares que pueden hacerlo con profesionalidad y amor, sino que es una tarea que incumbe a toda la comunidad cristiana en su totalidad y con toda la riqueza de sus personas, tareas y dones. Escriben los obispos latinoamericanos en el Documento de Aparecida: «Iluminados por Cristo, el sufrimiento, la injusticia y la cruz nos interpelan a vivir como *Iglesiasamaritana* (cf. Lc 10,25-37)». Toda *parroquia* está llamada a «seguir el camino de Jesús y llegar a ser buena samaritana como Él». La caridad de la Iglesia es una «caridad samaritana»³⁰.

El *páthos samaritano*, que lleva a ocuparse del otro, simplemente porque es «un hombre» que sufre y con el único objetivo de ayudarlo, no es solo una experiencia de la que parte la acción de todo samaritano, sino que es también una experiencia de la que parte y a la que vuelve una verdadera *teología samaritana*³¹: una fe que acepta el difícil desafío de hablar de Dios a partir del sufrimiento y de la cura³².

Hacerse el prójimo y ayudar a los otros no es algo instintivo³³. Son muchos los que pasan al lado de la persona que sufre. Todos ven, pero *solo el samaritano no pasa de largo*, detiene su mirada en el herido y experimenta esa *compasión* que le lleva a *hacerse prójimo*. «Jesucristo no nos enseña una mística “de ojos cerrados”, sino una mística “de mirada abierta”, es decir, del deber absoluto de percibir la condición de los demás, la situación en la que se encuentra el hombre que, según el evangelio, es nuestro prójimo»³⁴. Son palabras de Benedicto XVI dirigidas al voluntariado, pero que valen asimismo para toda persona que hace suya la compasión del samaritano, la misericordia de Dios. El programa del buen samaritano es «corazón que ve» dónde hay necesidad de amor y experimenta una compasión que le «con-mueve» a actuar. El «corazón que ve» es una hermosa definición del Papa en su *Deus caritas est* (31).

La Iglesia, al responder al grito del que sufre, está animada por el *principio-misericordia*, que se expresa en las «obras de misericordia», aunque no se agota en ellas. Mientras se ocupa del herido que encuentra por las calles del mundo, tiene también la tarea profética de llamar la atención sobre los «bandidos» e impedir que sigan hiriendo³⁵. La fe cristiana es una fe que busca la justicia. Y los cristianos son, sobre todo, «místicos con los ojos abiertos». Su mística –subraya Johann-Baptist Metz– es «una mística buscadora de rostros, que se adelanta a ir al encuentro de los que sufren, al encuentro de la cara de los infelices y de las víctimas. Sometida a la autoridad primera de los que sufren», de los diferentes heridos en los que Dios, en su Cristo, se manifiesta y con los que se identifica. La mística que Jesús vivió y enseñó es «una mística de los ojos abiertos que es capaz de com-padecer: sin estas percepciones suyas no se puede

descubrir al Dios de Jesús, en ninguna parte»³⁶. Es una Iglesia misionera que no tiene miedo de implicarse y de «ensuciarse». El compromiso evangelizador –escribe el papa Francisco– «procura siempre comunicar mejor la verdad del Evangelio en un contexto determinado, sin renunciar a la verdad, al bien y a la luz que pueda aportar cuando la perfección no es posible. Un corazón misionero sabe de esos límites y se hace “débil con los débiles [...] todo para todos” (1 Cor 9,22). Nunca se encierra, nunca se repliega en sus seguridades, nunca opta por la rigidez autodefensiva. Sabe que él mismo tiene que crecer en la comprensión del Evangelio y en el discernimiento de los senderos del Espíritu, y entonces no renuncia al bien posible, aunque corra el riesgo de mancharse con el barro del camino» (*Evangelii gaudium* 45).

Para hablar de la implicación de Dios en la curación de nuestras heridas y en proponer implícitamente, por tanto, un estilo para la comunidad cristiana, el Papa propuso en la homilía del 22 de octubre de 2013 la imagen del Dios *enfermero*. Se trata de una imagen que casa bien con la del *Cristo médico*, que cura, pero que subraya además lo específico de la implicación propia del ocuparse. «A mí –dice el Papa–, la imagen que me viene es la del enfermero, de la enfermera en un hospital: cura las heridas una a una, pero con sus manos. Dios se implica, se mete en nuestras miserias, se acerca a nuestras llagas y las cura con sus manos; y para tener manos se ha hecho hombre. Es un trabajo personal de Jesús. Un hombre ha cometido el pecado, un hombre viene a curarlo. Cercanía. Dios no nos salva solo por un decreto, una ley; nos salva con ternura, nos salva con caricias, nos salva con su vida, por nosotros»³⁷.

La iglesia es una comunidad materna. El modelo de referencia es María³⁸. Ella nos enseña a estar junto al que sufre, tanto en su cuerpo como en su espíritu, con la atención, la delicadeza y la generosidad propias de una madre. A su ejemplo, la Iglesia necesita comprender mejor y desarrollar su *dimensión mariana*, femenina y materna, hecha de ternura y de cercanía a quien se encuentra sumido en el dolor, y de servicio en los momentos más frágiles de la vida. Escribe el papa Francisco en su *Mensaje* para la XXII Jornada Mundial del Enfermo: «Para crecer en la ternura, en la caridad respetuosa y delicada, nosotros tenemos un modelo cristiano a quien dirigir con seguridad nuestra mirada. Es la Madre de Jesús y Madre nuestra, atenta a la voz de Dios y a las necesidades y dificultades de sus hijos. María, animada por la divina misericordia, que en ella se hace carne, se olvida de sí misma y se encamina rápidamente de Galilea a Judá para encontrar y ayudar a su prima Isabel; intercede ante su Hijo en las bodas de Caná cuando ve que falta el vino para la fiesta; a lo largo de su vida, lleva en su corazón las palabras del anciano Simeón anunciando que una espada atravesará su alma, y permanece con fortaleza a los pies de la cruz de Jesús».

Es una Iglesia materna que no tiene miedo de acercarse, de tocar y de abrazar, obediente a la lógica de la Encarnación. Pero también tiene el coraje de «ir hacia las fronteras y no llevar las fronteras a casa para pintarlas un poco y domesticarlas», como dijo el papa Francisco al recibir a los Padres y colaboradores de *La Civiltà Cattolica*. Las

fronteras son muchas. El ejemplo que pone el Papa nace de la experiencia de su enfermedad y de los cuidados que recibió: «Pensemos en las religiosas que viven en hospitales: viven en las fronteras. Yo mismo estoy vivo gracias a ellas. Con ocasión de mi problema de pulmón en el hospital, el médico me prescribió penicilina y estreptomicina en cierta dosis. La hermana que estaba de guardia la triplicó, porque tenía ojo clínico; sabía lo que había que hacer, porque estaba con los enfermos todo el día. El médico, que verdaderamente era un buen médico, vivía en su laboratorio; la hermana vivía en la frontera y dialogaba con la frontera todos los días. Domesticar las fronteras significa limitarse a hablar desde una posición de lejanía, encerrarse en los laboratorios, que son cosas útiles. Pero la reflexión, para nosotros, debe partir de la experiencia»³⁹.

Y en la perspectiva del *abrir las puertas*, del *ir hacia las fronteras y hacia las periferias existenciales*, no transformando los horizontes en recintos (imagen del cardenal Bergoglio en una carta dirigida a sus sacerdotes el 29 de julio de 2007), se sitúa bien la *imagen de la Iglesia como hospital de campaña*, que no es solo una imagen sanitaria, sino una imagen pastoral. A la pregunta del director de *La Civiltà Cattolica*: «¿De qué tiene la Iglesia mayor necesidad en este momento histórico? ¿Hacen falta reformas? ¿Cuáles serían sus deseos para la Iglesia de los próximos años?», responde el papa Francisco sin juegos de palabras: «Veo con claridad que lo que la Iglesia necesita con mayor urgencia hoy es capacidad de curar heridas y dar calor a los corazones de los fieles, cercanía, proximidad. Veo a la *Iglesia como un hospital de campaña tras una batalla*. ¡Qué inútil es preguntarle a un herido si tiene altos el colesterol o el azúcar! Hay que curarle las heridas. Ya hablaremos luego del resto. Curar heridas, curar heridas...»⁴⁰.

No me detengo a reflexionar sobre las heridas que el Papa tiene en su mente: son varias, y las nombra en distintos pasajes de esta entrevista y en otros escritos o discursos suyos. Deseo subrayar, más bien, la novedad del modelo de Iglesia que propone y que, subyugados por la vivacidad y novedad de esta imagen, corremos el riesgo de no percibir debidamente.

La Iglesia como *hospital de campaña después de una batalla* es una imagen que emerge –como bien subraya Antonio Spadaro en su comentario– en el corazón de la conversación: «una imagen muy fuerte, que contiene en sí también la percepción dramática de que el mundo vive una condición bélica, con muertos y heridos»⁴¹.

La imagen de la *Iglesia hospital de campaña* contiene en sí misma algunas novedades que también es importante captar desde una perspectiva pastoral:

- es una Iglesia *atenta a los contextos* en los que vive y en los que está llamada a trabajar;
- es una Iglesia que *abre sus puertas y sale*; un pueblo de Dios que sale de los recintos para ir allí donde las batallas de la vida dejan todavía hoy muchos heridos;
- es una Iglesia que *discierne* las heridas que las personas viven y sufren hoy, atendiendo preferentemente a las heridas que tienen precedencia y necesitan ser curadas

urgentemente;

- es una Iglesia que *presenta de una manera diversificada y creativa su capacidad terapéutica*, como curar las heridas, calentar el corazón de los fieles, la cercanía, la proximidad;

- es una Iglesia que planta tiendas y no construye palacios, para estar *siempre dispuesta a ir* allí donde arrecian nuevas batallas y hay nuevos heridos que piden ayuda;

- es una Iglesia *fiel a la misión recibida de curar* y a los procesos que la expresan, pero que es capaz de acoger el carácter provisorio de los espacios en que esto acontece.

Es un *modelo de Iglesia que se centra en iniciar procesos de atención y de cura, más que en ocupar espacios o construir estructuras donde esto tenga lugar*. Sin restar en nada su importancia. Ahora bien, opta por la capacidad de salir de su propia tierra y de ir adonde Dios se deja encontrar: en el herido. A la pregunta del entrevistador: «Santidad, ¿cómo se hace para buscar y encontrar a Dios en todas las cosas?», responde el papa Francisco: «Hay que encontrar a Dios en nuestro hoy. Dios se manifiesta en una revelación histórica, en el tiempo. Es el tiempo el que inicia los procesos, es el espacio el que los cristaliza. Dios se encuentra en el tiempo, en los procesos en curso. No hay que dar preferencia a los espacios de poder frente a los tiempos, a veces prolongados, de los procesos. Lo nuestro es poner en marcha procesos, más que ocupar espacios. Dios se manifiesta en el tiempo y está presente en los procesos de la historia. Esto nos hace preferir las acciones que generan dinámicas nuevas. Y exige paciencia y espera»⁴².

Somos piedras vivas, en movimiento, en torno a la piedra elegida, que es Cristo, siempre dispuestos a la acción, capaces de cambio si nuestra mente permanece despierta, capaz de captar, en los diferentes mundos en que son heridas las personas, los signos de los tiempos, que cambian continuamente, y realizar signos proféticos que hagan presente hoy el cuidado de Dios. A este respecto, la misma carta de Pedro propone una particular actitud mental: *ceñirse los lomos de la mente*. «La vestidura larga –escribe Elena Bosetti– es un impedimento cuando se debe caminar, trabajar o combatir. Por eso se ciñe a los lomos. En nuestro caso, los lomos son los de la mente: debemos disponernos para ir al encuentro del Señor que viene, permaneciendo vigilantes»⁴³, ágiles, preparados para captar el ruido de su paso y escuchar su voz, que nos invita a ocuparnos de las personas allí donde se encuentran: en los diferentes campos de batalla de la vida.

Estamos llamados a ser imitadores de Cristo, que «recorría toda la Galilea enseñando en las sinagogas, proclamando la buena noticia del reino y curando entre el pueblo toda clase de enfermedades y dolencias» (Mt 4,23): un Cristo «en salida», en movimiento, modelo de una *Iglesia misionera* que sale de los recintos, que se ocupa y se preocupa de las personas heridas con las palabras y con las obras, que no tiene miedo a entrar en la noche de su dolor y, como Jesús con los discípulos de Emaús, se hace compañero de viaje, desde la muerte hasta la vida, desde la desilusión hasta la esperanza.

1. JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis*. Exhortación apostólica postsinodal al episcopado, al clero y a los fieles sobre la formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales, 25 de marzo de 1992, 10.
2. Cf. L. SANDRIN, *Chiesa, comunità sanante. Una prospettiva teologico-pastorale*, Paoline, Milano 2000 (trad. esp.: *La iglesia, comunidad sanante: un reto pastoral*, San Pablo, Madrid 2000); Id., «Teologia pastorale della salute: genesi, ambito e metodo», en (M. Petrini – G. M. Salvati – E. Saponi – P. Sgreccia [eds.]), *Lineamenti di teologia pastorale della salute*, Camilliane, Torino 2013, 109-123.
3. Cf. A. LANGELLA, «Salvezza e guarigione», en (A. Terracciano [ed.]), *Attese e figure di salvezza oggi*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale – Sezione S. Tommaso D'Aquino, Napoli 2009, 318-330.
4. M. GRILLI, *L'impotenza che salva. Il mistero della croce in Mc 8,27 – 10,52*, EDB, Bologna 2009, 155.
5. R. FABRIS, «Bibbia e mondo della salute», en (G. Cinà – E. Locci – C. Rocchetta – L. Sandrin [eds.]), *Dizionario di teologia pastorale sanitaria*, Camilliane, Torino 1997, 127 (existe trad. esp. en: (J. C. Bermejo – F. Álvarez [dirs.]), *Pastoral de la salud y Bioética*, Diccionarios, San Pablo, Madrid 2009, 123-136 [«Biblia y mundo de la salud»]).
6. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia*. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il primo decennio del duemila, 29 giugno 2001.
7. La luna resplandece, pero su luz no es suya, sino de otro cuya luz refleja. Precisamente por eso, simboliza la Iglesia, que resplandece aunque de por sí sea oscura; no es luminosa en virtud de la propia luz, sino del verdadero sol, Jesucristo, y así está en condiciones de iluminar «la noche de nuestra lejanía de Dios»: J. Ratzinger, «Perché sono ancora nella Chiesa», en (H. U. von Balthasar – J. Ratzinger [eds.]), *Perché sono ancora cristiano. Perché sono ancora nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2005³, 87 (ed. alem. 1971); (trad. esp.: *¿Por qué soy todavía cristiano?: ¿por qué permanezco en la Iglesia?*, Sígueme, Salamanca 2005²).
8. B. SEVESO, «Teologia pastorale e cifre sintetiche della riforma ecclesiale», en Fondazione Ambrosianum, *Invito alla teologia. III – La teologia e la questione pastorale* (editado por G. Angelini y M. Vergottini), Glossa, Milano 2002, 88.
9. B. SEVESO, «Teologia pastorale e cifre sintetiche della riforma ecclesiale», en Fondazione Ambrosianum, *Invito alla teologia. III, op. cit.*, 93.
10. A. DULLES, *Modelli di Chiesa, op. cit.*, 14.
11. BENEDICTO XVI, *Spe salvi*. Carta encíclica sobre la esperanza cristiana, 30 de noviembre de 2007, 2.
12. P. TILICH, *L'irrelevanza e la rilevanza del messaggio cristiano per l'umanità oggi*, Queriniana, Brescia 1998, 61. Cf. también C. Rocchetta, «Guarì tutti i malati». *Gesù medico delle anime e dei corpi*, EDB, Bologna 2013.
13. A. DULLES, *Modelli di Chiesa, op. cit.*, 38.
14. E. DE ROSNY, «Nuove forme del ministero della guarigione in Africa. La chiesa cattolica in Camerun»: *Concilium* 4(2006), 125.
15. S. PANIZZOLO, «Chiesa sacramento di salvezza», en (G. Cinà – E. Locci – C. Rocchetta – L. Sandrin [eds.]), *Dizionario di teologia pastorale sanitaria*, Camilliane, Torino 1997, 189-202. Las citas corresponden a las pp. 200 y 201 (existe trad. esp. en: J. C. Bermejo – F. Álvarez [dirs.], *Pastoral de la salud y Bioética*, San Pablo, Madrid 2009 [«Iglesia, sacramento de salvación», 889-905]).
16. Cf. P. CODA, *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Pontificia Università Lateranense – Mursia, Roma 1997, 75-79.
17. Cf. L. SANDRIN, «Comunità sanante: modello di chiesa», en (L. Sandrin [ed.]), *Salute/Salvezza: perno della teologia pastorale sanitaria*, Camilliane, Torino 2008, 196-201. E. Y. Lartey, *Pastoral theology in an intercultural world*, Epworth, Peterborough 2006. Es interesante que precisamente la historia de una búsqueda de curación, la historia de Flora, sea el punto de partida para una reflexión sobre la teología pastoral en un mundo intercultural.
18. Cf. I. BAUMGARTNER, *Psicologia pastorale. Introduzione alla prassi di una pastorale risanatrice*, Borla, Roma 1993 (ed. alem. 1990); (trad. esp.: *Psicología pastoral: Introducción a la praxis de la pastoral curativa*,

Desclée De Brouwer, Bilbao 1997).

19. Cf. P. M. ZULEHNER, *Teologia Pastorale*, Vol. 1, Queriniana, Brescia 1992, 90-94.
20. Cf. P. INCORONATO, *La pastorale come mediazione salvifica*, en (A. Terracciano [ed.]), *Attese e figure di salvezza oggi*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale – Sezione S. Tommaso D'Aquino, Napoli 2009, 331-336.
21. JUAN PABLO II, *Fides et ratio*. Carta encíclica sobre las relaciones entre fe y razón, 14 de septiembre de 1998, 94. Cf. G. Cardaropoli, *La pastorale come mediazione salvifica*, Cittadella, Assisi 1991².
22. Cf. A. SCOLA, «Se vuoi, puoi guarirmi». *La salute tra speranza e utopia*, Cantagalli, Siena 2001.
23. JUAN PABLO II, *Ecclesia in Asia*. Exhortación apostólica postsinodal, 6 de noviembre de 1999, 36. La cursiva es mía.
24. B. SEVESO, «Pastorale e psicologia»: *Teologia 3* [número monográfico sobre «Teologia e psicologia»] (2003), 327.
25. Cf. JUAN PABLO II, *Christifideles laici*. Exhortación apostólica postsinodal sobre la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo, 30 de diciembre de 1988, 54.
26. Cf. B. MORICONI, «Dio terapeuta, sostegno e salvezza nella Bibbia», en (L. Sandrin [ed.]), *Salute/Salvezza: perno della teologia pastorale sanitaria, op. cit.*, 31-49.
27. FRANCISCO, *La mia porta è sempre aperta*. Una conversazione con Antonio Spadaro, Rizzoli, Milano 2013, 60 (trad. esp.: *Mi puerta siempre está abierta: una conversación con Antonio Spadaro*, Planeta, Barcelona 2014); (existe también versión española en: file:///C:/Documents%20and%20Settings/Miguel/Mis%20documentos/Downloads/ARAFIL 20130919_0002.pdf).
28. Cf. L. SANDRIN, «La comunità cristiana: luogo del prendersi cura»: *Orientamenti pastorali* 10 (2013), 44-53.
29. A. VANHOYE, «La vita consacrata nel mondo della salute. Fondamenti biblici», en Camillianum, *La vita consacrata nel mondo della salute: gesto e annuncio del Vangelo della misericordia*, Atti del Convegno del Camillianum, Roma, 29-30 marzo 1993: *Quaderni di Camillianum* 4, 25-26.
30. QUINTA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINO-AMERICANO Y DEL CARIBE, *Documento di Aparecida. Discepoli e missionari di Gesù Cristo affinché in lui abbiamo la vita*, (Aparecida 13-31 mayo 2007), 26, 176, 491 (hay edición española en: <http://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>). La cursiva es mía.
31. Cf. E. MARTÍN SILVA, «Una teología samaritana. El estilo teológico de Jon Sobrino»: *Revista de Teología Latinoamericana* 104 (2001), 81-109.
32. Cf. G. GUTIÉRREZ, *Parlare di Dio a partire dalla sofferenza dell'innocente. Una riflessione sul libro di Giobbe*, Queriniana, Brescia 1992³ (edición española: *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*, Sígueme, Salamanca 2006⁶; primera edición: 1986).
33. Cf. L. SANDRIN, *Aiutare gli altri. La psicologia del buon samaritano*, Paoline, Milano 2013 (trad. esp.: *Ayudar a los demás: la psicología del buen samaritano*, Sal Terrae, Santander 2014).
34. J. RATZINGER, *Discorso ai volontari*, Wiener Konzerthaus, Vienna Domenica, 9 de septiembre de 2007 (hay versión española en: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2007/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20070909_volontariato-austria_sp.html).
35. Cf. J. SOBRINO, «La Iglesia samaritana y el principio misericordia», en Id., *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Sal Terrae, Santander 1992, 31-45. Cf. también W. Kasper, *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2013 (ed. alem. 2012); (trad. esp.: *La misericordia: clave del Evangelio y de la vida cristiana*, Sal Terrae, Santander 2012).
36. J. B. METZ, *Mistica degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile*, Queriniana, Brescia 2013, 20 y 81 (ed. alem. 2011); (trad. esp.: *Por una mística de ojos abiertos: cuando irrumpe la espiritualidad*, Herder, Barcelona 2013).
37. FRANCISCO, *La mia porta è sempre aperta*. Una conversazione con Antonio Spadaro, *op. cit.*, 76.
38. Cf. B. LEAHY, *Il principio mariano nella Chiesa*, Città Nuova, Roma 1999 (trad. esp.: *El principio mariano en*

la ecclesiología de Han Urs von Balthasar, Ciudad Nueva, Madrid 2012); L. Sandrin, «*Sofferenti*», en (S. De Fiores – V. Ferrari Schiefer – S. M. Perrella [eds.]), *Mariologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009, 1.122-1.129; R. Lazzari, *Maria nel mondo della salute*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2010.

[39.](#) FRANCISCO, *La mia porta è sempre aperta*, *op. cit.*, 117-118.

[40.](#) *Ibid.*, 60. La cursiva es mía.

[41.](#) *Ibid.*, 75.

[42.](#) *Ibid.*, 96.

[43.](#) E. BOSETTI, *Per un cammino di spiritualità ecumenica. La prima lettera di Pietro*, Centro Pro Unione, Roma 1994, 58.

Capítulo 7:
Hacia Emaús y retorno.
Ministros de esperanza

De la desilusión a la esperanza

EL Evangelio de Lucas habla de dos discípulos que se marchan de Jerusalén y regresan desilusionados a Emaús, su aldea natal (24,13-35). Narra el fracaso de sus sueños y de sus expectativas. Están en crisis, amargados y vacíos por dentro. Quemados. Se les acerca un misterioso viajero, que camina y habla con ellos. «*¡Y nosotros que esperábamos...!*»: en las palabras de los dos discípulos se encierra toda la tristeza de quien se siente traicionado, de quien ha soñado con un Mesías que liberara a Israel y no lo ha hecho, de quien deseaba participar en un gran proyecto y se ha visto decepcionado. Muerta ha quedado también su esperanza, clavada con Jesús en la cruz, cerrada con una piedra sepulcral.

A decir verdad, algunas mujeres, amigas suyas, habían ido de buena mañana al sepulcro y no habían encontrado el cuerpo del Señor. Y habían contado que habían tenido una visión de ángeles que anunciaban que estaba vivo. Algunos discípulos se habían acercado también al sepulcro y habían constatado que las cosas eran precisamente como habían dicho las mujeres. Pero a Él —y esto era lo único que contaba— no lo habían visto. Ya no estaba allí. Se había disipado, como sus sueños.

El misterioso viajero que les acompaña durante un trecho del camino es el mismo Jesús, pero no lo reconocen. Un conocido pastoralista hace este comentario: «La imagen del Señor que, sin ser reconocido, camina a su lado constituye el núcleo central de la buena nueva y, en las horas oscuras, es capaz de confortarnos más que cualquier otra cosa. Esa imagen significa, de hecho, que, cuando, en el curso de una crisis existencial, ya no puedas contar más que contigo mismo, cuando hayas llegado al punto cero de tu vida y cuando el dolor amenace con aplastar tus fuerzas residuales, entonces —y sobre todo entonces—, cuando ya nada parezca tener sentido, Dios se pone a tu lado. Precisamente ahora que ya estabas seguro de que él estaba lejos, entonces es cuando está más cerca de ti. De este relato se desprende, pues, un mensaje consolador: Dios está aquí, aunque a menudo únicamente caemos en la cuenta más tarde de que Él ha caminado a nuestro lado en los momentos oscuros de la vida»¹. Es Él quien, en esos momentos, nos ha tomado en brazos, como una madre.

En aquel «*¡Y nosotros que esperábamos...!*» hay dolor y, tal vez, incluso rabia. Pero, sobre todo, están las cenizas de un amor decepcionado. El reproche de Jesús no se hace esperar, les conduce al núcleo del problema: la Pasión del Señor, causa de su dolor y de su huida de Jerusalén, y la Cruz, muerte de *sus* sueños y prueba para su fe, no pueden haber sido la última palabra. Releyendo la Escritura junto con el protagonista, los dos discípulos se vuelven capaces de comprender de un modo nuevo el significado de toda su vida. Cambia la perspectiva, vuelve a abrirse el futuro y retorna la esperanza. La *actividad sanadora de Dios* en favor del hombre, narrada de modo particular en los

evangelios, no es únicamente un pasado que se cuenta, sino que es una realidad capaz de liberar de la desilusión (muda o gritada) del presente.

Es demasiado importante para ellos la compañía de aquel viajero como para dejar que se vaya. «Quédate con nosotros –le dicen ambos–, que se hace tarde y el día va de caída». Dios debe completar su acción sanadora: «con-vertir» su mente, curarla de la desilusión y abrirla a la esperanza. Ahora bien, para esto hace falta una invitación, una casa acogedora y un corazón hospitalario. Es allí, en la mesa, símbolo del compartir familiar, donde parte el pan con ellos, y es allí donde sus ojos se abren y lo «re-conocen». Pero después desaparece. Les había abrasado el corazón, había vuelto a darles confianza y hecho resurgir su esperanza. Su tarea había terminado. Les correspondía de nuevo a ellos reconciliarse con el pasado, volver a tomar su vida en sus manos, volver a ponerse en camino hacia Jerusalén y abrirse al futuro. Como los discípulos en el monte Tabor, también ellos han saboreado únicamente el anticipo de una promesa cumplida. No pueden plantar la tienda y detenerse: deben seguir caminando.

Los dos discípulos de Emaús, tras haber reconocido al Señor, nos cuenta Lucas, «se levantaron al instante» (Lc 24,33), a fin de comunicar su experiencia: lo que habían visto y oído. Cuando alguien ha tenido una verdadera experiencia de comunión con el Resucitado, alimentándose de su palabra, de su cuerpo y de su sangre, no puede retener únicamente para sí la gran alegría que ha experimentado. Emaús no es un punto de llegada, el lugar de la decepción final, sino la estación de salida para un nuevo viaje animado por una nueva esperanza. Y, en el hecho de correr a anunciar, los discípulos de Emaús hacen la experiencia de que también los otros tienen un anuncio importante que dar con respecto al Resucitado, una fascinante experiencia de vida para contar. Hay un anuncio que se intercambia de manera recíproca. Toma vida una *comunidad narradora*, en la que cada uno narra al otro las obras que Dios ha realizado en su vida y despierta en él el deseo de contar las maravillas recibidas.

Por lo que a nosotros respecta, la *misión* tampoco consiste únicamente en *anunciar* a los otros que el Señor ha resucitado; también tenemos que estar abiertos para recibir el mismo testimonio de aquellos a quienes hemos sido enviados. Hemos sido enviados a ocuparnos de las personas allá donde viven y luchan, pero nos apagaremos muy pronto si no podemos recibir el Espíritu del Señor de aquellos a los que hemos sido enviados. «Ese Espíritu, el Espíritu de amor, se oculta en la pobreza, la angustia y el dolor de todos ellos. Por eso dice Jesús: “Bienaventurados los pobres, los perseguidos y los que lloran”. Cada vez que nos acercamos a ellos, ellos, en compensación –consciente o inconscientemente–, nos bendicen con el Espíritu de Jesús y, de ese modo, se convierten en *nuestros ministros*»². Al compartir nuestras historias cada uno de nosotros se entrega a sí mismo al otro, y cada uno tiene algo que comunicarle a él. Juntos, no solo comprendemos nuestra vida de un modo nuevo, sino también el misterio mismo del Dios de Jesucristo presente en cada uno de nosotros.

El relato de Lucas es como una parábola de nuestra fe y de nuestra vida, de la muerte de *nuestros* sueños y de la resurrección de nuestra esperanza, de las ilusiones mesiánicas que nos han decepcionado y quemado y del Viajero que vuelve a poner en marcha el latido de nuestro corazón. Pero es también la historia de muchos compañeros de viaje que han sostenido nuestra esperanza y nuestro caminar.

Podemos considerar la vida como un *viaje*. La Iglesia tiene la misión de dar testimonio de la esperanza que nace de la fe en la palabra hecha carne, viviendo en plena solidaridad con todos, sobre todo con los más débiles, durante el viaje de su vida, atenta a sus experiencias y a sus palabras. Está llamada a comunicar la alegría en un mundo que cambia, proporcionando una mirada realista al contexto en el que ha sido enviada a anunciar-testimoniar el Evangelio de Jesús, a fin de *vislumbrar* en la historia humana *el hoy de Dios* y sus expectativas sobre nosotros. Dios hace resonar todavía hoy sus invitaciones a que seamos en el mundo *testigos de esperanza* (cf. 1 Pe 2,11), para hacer que el Evangelio de Jesucristo «exprese su verdad perenne en las cambiantes circunstancias de la vida»³.

Cuando se cierra el futuro

La esperanza, figura de la historicidad propia del hombre, de su proyectarse en el futuro, está hoy en crisis. En un tiempo en el que han caído las grandes ideologías y se han visto removidos los impulsos utópicos, parece abandonado todo discurso sobre la esperanza. No es que las esperanzas estén ausentes de la dimensión cotidiana de la vida, sino que parecen más bien efímeras, «pequeñas y fugaces esperanzas, más que llamada y tensión hacia un sentido absoluto del ser»⁴.

Sin embargo, no podemos vivir sin esperanza: nuestra vida se volvería insoportable. Ningún ser humano puede vivir sin perspectivas de futuro. *Quien tiene necesidad de esperanza construye sus esperanzas*. Ahora bien, estas se revelan a menudo profundamente ilusorias e incapaces de satisfacer esa sed de felicidad que el corazón del hombre sigue advirtiendo en su interior. Y el hundimiento de las ilusiones puede abrir el camino a la desesperación.

El horizonte de la esperanza se transforma con frecuencia en el horizonte de la espera inmediata y del deseo de satisfacer, pero son excesivas las veces que queda decepcionado. Hasta el cielo se vuelve de repente lejano; de pronto es como un lugar del que hemos sido alejados y al que parece difícil regresar: nos despertamos «desesperados» de la ilusión de poder llegar a ser Dios (y de paraísos contruidos por la mano del hombre) cada vez que entra el dolor en nuestra propia vida, en tantas experiencias duras de afrontar, argumento contra Dios, negándole la posibilidad de defenderse.

En medio de estas experiencias no es fácil construir discursos sobre Dios, «concertando» su omnipotencia con su amor; no es fácil proponer una teodicea que satisfaga la demanda desesperada del que sufre. La relación de amor con Dios puede ser recompuesta en cierto modo en el interior de nuestras relaciones de amor y narrada para nuestra curación. Las interpretaciones religiosas y las imágenes de Dios que transmiten con nuestras palabras, pero sobre todo con nuestra presencia y con nuestra actitud, desempeñan un papel «religioso» vital para aquellos que intentan hacer frente a los problemas de la vida. Constituyen un factor-clave de esperanza, en formas limitadas, aunque todavía posibles.

La construcción de una adecuada *teología pastoral de la esperanza* es imposible sin el desarrollo de teorías sobre el significado de la dimensión-futura de la conciencia-del-tiempo en la existencia humana: reconociendo que los seres humanos experimentan su conciencia del tiempo como pasado, presente y futuro. En consecuencia, debemos valorar en ellos que encuentren, en el viaje cotidiano de Jerusalén a Jericó, la capacidad de anticipar el futuro para comprender la experiencia humana de *su* esperanza o de *su* desesperación. Convencidos de que el sentido de identidad de la persona lo crea la

historia que viven: encerrado en historias ligadas al pasado, continuamente vuelto a comprender en el presente y reformulado por proyectos que imaginan el futuro; comprendiendo, por tanto, su sufrimiento como consecuencia, no solo de heridas del pasado o de experiencias presentes, sino también de problemas ligados al futuro⁵. La persona humana se proyecta en el futuro y se hunde en el sufrimiento cada vez que el futuro se revela inhabitable. La desesperación de muchas personas que pierden el trabajo y se ven incapaces de garantizar un futuro digno a su familia constituye un ejemplo claro. Es la desesperación, que puede llegar incluso a los gestos extremos del suicidio, precedido a veces del homicidio de las personas más queridas.

Una sólida teología de la esperanza, que encuentra su fundamento en Cristo, nos libera de las trampas propias de la utopía y nos ofrece un futuro que trasciende la línea del horizonte visible. Es importante que fundamentemos nuestra esperanza en Cristo, mejor que en otros, evitando, no obstante, tanto confiarle a él la solución de nuestros problemas y esperar pasivamente su venida final como depender solo de nosotros mismos o de otros que no sean Dios. La esperanza nos impide dejarnos atrapar por las decepciones, resignarnos ante nuestros fracasos y encerrarnos en nosotros mismos de una manera egoísta. Nos impide, asimismo, delegar en los otros lo que podemos hacer nosotros para mejorar este mundo y, al mismo tiempo, mejorarnos a nosotros mismos. «Esto tiene lugar –nos recuerda Moltmann– cuando nos convertimos al futuro. Con la confianza puesta en el Dios que viene a nosotros, nos abrimos a su Espíritu vivificador y experimentamos las energías sanadoras y liberadoras que de él emanan»⁶. La esperanza cristiana no es una *utopía*. No se extiende «hacia lo que no tiene “ningún lugar”, sino hacia lo que “todavía” no lo tiene, pero puede llegar a tenerlo»⁷; en la comunión de amor que Dios nos ofrece y que desea expandir con nuestra colaboración.

La desesperación en que, a veces, podemos caer en nuestro compromiso en favor de los otros (en las diferentes formas de ayuda y de asistencia, incluso pastoral), a menudo no significa el fracaso de la esperanza, sino de nuestras ilusiones. El Dios de la esperanza camina con nosotros y nos garantiza, en el Espíritu de su Hijo resucitado, que las heridas de hoy pueden dejar «cicatrices», pero no tendrán la última palabra.

La esperanza, como capacidad de proyectarse en el futuro y de confiarse, entra en crisis con la experiencia del dolor. Nos sentimos de repente solos y desesperados. Cuando el dolor es grande, el horizonte de la esperanza se transforma en el deseo de solución inmediata, que solo puede ser satisfecho o defraudado. El enfermo, por ejemplo, siente perder el control de su cuerpo, de su mente, de sus relaciones, de la situación que está viviendo y de su misma vida. Los otros e incluso Dios pueden aparecer de repente lejanos, impotentes para hacer algo⁸. La tentación consiste en desesperarse, dejarlo todo, aislarse y abandonarse. Esto no acontece con frecuencia: subsiste el control; el que sufre no se siente solo; otros le echan una mano para que encuentre alivio, un cuidado, una solución, una dirección, un futuro; es decir, le ayudan a mantener viva la confianza y la esperanza⁹.

«La esperanza tiene el rostro de la cura»: son palabras de Benedicto XVI¹⁰. Si bien hay una *gran esperanza* proyectada hacia el futuro último, hay también *pequeñas esperanzas* ligadas al futuro más inmediato y al presente. El Dios de la esperanza tiene el rostro de los muchos compañeros de viaje que se ocupan de nosotros, que esperamos a la orilla del camino. La esperanza última puede ser narrada «teo-lógicamente» en las esperanzas finitas cada vez que su realización contiene los signos de la «con-solución» del Padre y mantienen viva la nostalgia de su Amor.

La «con-solución» de la esperanza

En la encíclica que comienza con las palabras *SPE SALVI facti sumus* (en la esperanza hemos sido salvados) nos recuerda Benedicto XVI que «la salvación no es simplemente un dato de hecho. Se nos ofrece la salvación en el sentido de que se nos ha dado la esperanza, una esperanza fiable, gracias a la cual podemos afrontar nuestro presente: el presente, aunque sea un presente fatigoso, se puede vivir y aceptar si lleva hacia una meta, si podemos estar seguros de esta meta y si esta meta es tan grande que justifique el esfuerzo del camino»¹¹.

La esperanza cristiana está fuertemente entrelazada con la fe, por la cual, aunque de modo inicial, «ya están presentes en nosotros las realidades que se esperan» (7), anticipos de la vida verdadera, que es la única que puede satisfacer las profundas inquietudes de nuestro corazón. Por la fe saben los cristianos «que su vida, en conjunto, no acaba en el vacío» y que esta certeza referida al futuro «hace llevadero también el presente» (2). La esperanza del creyente es una fe que se extiende hacia delante y que proporciona un fundamento fiable y sustancia a la tensión hacia el futuro. «Esta atrae al futuro dentro del presente, de modo que el futuro ya no es el puro “todavía-no”» (7). Es un futuro *ya* presente. La esperanza cristiana nos habla de un futuro que se encarna en el presente, pero mantiene la nostalgia del puerto de llegada. Es espera de «las realidades futuras a partir de un presente ya entregado» (9) en Cristo: es una espera que transforma ya desde ahora nuestra vida y nos compromete en favor de los otros. La esperanza vivida se transforma en esperanza entregada.

Existe en nosotros el deseo de una «vida bienaventurada», de una «felicidad», de una «vida buena y bien lograda». La misma vida cristiana está atravesada por este deseo¹². Hay momentos en los que sentimos de repente que estamos viviendo esa vida verdadera que no puede ser tocada ni siquiera por la muerte; nos parece conocerla, tocarla con la mano; pero un momento después se nos escapa. «La expresión “vida eterna” trata de dar un nombre a esta desconocida realidad conocida» (12), de fijarla en figuras representables, en imágenes del cielo, intentos de representación de la esperanza que han proporcionado a muchos, a lo largo de los siglos, la fuerza para vivir y el impulso para comprometerse. Los santos constituyen un elocuente testimonio de ello.

Con todo, la salvación que espera el cristiano es una salvación comunitaria. Presupone «dejar de estar encerrados en el propio “yo”, porque solo la apertura a este sujeto universal abre también la mirada hacia la fuente de la alegría, hacia el amor mismo, hacia Dios» (14), hacia el Dios que es Trinidad, familia, comunidad. «Esta concepción de la “vida bienaventurada” orientada hacia la comunidad se refiere a algo que está ciertamente más allá del mundo presente; pero precisamente por eso tiene que ver también con la edificación del mundo, de maneras muy diferentes según el contexto histórico y las posibilidades que este ofrece o excluye» (15). No puede haber

individualismo en la salvación. La relación con Jesús es una relación con aquel que se ha entregado a sí mismo en rescate *por* todos nosotros (cf. 1 Tim 2,6). «Estar en comunión con Jesucristo nos hace participar en su ser “para todos”, hace que este sea nuestro modo de ser. Nos compromete en favor de los demás; pero solo estando en comunión con él podemos realmente llegar a ser para los demás, para todos» (28).

El dolor es, sobre todo, experiencia de soledad, y la esperanza se puede vivir como «*com*-unión y *con*-solación». «Siempre habrá sufrimiento que necesite consuelo y ayuda. Siempre habrá soledad». Son palabras de Benedicto XVI en la encíclica *Deus caritas est*¹³. En la *Spe salvi* nos recuerda que la palabra latina *consolatio* sugiere «un “ser-con” en la soledad, que entonces ya no es soledad» (38).

Hay momentos de la vida en los que se siente más la soledad y se es más vulnerable al dolor que la acompaña. La soledad es un componente significativo en la experiencia del dolor, de la enfermedad, de la discapacidad y de muchas situaciones de fragilidad en las que se vive siempre un aislamiento social, en las que hay una mayor necesidad afectiva, en las que se da un mayor valor a las relaciones y, por consiguiente, somos más sensibles a su ausencia o a su inconsistencia¹⁴. Ahora bien, la soledad marca también la experiencia del emigrar, los diferentes rostros de la incomodidad, el estar en la cárcel y las diferentes formas de marginación y de pobreza.

La soledad puede ser física, social, afectiva..., pero también espiritual: el interesado se siente aislado de los otros y, a veces, abandonado incluso por Dios. Se siente solo al afrontar la angustia de *su* sufrimiento, incluso cuando hay otros amorosamente a su lado, ayudándole y acompañándole. Advierte que los otros pueden sufrir *con* él, pero no *por* él, y que debe buscar en sí mismo la fuerza para hacer frente a la situación y gestionar el sufrimiento. La soledad no puede ser compartida del todo, pero sí, al menos en parte, «con-solada». Existe una soledad de la persona, pero también existe una soledad de la familia y de grupos sociales enteros.

El sufrimiento es, para la persona que lo vive, una experiencia de desconcierto y de soledad. La presencia de los que la aman o de quienes, por diferentes motivos, se hacen cargo de ella puede ser el signo de una pertenencia que permanece, de una relación que recompone los fragmentos de su cuerpo y de su vida, le ayuda a contener su angustia, a sentirse en «conexión afectiva» con otros, en comunión con ellos, y sostiene su esperanza. Existe una cercanía que cura y que consuela. Sin embargo, hay *miradas que no miran* y atenciones profesionales «des-humanizadoras» porque son parciales; hay «palabras áfonas» y «presencias distantes» que hacen sentirse todavía más solo al que sufre. Es precisamente el miedo a la soledad y al abandono uno de los motivos más importantes de la desesperación de quien se enfrenta, incluso por anticipado, al miedo a la muerte y al dolor que la acompaña¹⁵. Son muchas las investigaciones que ponen de relieve la importancia de las relaciones sociales (que transmiten amor, pertenencia, participación, apoyo, intimidad) a nivel emotivo, cognitivo y espiritual, y su influjo en la

salud de las personas¹⁶. Y también son muchos los estudios que subrayan el valor terapéutico de la esperanza¹⁷.

El hombre tiene muchas esperanzas –pequeñas o grandes– diferentes en los diversos períodos de su vida. A veces puede parecer que una de estas esperanzas le satisface totalmente y que no tiene necesidad de otras esperanzas. «Sin embargo, cuando estas esperanzas se cumplen –escribe Benedicto XVI–, se ve claramente que esto, en realidad, no lo era todo. Está claro que el hombre necesita una esperanza que vaya más allá. Es evidente que solo puede contentarse con algo infinito, algo que será siempre más de lo que nunca podrá alcanzar» (30). Las diferentes esperanzas que nos sostienen en el camino son, ciertamente, importantes. Ahora bien, sin la gran esperanza no bastan. «Esta gran esperanza solo puede ser Dios, que abraza el universo y que nos puede proponer y dar lo que nosotros por nosotros mismos no podemos alcanzar». Solo Dios puede satisfacer esta esperanza; solo su reino puede realizarla. Ahora bien, *su reino* «no es un más allá imaginario, situado en un futuro que nunca llega; su reino está presente allí donde Él es amado y donde su amor nos alcanza» (31).

El sufrimiento es una experiencia en la que la esperanza entra en crisis, pero también puede ser el lugar en el que es redescubierta, purificada y aprendida. Puede convertirse en el lugar de «aprendizaje de la esperanza» (36-40). Puede serlo, de modo particular, a través de la experiencia de la relación, del amor y de la cura que «consuela», por ser expresión de un «“ser-con” en la soledad, que entonces ya no es soledad» (38).

Acompañar al que sufre significa asumir en cierto modo su sufrimiento, de suerte que este se vuelva también nuestro. Sin embargo, cuando se convierte en sufrimiento compartido, en el que está la presencia de otro, este sufrimiento queda penetrado por la luz del amor: el que sufre ya no está solo, es «con-solado». El otro, de cuya presencia estamos hablando, puede ser cada uno de nosotros; pero, sobre todo, es Dios, que se ha hecho él mismo hombre para «com-padecer» con nosotros nuestra misma vida. Desde ese momento, «en cada pena humana ha entrado alguien que comparte el sufrir y el padecer; desde ahí se difunde en cada sufrimiento la *con-solatio*, el consuelo del amor participado de Dios, y así aparece la estrella de la esperanza» (39).

Con sus dones –su palabra, su amor y su esperanza–, Dios «nos consuela en cualquier tribulación, para que nosotros, en virtud del consuelo que recibimos de Dios, podamos consolar a los que pasan cualquier tribulación» (2 Cor 1,4). El consuelo que Dios nos da, y que estamos llamados a intercambiarnos de manera recíproca, nos hace más *fuertes* (nos *con-forta*), nos da el coraje para resistir y sostiene nuestra esperanza¹⁸.

Esperanza activa

«Y la esperanza no defrauda, porque el amor de Dios se infunde en nuestro corazón por el don del Espíritu Santo», como nos recuerda san Pablo en la Carta a los Romanos (Rom 5,5). El gran amor que realiza la gran esperanza que no decepciona ha sido anticipado, en nuestra vida, por el amor que realiza las pequeñas esperanzas. Las muchas relaciones a través de las cuales nos ocupamos de los otros, incluso a través de las diferentes formas de la pastoral, pueden ser un lugar de esperanza, un rostro de ella. Recordando que «ningún apoyo a la esperanza puede sustituir el sentido que cada uno aprende a atribuir a su sufrimiento. Y que, como tal, pide respeto, es decir, profunda atención por parte del que está junto al que sufre, hacia todo lo que se desarrolla en él, sin sustituciones indebidas o racionalizaciones o significaciones externas»¹⁹.

La *esperanza* es un *bien frágil y precioso*, y solo en el amor encuentra su alimento, el seno donde crecer. La figura más adulta de nuestro testimonio es la «fe que obra por medio de la caridad» (Gal 5,6), la fe que se encarna, que *toma cuerpo* en el amor. Es también la mejor teología: «Solo el servicio al prójimo abre mis ojos a lo que Dios hace por mí y a lo mucho que me ama» (*Deus caritas est*, 22). Me hace entrar en el misterio de Dios. En la relación con la persona que sufre, *la esperanza se compromete en el amor*, y este la alimenta: «de nuestro obrar brota la esperanza» (*Spe salvi*, 35) para nosotros y para aquellos a quienes queremos ayudar. Estamos llamados a ser «ministros de la esperanza» (*Spe salvi*, 34) para aquellos con quienes nos encontramos a diario en la vida. Y a través de este servicio daremos razón, como individuos y en cuanto comunidad, de la esperanza que habita en nosotros (1 Pe 3,15)²⁰.

La esperanza eterna (grande, infinita) trasciende las esperanzas terrenas (pequeñas, finitas), pero se encarna en ellas, y en ellas puede encontrar el signo eficaz (sacramento). La esperanza última la podemos encontrar en las esperanzas finitas cada vez que las esperanzas finitas contienen los signos relacionales del Dios-Trinidad y de su amor, un *ya* de un *todavía no* que Dios nos promete y nos garantiza, pero que nos llama a construir junto con él en este mundo. La esperanza que se expresa en la cura pastoral puede ser vivida como el *ya* de una salvación prometida y *todavía no* plenamente realizada. Pero solo la gran esperanza que *trasciende* las pequeñas esperanzas puede «salvarnos» de verdad, puede *curarnos del sufrimiento de la impotencia, de la finitud y de la mortalidad*. Solo la gran esperanza de que la vida personal y la historia en su conjunto «están custodiadas por el poder indestructible del Amor» (*Spe salvi*, 35) puede curar la muerte²¹. Y es el amor, que nos hace sentirnos menos solos, la mejor «consolación».

Como Iglesia, también a propósito de la esperanza, estamos llamados a una *vigilancia crítica*. «Se trata de asumir las esperanzas humanas y verificarlas a la luz de la

resurrección del Señor, que de una parte sostiene todo compromiso auténtico de liberación y promoción humanas y, de otra, contesta toda absolutización de metas terrenas. En este doble sentido, la esperanza eclesial, esperanza de la resurrección, es resurrección de la esperanza: da la vida a cuanto es prisionero de la muerte y juzga inexorablemente cuanto pretende convertirse en ídolo de los corazones y de la vida»²².

El Dios de la esperanza está delante de nosotros y nos precede en la historia. Es el Dios del *éxodo de Israel* y de la *resurrección de Cristo*. «Este Dios viene al encuentro de los hombres desde su futuro para abrirles en la historia nuevos horizontes, invitándoles a adentrarse en lo desconocido del nuevo mundo»²³. El cristianismo es esperanza confiada, proyección hacia delante; es creer que es posible otro mundo; es disponibilidad a volver a ponerse en camino y fiarse del futuro de Dios.

La expectativa de futuro, que caracteriza a la esperanza cristiana, encuentra su fundamento en Jesucristo, crucificado y resucitado, en la promesa que el Padre ha cumplido en él de una vez para siempre, y en el futuro que en él nos ha abierto también a nosotros. Y este es nuestro consuelo frente al mal y el fundamento de nuestra resistencia en el compromiso de transformar la realidad (empezando por mejorarnos a nosotros mismos) poniendo *anticipaciones* del reino de Dios, que viene en favor del que sufre. Estar en comunión con Jesús nos compromete a colaborar con él *en vistas al reino* que nos ha sido anticipado para que lo convirtamos en el fin de nuestra acción en el mundo, a través de realizaciones que no agotan el reino, sino que son *similitudes* –como las llama Moltmann– que anticipan desde ahora la realidad del reino de Dios.

«La esperanza cristiana se orienta a la salvación futura integral del hombre, *en cuanto que ya ha comenzado con su salvación integralmente humana en el mundo*». La verdadera esperanza de la salvación definitiva, ya iniciada con la liberación integral del hombre en el mundo, no permite al cristiano resignarse frente al dolor, sino que le compromete a la responsabilidad, a realizar signos efectivos y legibles de que el reino de Dios *ya* está «en construcción» en este mundo, aunque *todavía no* esté plenamente realizado. El cristianismo, en cuanto esperanza del Futuro absoluto, comprometido en la liberación integral del hombre, puede ser «la vanguardia del Dios que marcha delante de nosotros, anticipando así su futura venida y la liberación definitiva del hombre»²⁴. La esperanza cristiana es una *esperanza activa* que se expresa en las obras, y estas la sostienen.

Si bien podemos pecar de presunción cada vez que convertimos este mundo en el reino de Dios (sustituyendo nosotros a Dios), también podemos pecar de «desesperación» cada vez que nos resignamos, decepcionados, frente a la victoria del mal sobre el bien, de la muerte sobre la Resurrección, que es la razón última de nuestra esperanza y que nos impone resistir. Hemos sido enviados, como Iglesia, con la gran esperanza que nos ha sido dada en Cristo, a reforzar «todas las pequeñas, limitadas y provisionarias esperanzas» y a liberarlas –con la fuerza del Espíritu Santo, que hace posible lo imposible– «de la soberbia y de la resignación»²⁵.

La esperanza «nos mantendrá inquietos hasta el gran día de Dios y nos dará fuerzas para caminar hasta la última meta de nuestro camino, siempre abiertos al mundo, nunca saciados, hasta que vivamos de la vida eterna del reino de Dios que viene»²⁶. Y la razón última de esta confiada esperanza nuestra «no está en lo que nosotros queremos, deseamos y esperamos, sino en el ser nosotros mismos queridos, deseados y esperados»²⁷ por el Dios que fue el primero en amarnos y ha invertido su futuro, su confiada esperanza, en nosotros.

Con la confianza relacional en su madre y con la seguridad de su amor, el niño se abre a la esperanza. La Iglesia se ofrece, en este sentido, como presencia materna, comunidad de esperanza cada vez que se viven en ella, en las relaciones significativas del presente, *anticipos del reino* de amor de Dios. Y esta anticipación, que da forma tanto al presente como al futuro, se celebra de modo particular en los *sacramentos*. Ellos son la *memoria del futuro*, la prenda segura de su realización.

El Señor nos ha dejado en la Eucaristía una prenda particular de la esperanza que no defrauda; en ella se encuentra ya en acto la esperanza que alimenta la espera, la verdadera respuesta a nuestra búsqueda del sentido de la vida y de nuestro futuro: una tensión escatológica que da impulso a nuestro camino histórico y nos hace capaces de esperar, plantando una semilla de viva esperanza que «*estimula nuestro sentido de responsabilidad*» para con el presente²⁸. En la lógica pascual de la Eucaristía, memorial de la muerte y la resurrección, el cristiano está llamado a construir en el *ya* de su tiempo presente el *todavía no* del mundo futuro; a vivir la cruz de su vida frágil en la esperanza de la resurrección, de la que la Eucaristía es experiencia y garantía. Cada vez que celebramos la Eucaristía, camina con nosotros el divino Viajero, nos explica las Escrituras, sostiene nuestra frágil esperanza y abraza nuestro corazón abriéndolo al coraje del anuncio y del testimonio (cf. Lc 24,13-35)²⁹.

En el signo frágil del pan partido y compartido, Dios «*re-vela*» (desvela y continuamente esconde) todavía hoy la importancia de su amor y nos hace misteriosamente partícipes del mismo. En la fragilidad de nuestro ocuparnos se encuentra misteriosamente presente la fuerza del Espíritu de amor, sostén de nuestra fe y razón de nuestra esperanza.

Nacemos del Amor, y a este Amor estamos llamados a volver, sostenidos por una confiada esperanza.

1. I. BAUMGARTEN, *Psicologia pastorale. Introduzione alla prassi di una pastorale risanatrice*, Borla, Roma 1993, 74-75 (ed. alem. 1990); (trad. esp.: *Psicología pastoral: Introducción a la praxis de la pastoral curativa*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1997).

2. H. J. M. NOUWEN, *La forza della sua presenza. Meditazione sulla vita eucaristica*, Queriniana, Brescia 2000⁵, 83-84 (ed. ingl. 1994); (trad. esp.: *Con el corazón en ascuas. Meditación sobre la vida eucarística*, Sal Terrae, Santander 2008⁸, 96-97). La cursiva es mía.

3. JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis. Exhortación apostólica postsinodal*, 25 de marzo de 1992, LEV, 10.
4. V. MELCHIORRE, *Sulla speranza*, Morcelliana, Brescia 2000, 7.
5. Cf. A. D. LESTER, *Hope in pastoral care and counseling*, Westminster John Knox, Louisville (Kentucky) 1995.
6. J. MOLTSMANN, *Nella fine – l'inizio. Una piccola teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 2004 143-144 (ed. alem. 2003).
7. J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1971³, 19 (ed. alem. 1969⁸); (trad. esp.: *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 2006⁷).
8. Cf. L. SANDRIN, *Vivere il dolore e la speranza*, Edb, Bologna 2009.
9. Cf. L. SANDRIN, «PRENDERSI CURA DELLA SPERANZA», EN (C. PALAZZINI [ED.]), *Le relazioni che curano*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2013, 13-34.
10. BENEDICTO XVI, *Discorso all'Ospedale Pediatrico «Giannina Gaslini» di Genova*, Domingo, 18 de mayo de 2007.
11. BENEDICTO XVI, *Spe salvi*. Carta encíclica sobre la esperanza cristiana, 30 de noviembre de 2007, 1. A continuación, solo la citaremos por el número del párrafo.
12. Cf. J. LAUSTER, *Dio e la felicità. La sorte della vita buona nel cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2006 (ed. alem. 2004).
13. BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*. Carta encíclica sobre el amor cristiano, 25 de diciembre de 2005, 28.
14. Cf. L. SANDRIN, «Solitudine e malattia: uno sguardo psicologico»: *Camillianum* 15 (2005), 511-521.
15. Cf. L. SANDRIN, «Aspetti psicologici del problema dell'eutanasia»: *Camillianum* 19 (2007), 39-49.
16. Cf. L. SANDRIN, «Relazioni sociali e salute»: *Camillianum* 4 (2002), 137-147.
17. Cf. J. GROOPMAN, *Anatomia della speranza. Come reagire davanti alla malattia*, V&P, Milano 2006 (ed. ingl. 2004).
18. Cf. J. F. WIMMER, «Consolation», en (C. Stuhlmueller [ed.]), *The Collegeville pastoral dictionary of biblical theology*, The Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 1996, 169-171.
19. P. D. GUENZI, «Apprendere la speranza nella sofferenza. Per una lettura di alcuni paragrafi dell'enciclica *Spe salvi* di Benedetto XVI»: *AUS* 1 (2008), 53-54.
20. Cf. A. MASTANTUONO, «La Chiesa che “vive” la speranza», en (O. F. Piazza [ed.]), *I sentieri della speranza. Fonti, paradigmi e contesti*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2006, 83-103.
21. Cf. D. P. SULMASY, *A balm for Gilead. Meditation on spirituality and the healing arts*, Georgetown University, Washington D.C. 2007, 116-130.
22. B. FORTE, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995, 355 (trad. esp.: *La Iglesia de la Trinidad: ensayo sobre el misterio de la Iglesia, comunión y misión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996; también en: «Cristo, “nuestra esperanza”, revela el sentido de la vida y de la historia», en *Scripta Theologica* 33 [2001/3], 838).
23. J. MOLTSMANN, *Nella fine – l'inizio. Una piccola teologia della speranza*, op. cit., 138. Cf. también Id., *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1971³ (ed. alem. 1969⁸); (trad. esp.: *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 2006⁷); R. Altobelli – S. Privitera (eds.), *Speranza umana e speranza escatologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2004 (Atti del XX Congresso nazionale dell'ATISM Benevento, 9-12 settembre 2002).
24. J. ALFARO, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, Queriniana, Brescia 1972 (ed. esp.: *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona 1971). Las citas corresponden a las pp. 199 y 203 (de la edición italiana).
25. Cf. J. MOLTSMANN, «Speranza di risurrezione e prassi di liberazione», en Id., *Futuro della creazione*, Queriniana, Brescia 1993², 110-128 (ed. alem. 1977); (trad. esp.: *El futuro de la creación*, Sígueme,

Salamanca 1979).

- [26.](#) J. MOLTSMANN, *Nella fine – l'inizio. Una piccola teologia della speranza*, op. cit., 148. Cf. las reflexiones sobre el reino de Dios en Id., *Chi è Cristo per noi oggi?*, Queriniana, Brescia 1995, 11-34 (ed. alem. 1994); (trad. esp.: *Cristo para nosotros hoy*, Trotta, Madrid 1997).
- [27.](#) J. MOLTSMANN, *La fonte della vita. Lo Spirito Santo e la teologia della vita*, Queriniana, Brescia 1998, 54 (ed. alem. 1997); (trad. esp.: *El Espíritu Santo y la teología de la vida, la fuente de la vida*, Sígueme, Salamanca 2000).
- [28.](#) Cf. JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*. Carta encíclica sobre la Eucaristía en su relación con la Iglesia, 17 de abril de 2003.
- [29.](#) Cf. JUAN PABLO II, *Mane nobiscum Domine*. Carta Apostólica para el Año de la Eucaristía (octubre de 2004 – octubre de 2005), 7 de octubre de 2004.

CAPÍTULO 8:
Anunciar la vida.
La elocuencia de los gestos

Cuidar la vida

EL Evangelio es un mensaje de consolación, de esperanza y de alegría que realiza, aunque de una manera misteriosa, lo que proclama, en la situación en que estamos llamados a vivir. Escribe el cardenal Walter Kasper en su reflexión sobre la *Nueva evangelización como desafío teológico, pastoral y espiritual*: «Cuando se anuncia en el evangelio el reino de Dios que viene, se vuelve actual en el interior del mundo y ejerce su influjo en la historia. Cuando el evangelio del reino de Dios se anuncia como vida, justicia, libertad, reconciliación y paz (*šalom*), se convierte en una fuerza que empuja dinámicamente el presente hacia el futuro, reconfigurándolo y plasmándolo de un modo nuevo. El reino de Dios... es don exclusivo de Dios. Sin embargo, también es tarea del hombre»¹. La cuestión es si somos capaces de comprender y gestionar la situación como un *kairós*, como la hora de Dios en el interior de nuestra vida y de nuestra historia: una ocasión que Dios nos da (individualmente y a su Iglesia) para redescubrir no solo la alegría de evangelizar, sino también la alegría de ser evangelizados. Recordando siempre que el Jesús que anunciamos es el sujeto mismo del Evangelio. Y que *la carta* que contiene el mensaje que debemos llevar a los otros, de parte de aquel que nos envía en misión, *somos nosotros mismos*, con el testimonio de nuestra vida. Recordemos una vez más las palabras que dirige Pablo a los Corintios: «Demostráis ser carta de Cristo, expedida por nosotros, escrita no con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo; no en losas de piedra, sino en corazones de carne» (2 Cor 3,3).

La evangelización es, sobre todo, testimonio personal (*martyría*), testimonio con la palabra, pero especialmente con la vida. La evangelización tiene lugar a través de la palabra, de la acción, de las instituciones y de toda nuestra vida y la vida de la comunidad a la que pertenecemos. Es una fe que se encarna en la caridad y abre a la esperanza. «Allí donde fe, esperanza y amor son experiencias vividas, surgen comunidades y relaciones de comunión que constituyen los oasis de la vida; unos oasis que invitan, donde podemos respirar, donde podemos sentirnos acogidos y en casa. La evangelización acontece, pues, de manera centrífuga y también centrípeta. Sale afuera, va hacia los hombres, por los caminos y las veredas (Lc 14,23), e invita a los que andan buscando y se interrogan, a los que están cansados y oprimidos: “¡Venid y ved!” (Jn 1,39)»². Estamos llamados a ser signos eficaces, «sacramentos», de la palabra consoladora de Dios, de su presencia compasiva, de su misericordia sin límites y de su acogedora hospitalidad.

En el cuarto evangelio, de un modo absolutamente particular, el *mensaje del reino de Dios* es el *mensaje de la vida*: la vida es el bien salvífico por excelencia (Jn 5,40; 6,33; 12,50; 17,2); Jesús dice que ha venido para que los hombres tengan vida, y la tengan en plenitud (10,10); él puede satisfacer de modo definitivo la sed de vida del

hombre (4,13ss), porque él es el camino, la verdad y la vida (1,4). «*En él se nos ha dado, purificada y plenamente realizada, la comprensión de la vida*»³.

Ser cristiano significa llevar a cabo en la fe, y a través de obras de auténtica caridad, la *opción por la vida*: elegir la vida, convertirse en amigos, defensores y promotores de la vida, en colaboradores junto con todos los que se comprometen con una nueva civilización del amor. Estamos llamados a transmitir la vida, custodiarla, defenderla, promoverla y anunciar su dignidad y su precioso valor. Ahora bien, para ser anunciadores y anunciadoras incisivos de vida es preciso partir de las experiencias que vivimos y que viven otros a nuestro lado o lejos de nosotros, interpretar estas experiencias y mediar hacia nuevas experiencias. Recordando que el mejor anuncio sigue siendo siempre el testimonio que el Espíritu, que habla al corazón, hace legible también a quien no cree: «Un anuncio modelado sobre la elocuencia de los gestos», como ha subrayado el papa Francisco dirigiéndose a los obispos italianos⁴.

Juan Pablo II reafirmaba en su carta encíclica sobre el *Evangelio de la vida*, de 1995, «el valor sagrado de la vida humana desde su inicio hasta su término» y «el derecho de cada ser humano a ver respetado totalmente este bien primario suyo». Las opciones personales y sociales con respecto a los grandes temas del aborto y de la eutanasia son, en este sentido de gran importancia, aunque no son los únicos temas bioéticos en los que el Papa fija su atención. Podría decirse que, en su discurso, estos problemas se vuelven emblemáticos de nuestras opciones sobre la vida humana en cuanto tal, en todos sus momentos y en todas sus expresiones; son indicadores del respeto y el valor que reconocemos a toda persona humana, especialmente en sus momentos más frágiles⁵.

La comunidad cristiana no puede ser insensible a los problemas que interesan en todo el mundo a la vida humana. «Cada persona, precisamente en virtud del misterio del Verbo de Dios hecho carne (cf. Jn 1,14), es confiada a la solicitud materna de la Iglesia. Por eso, toda amenaza a la dignidad y a la vida del hombre repercute en el corazón mismo de la Iglesia, afecta al núcleo de su fe en la encarnación redentora del Hijo de Dios, la compromete en su misión de anunciar el Evangelio de la vida por todo el mundo y a cada criatura (cf. Mc 16,15)» (*Evangelium vitae*, 3). No puede dejar de «conmoverla». No puede dejar de ver y pasar de largo.

Dios nos llama a colaborar en su designio de salvación dentro de la historia y en las historias de las personas. Una *atenta acción promocional, terapéutica y pastoral* en favor de la vida debe partir de una *atenta lectura de la realidad* en la que está sumergida la comunidad cristiana, de una atenta escucha de las demandas que las personas dirigen hoy a Dios, pero también a quienes, de un modo particular, evocan «simbólicamente» su presencia, le representan (le re-presentan). Son demandas, gritadas o silenciosas, que reclaman un verdadero interés a los problemas que, con respecto a la vida, *viven* las personas y las familias a diario.

Son muchas las amenazas a que está sometida la vida en sus diferentes expresiones y en sus diferentes momentos (especialmente los más frágiles). Ya el concilio Vaticano II, en la constitución *Gaudium et spes*, el documento pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, confeccionó una lista. Es una amenaza para la vida todo cuanto se opone a ella (como los homicidios de todo género, los genocidios, el aborto, la eutanasia, el suicidio voluntario), todo cuanto viola la integridad de la persona humana (como las mutilaciones y las torturas), todo cuanto ofende a la dignidad humana (como las condiciones infrahumanas de vida, los encarcelamientos arbitrarios, las deportaciones, las esclavitudes, la prostitución, las condiciones ignominiosas de trabajo (cf. GS 27). «¿Cómo no pensar también –añade Juan Pablo II– en la violencia contra la vida de millones de seres humanos, especialmente niños, forzados a la miseria, a la desnutrición y al hambre, a causa de una inicua distribución de las riquezas entre los pueblos y las clases sociales? ¿O en la violencia derivada, incluso antes que de las guerras, de un comercio escandaloso de armas que favorece la espiral de tantos conflictos armados como ensangrientan el mundo? ¿O en la siembra de la muerte que se realiza con el temerario desajuste de los equilibrios ecológicos, con la criminal difusión de la droga o con el fomento de modelos de práctica de la sexualidad que, además de ser moralmente inaceptables, son también portadores de graves riesgos para la vida?» (EV 10). Un conjunto de amenazas que es imposible enumerar por completo y que encuentran siempre, desgraciadamente, nuevas expresiones: baste pensar en las personas que huyen de sus países y arriesgan a diario la vida en el desierto o en el mar.

Frente a todo esto, el hombre de hoy responde muchas veces (no solo con palabras, sino con su comportamiento y con sus opciones político-sociales) como Caín, lavándose las manos y gritando su: «¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano?», o pasando de largo, como algunos de los personajes de la parábola del buen samaritano. De esta tendencia a la desresponsabilización para con nuestros semejantes son síntomas, entre otros, «la falta de solidaridad con los miembros más débiles de la sociedad –es decir, ancianos, enfermos, inmigrantes y niños– y la indiferencia que con frecuencia se observa en la relación entre los pueblos, incluso cuando están en juego valores fundamentales como la supervivencia, la libertad y la paz» (EV 8).

Con todo, los muchos problemas que tienen que ver con la vida en sus momentos frágiles (y la hacen particularmente vulnerable) y las opciones que en esos momentos se toman son también signos de dificultades existenciales, relacionales y sociales complejas y que no han de ser juzgadas, sino, sobre todo, escuchadas, estudiadas y comprendidas para encontrar, a través de un atento *discernimiento evangélico*, respuestas sociales, políticas y pastorales adecuadas. Es indispensable –como nos recuerda el papa Francisco en su Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*– «prestar atención para estar cerca de nuevas formas de pobreza y fragilidad donde estamos llamados a reconocer a Cristo sufriente» (210). Prestar atención al prójimo que no te esperas, al herido que de repente se cruza en tu camino⁶.

Si bien las amenazas contra la vida son muchas, no pocos son también los signos positivos de respeto y compromiso en su favor. Sin embargo, la fantasía de la caridad, a través de la cual quiere encarnarse todavía hoy el amor de Dios, no tiene límites ni temporales ni espaciales.

Jesucristo, Palabra del Padre, nos ha dado la posibilidad de conocer toda la verdad sobre el valor de la vida humana. La multitud de enfermos y de marginados que se encuentran con Jesús encuentran en él, en su palabra y en sus gestos, el gran valor que tiene la vida humana a los ojos de Dios y el fundamento seguro de la esperanza de salvación. Y todo esto continúa *hoy* en la Iglesia, portadora de un mensaje de salvación que es signo y realización del valor de la vida. Venimos de Dios, hemos sido hechos a su imagen, y a Él debemos volver para participar en la plenitud de su amor, *construyendo ya en esta vida nuestro futuro*. Y toda vida, hasta la más frágil, puede ser «lugar» de la manifestación de Dios, del encuentro y la comunión con Él.

La petición del que muere

Los progresos de la medicina y de la técnica pueden alejar el momento de la muerte. Esto no siempre se lleva a cabo respetando a la persona que muere, su dignidad y sus demandas. La petición de eutanasia es más amplia que el «dicho» que la solicita. Exige una atenta descodificación, un auténtico «discernimiento» y la respuesta pastoral de una Iglesia que es *mater* incluso cuando es *magistra*.

La tendencia a huir, remover y olvidar marca nuestra relación actual con la muerte, tanto a nivel personal como social. A veces, hasta en el eclesial. La idea de la muerte moviliza una angustia insoportable de la que intentamos defendernos de manera individual, aunque también colectiva. Su presencia invasiva en los medios de comunicación es signo de nuestro intento de exorcizarla, más que de una aceptación en nuestra vida. El «mando a distancia» nos asegura sobre su *distancia* y sobre la posibilidad de eliminarla de nuestras miradas cambiando de canal.

Vivimos en un contexto social que celebra el triunfo del cuerpo sano y juvenil, y nos resulta incómodo hacer frente a todo cuanto recuerde el límite y el final. Nos creamos toda una serie de ilusiones, fugas y diversiones, para no pensar en ello. Los descubrimientos científicos y los éxitos de la técnica van inoculando, poco a poco, la idea de un poder sin límites, de una victoria sobre la muerte (antes o después) que llega a expropiar la experiencia personal del sufrimiento y de la muerte, rebajadas ambas a un nivel técnico y, por consiguiente, controlables⁷.

Los diferentes *comportamientos* que, a través de un lenguaje verbal y no verbal, expresan una remoción de la muerte están motivados, asimismo, por dinanismos defensivos propios de nuestra psique. Frente a la angustia que provoca la propia anulación, nuestro *Yo* se defiende removiendo de la conciencia la misma realidad de la muerte y todos los signos que puedan recordarla: *eliminando sus signos, nuestro inconsciente se hace la ilusión de eliminar mágicamente la realidad*. La negación de la muerte puede expresarse, por tanto, en la ocultación del moribundo y de todas las realidades que en cierto modo están conectadas «psico-lógicamente» con la muerte y que pueden recordarla «simbólicamente»: la enfermedad, el dolor, la fragilidad, el envejecimiento, la discapacidad, la vulnerabilidad⁸. Y completamos todo esto removiendo también las pequeñas muertes que acompañan nuestra vida.

Remover la muerte y las grandes preguntas que ella plantea nos conduce a remover al moribundo y a impedir una adecuada relación de ayuda, no solo a nivel terapéutico, sino también eclesial: esto empobrece la misma pastoral. Las *diferentes defensas* en torno a la Unción de los enfermos, que en el imaginario colectivo sigue siendo aún *Extrema Unción* (o sea, anuncio de la muerte), dan fe de ello.

El rechazo de la muerte tiene también notables influencias en la relación terapéutica y en el acompañamiento del que muere, haciendo particularmente vulnerables también a los que, por su profesión, deben ocuparse de él. El contacto con el que muere pone en resonancia angustias profundas y determina, en consecuencia, conductas de *evitación*, de huida y de separación de diferente tipo: actitudes que, si bien defienden en cierto modo de la angustia, confinan al que muere en el aislamiento físico y relacional, anticipan la separación y una «dulce muerte» (*eu-tanasia*) social. Los muchos silencios y la *parálisis relacional* –o sea, el bloqueo de las comunicaciones (o su distorsión)– que se establecen en torno al paciente destinado a morir se sustituyen a veces por un *activismo de tipo técnico* (encarnizamiento terapéutico), cuyo objetivo manifiesto es «salvar» a toda costa al enfermo, pero cuya motivación más profunda (algo que no se dice abiertamente) es, no pocas veces, calmar el ansia, la incomodidad y los sentimientos de impotencia y de culpa del que se siente, y ha vivido, como sanador omnipotente y no acepta la derrota.

Debemos reflexionar muy seriamente sobre nuestra actitud hacia la muerte y el morir –nos recuerda Elisabeth Kübler-Ross– para poder sentarnos sin angustia junto a un enfermo incurable y examinar atentamente nuestras emociones y reacciones personales, puesto que se reflejarán en el comportamiento del paciente, en nuestras relaciones con él, y pueden contribuir, en sentido positivo o en sentido negativo, al modo en que viva él su morir⁹.

Las motivaciones que impulsan a los enfermos a pedir la muerte son varias. Para responder a una petición de muerte asistida es importante, en primera instancia, *explorar la petición* para identificar las necesidades que deben satisfacer las curas, centrándose de modo particular en lo que puede evitar la *pérdida de relaciones sociales*, por la influencia que tiene en la *pérdida de la propia identidad*. Analizar los motivos de una petición de eutanasia realizada también por un pequeño grupo puede tener una importancia más general, porque brinda la ocasión de prestar atención al tipo de «sufrimiento no físico» vivido por las personas que están muriendo, incluso cuando este sufrimiento se expresa como dolor físico. La demanda de eutanasia y de suicidio asistido es una ventana que da sobre un conjunto de preocupaciones (y de miedos) que los enfermos tienen sobre el morir, en particular el miedo a perder la propia dignidad en relación con la pérdida de la *propia identidad corpórea*, de las relaciones significativas y de la identidad social¹⁰.

Es preciso saber distinguir entre el deseo de que llegue pronto la muerte, el deseo de que te dejen morir y la petición: «Haced algo para que pueda morir». Interpretar apresuradamente como petición de eutanasia el deseo de que la muerte llegue pronto puede hacer que el enfermo se sienta «*in-comprendido*» y dejarlo aún más solo. A veces, la expresión del deseo de morir es una petición de ayuda, una invitación hecha por el enfermo a los que le cuidan a que no lo dejen solo frente a la muerte y a dialogar sobre este tema.

Debemos preguntarnos, especialmente en las situaciones de dolor, de incomodidad y de soledad, *si el objeto de la petición es la muerte o el deseo de no vivir más en esas situaciones*. Dolor (físico) y sufrimiento (psicológico y espiritual) son inseparables y tienen necesidad de una habilidad terapéutica que vaya más allá de los cuidados médicos y exigen una particular atención relacional¹¹. «Hay enfermos que pueden considerar preferible una muerte prematura a una vida vivida en la soledad, al sentirse abandonados por todos y no ser ya objeto de amor y de deseo para nadie»¹². La petición de eutanasia puede expresar la realidad de una muerte relacional ya acontecida.

Los enfermos que están muriendo se muestran particularmente sensibles a estas confirmaciones, pero se muestran igualmente «vulnerables» frente a relaciones de evitación y mensajes devaluadores, legibles no solo en nuestras palabras, sino también en nuestras miradas, en el modo de estar presentes y de curar. Pueden sentirse heridos y condicionados. Es en la relación donde puede nacer o *re-nacer*, incluso humanamente, la esperanza. En la falta de esperanza presente en quien le cura, y en el abandono relacional que de ahí se sigue, se abre camino la desesperación en el enfermo¹³.

Convertir la ideación suicida de un enfermo grave en sinónimo de voluntad de morir –sintetiza un psiquiatra– constituye un empobrecimiento de un pensamiento rico en intenciones y significados que ha de ser descodificado. «Creo que a cualquiera que tenga experiencia de trabajo con el paciente grave no le costará trabajo recordar cómo, a partir de una franca exteriorización de un intento mortal, se ha construido después una relación en la que este intento se modifica, se transforma de un proyecto de muerte en una modalidad comunicativa adoptada para expresar al otro el propio dolor, la propia impotencia, la propia soledad. En el momento de nuestra despedida, sentimos cada vez más fuertemente una necesidad de relaciones intersubjetivas cada vez más profundas y capaces de dar un sentido a todo lo que estamos viviendo»¹⁴. Ahora bien, para que esto tenga lugar es necesario un tipo de presencia y disponibilidad comunicativa que sepa acoger la palabra del otro, descifrando su petición de ayuda, acoger sus emociones y su dolor sin remover las nuestras, pero también sin proyecciones y *con-fusiones* indebidas.

La petición de eutanasia ha de ser escuchada e interpretada. Hasta en el grito más desesperado hay una petición de relación y de esperanza que ha de ser acogida. Ahora bien, esto no es fácil, porque en la relación con el que muere se nos refleja, como en un espejo, nuestra propia muerte. Podemos sentir la tentación de alejar o de romper, en cierto modo, el espejo; de «ocultar» en el ámbito social, aunque también en el sanitario, la muerte y al moribundo; de refugiarnos detrás de la técnica, impidiendo cualquier implicación con el enfermo; de retrasar cada vez más el momento de la muerte (la terapia llevada al exceso) o de controlar en cierto modo su momento (eutanasia). El rechazo de la muerte, fruto de un sufrimiento no aceptado y removido, hace «*in-soportable*» (para todos los que participan) el sufrimiento del morir¹⁵. Existe un sufrimiento en el que está muriendo que ha de ser tomado en seria consideración. Sin embargo, el sufrimiento

«insostenible» que da vida a la petición de eutanasia es con frecuencia el *proyectado* sobre el enfermo por quienes están a su lado¹⁶.

Es el sufrimiento callado o negado el que se interpone entre los profesionales sanitarios, el enfermo y sus familiares, alterando con frecuencia, incluso de modo considerable, la calidad de los intercambios relacionales. Comprender, aceptar y elaborar –por parte del que está junto al enfermo, le asiste y le cura– *su propio sufrimiento* junto al enfermo que sufre y que muere significa impedir que este sufrimiento emprenda caminos que se nos escapan de las manos, y abrirse, en cambio, a la posibilidad de encontrar respuestas respetuosas y adecuadas en el plano terapéutico y relacional. Muchas de las peticiones de muerte por eutanasia por parte de pacientes son peticiones de un mínimo de comunicación antes de la despedida definitiva. La petición de eutanasia puede ser interpretada como petición de relación (incluso cuando se pide la interrupción de la misma), algo que es importante tomar en seria consideración.

Una respuesta pastoral

Desde una *perspectiva relacional*, en la que son importantes los vínculos y su ruptura, se capta mejor el significado del miedo a morir, del sufrimiento que implica y de la petición de eutanasia. *La muerte se vive, ante todo, como separación*. Negar la muerte, aun cuando paradójicamente se la busque, significa intentar defenderse del sufrimiento de esta última separación y expresar la necesidad, que siempre subsiste, de relación, de vínculos, de apego y de amor.

La petición de eutanasia es más amplia que el «dicho» que la solicita. El dolor que impulsa al que muere a solicitarla tiene un aspecto «psicológico y espiritual implícito» más rico, que ha de ser descodificado. «El deseo que brota del corazón del hombre –nos recuerda Juan Pablo II en la *Evangelium vitae*– ante el supremo encuentro con el sufrimiento y la muerte, especialmente cuando siente la tentación de caer en la desesperación y casi de hundirse en ella, es sobre todo aspiración de compañía, de solidaridad y de apoyo en la prueba. Es petición de ayuda para seguir esperando cuando todas las esperanzas humanas se desvanecen» (67). Es esta petición de relación la que requiere una atenta y multiforme respuesta pastoral¹⁷.

La petición de eutanasia requiere, antes que nada, una respuesta que tome en serio el dolor, que implica a la *totalidad* de la persona. El dolor no afecta solo a la esfera fisiológica, sino también a la psicológica, a la social y a la espiritual: incluso cuando afecta al cuerpo, se trata siempre de una experiencia de la persona, que elabora su dolor y lo sufre. Hoy se dispone de diversas posibilidades para su tratamiento y su cura. Sin embargo, hay un tratamiento, en el interior del morir, que no puede ser suprimido, porque es la manifestación de nuestro Sí mismo mortal: un sufrimiento profundo que procede del convivir con nuestra mortalidad, con el peligro de nuestra aniquilación. Nadie puede eliminarnos este riesgo. «Intentar remover este sentido de amenaza de una vez por todas, declarar a alguien que este sufrimiento no se debe soportar, es cortar la verdadera alma de la vida humana»¹⁸.

Debemos pensar la autonomía en el interior de una circularidad entre la necesidad de libertad de los individuos y el carácter imprescindible de los vínculos entre nosotros. Tenemos necesidad de afectos y vínculos (de *vínculos afectivos*), y solo estos, hasta cierto punto, nos mantienen en vida; solo estos pueden atenuar el dolor, ayudar a curar o acompañar a la muerte en condiciones de relativa serenidad. El dolor y la muerte constituyen para nosotros, fundamentalmente, el efecto de una separación. Crean soledad, denuncian una ausencia de vínculos. «Todo lo que se separa, incluso en el alma, duele. Si un ser humano tiene vínculos profundos, y se le cortan, se hunde en el dolor. Un mal uso de la autonomía puede ser precisamente este corte de los vínculos. Creemos que, al cortar los vínculos, nos hacemos finalmente libres, y poco después nos damos

cuenta de que nos hemos vuelto, más bien, más pobres que antes y, sobre todo, nos sentimos doloridos»¹⁹.

La petición de eutanasia expresa vigorosamente el deseo de una vida sin dolor. Existe un dolor que puede (y debe) ser curado. Pero hay un sufrimiento que forma parte de nuestro vivir y se vuelve particularmente fuerte en la experiencia del morir. Suprimirlo significa impedirnos vivir. Huir con la eutanasia para huir del dolor significa renegar de nuestra relacionalidad constitutiva: «La vida humana, incluso la enferma, incluso la perdida en los laberintos de la locura o hundida en los abismos de un coma irreversible, no puede perder nunca su dignidad: porque sigue siendo siempre *vida junto a otras vidas*, fuente y dadora de significados, incluso cuando no es perceptora de ellos»²⁰. Aquí adquieren un inmenso valor los *cuidados paliativos* dispensados a los enfermos graves: además de aliviar el dolor de quien sufre, aun cuando no pueda curarse con ello, constituyen un símbolo tangible del *estar-al-lado*. Y esto es lo que un enfermo pide y desea más que cualquier otra cosa, incluso cuando «solo sabe comunicarse mediante el lenguaje mudo de una profunda simbiosis de afectos»²¹. Allí donde los cuidados paliativos, basados en una atención relacional a la persona en su totalidad (y, por consiguiente, incluidas asimismo sus necesidades espirituales y religiosas), se llevan a cabo de una manera competente, la petición de eutanasia pierde gran parte de su fuerza, del impulso motivacional del que nace²². Son cuidados a los que la comunidad cristiana está llamada a dar su preciosa aportación²³.

Las peticiones que nacen del sufrimiento y de la muerte (y del sufrimiento *del* morir) son las *peticiones verdaderas* que la comunidad cristiana debe escuchar. Se trata, sobre todo, de peticiones de relación que ayuden a vivir la radical soledad del morir. «A partir de esta petición es como hay que hablar de la Iglesia, no para proyectar sobre este tema las formas del deseo y de la espera, sino para discernir, en la complejidad de los senderos interrumpidos de la búsqueda humana, el sentido y el valor del evangelio y de la comunión»²⁴. A partir de esta petición es como se puede descubrir la Iglesia, en cuanto comunidad sanadora, comunidad materna que continúa ocupándose de sus hijos hasta el último instante de su vida y se muestra atenta a los que les asisten y les curan.

En las experiencias de relación con el enfermo que sufre y que muere, la comunidad cristiana puede expresar (y *re-descubrir*) características fundamentales de su misma identidad, de su ser *comunidad que vuelve a sanar las más profundas interrupciones* y sale garante del reconocimiento de una relacionalidad en la persona, que permanece incluso cuando la expresión (visible) de ella es débil o imperceptible. El anuncio cristiano de la esperanza se transforma en *relaciones de esperanza*.

Deseo de relación

La relación es la demanda fundamental del que está muriendo. El alivio del dolor de quien está sufriendo pasa muy a menudo por la búsqueda del significado de la experiencia que está viviendo y por el restablecimiento de importantes «conexiones» interrumpidas. La petición de la eutanasia supone la derrota de la búsqueda de un vivir que tenga sentido y de unas relaciones que sean su signo.

Una buena relación de ayuda pasa por una auténtica presencia. Escribe sintéticamente Cicely Saunders, fundadora del movimiento *Hospice*, en su libro *Velad conmigo*: «La respuesta cristiana al misterio del sufrimiento y de la muerte no es una explicación, sino una Presencia»²⁵. Es nuestra presencia, pero también la de Dios, que, de una manera misteriosa, se encarna en nuestro velar y en nuestro estar al lado compasivo. Es el lenguaje de la presencia de María a los pies de la cruz, el testimonio vigoroso del «*stabat mater dolorosa*», icono materno de la compasión del Padre.

La presencia del capellán (y de la capellanía), símbolo de la presencia de la comunidad cristiana, al lado del que muere, desarrolla varias funciones²⁶. Es una «presencia evocadora» (*evocative presence*): recuerda y hace revivir relaciones positivas o negativas con lo sagrado y con Dios (*transfert*). El capellán está llamado a «estar en con-tacto» con aquel que sufre y que muere, con sus proyecciones positivas o negativas, ser capaz de comprenderlas, sostenerlas y elaborarlas. Su relación puede expresar, de este modo, sus potencialidades liberadoras y terapéuticas. Es una «presencia que acompaña» (*accompanying presence*): el capellán, simplemente, «está con» la persona que está muriendo, sin una agenda ya programada, permitiéndole ser plenamente ella misma y vivir sus propias experiencias. Es una «presencia que conforta» (*comforting presence*), en el sentido original de «fortificar», a través de relaciones de confianza y amistad, que permiten al enfermo preguntar y encontrar sus respuestas. Es una «presencia plena de esperanza» (*hopeful presence*), no primariamente en el sentido de ayudar al enfermo a encontrar esperanza, sino en el sentido de que su misma presencia es «presencia de una esperanza» atestiguada en el presente de la relación, que permanece, suceda lo que suceda, y es símbolo de un apego seguro que trasciende lo inmediato.

El problema tiene que ver con la responsabilidad de los individuos (del mismo enfermo), pero tiene que ver también con la comunidad cristiana y su capacidad de acoger el *deseo de relación* (esencial en la vida) que, en la petición de eutanasia, el enfermo expresa dramáticamente, y de ofrecer, de palabra y de obra, las respuestas pastorales que le son propias. La muerte es el lugar de la responsabilidad y el redescubrimiento de virtudes individuales como la humildad, el coraje y la esperanza, aunque también de virtudes comunitarias como la solidaridad, el compartir, la hospitalidad y la interdependencia: diferentes expresiones del amor²⁷. La compasión que

estamos llamados a expresar junto al que está muriendo se compone de escucha atenta y de participación en su dolor, pero también, y sobre todo, de acciones concretas a través de las cuales nos ocupamos de su sufrimiento y le mantenemos conectado con una comunidad de fe en la que poder redescubrir el valor «redentor» de un sufrimiento vivido en unión con su Señor²⁸.

La petición de eutanasia nos interpela como individuos y como comunidad. La respuesta pasa a través de un *ocuparse* del moribundo de manera integral²⁹. El acompañamiento espiritual es uno de sus elementos esenciales. El asistente pastoral, tanto en los medios sanitarios como en el interior de las casas de nuestras comunidades parroquiales, puede desarrollar un rol importante en el saber acoger, en quien está muriendo y en los que están amorosamente junto a él (también en la petición de eutanasia), el grito de socorro, la búsqueda de esperanza y de un significado de lo que está pasando (la enfermedad, el sufrimiento, la muerte y la misma vida) y recorrer con ellos un camino de búsqueda, discernimiento, reconciliación y oración.

La esperanza que el Espíritu concede al que muere pasa con gran frecuencia por nuestros gestos de cura y de amor, que se convierten, para quien los recibe, en anclajes relacionales y signos cálidos de un Amor que los trasciende. Nuestra tarea principal es estar allí y velar con los que sufren la angustia del morir; esto es, realizar aquel simple servicio que Jesús pidió en vano a sus discípulos en el huerto de los olivos y que María supo expresar al pie de la cruz: presencia discreta, silenciosa y, sin embargo, profundamente partícipe; «palabra de amor» significativa de una madre junto a su hijo que sufre y muere. En la *comunidad que se hace samaritana y se ocupa* de él y en la *relación que no muere*, el moribundo puede sentir la misteriosa presencia de Dios a su lado y confiarse en la fe al misterio de la muerte. Y mantener viva la esperanza que no defrauda³⁰.

En los momentos terminales de la enfermedad –afirma Benedicto XVI en el *Mensaje* a la XV Jornada mundial del enfermo– se hace necesario «aumentar el número de los centros de cuidados paliativos que proporcionen una atención integral, ofreciendo a los enfermos la asistencia humana y el acompañamiento espiritual que necesitan. Se trata de un derecho que pertenece a todo ser humano y que todos debemos comprometernos a defender». A la promoción de un tipo de asistencia «adecuada y amorosa» tienen derecho no solo los enfermos, sino también sus familias. Esto no se puede hacer sin estructuras que la hagan posible y profesionales que sepan llevarla a cabo. El *hospice*, lugar de cuidados más atento a la totalidad de la persona, es la concreción de esta nueva atención³¹. La comunidad cristiana debe sentirse, por consiguiente, «responsable» de promover y sostener (a nivel individual y social) estas modalidades de ocuparse de la persona que está muriendo, también en el ámbito domiciliario, y preparar a personas *competentes* en la realización de estas nuevas formas de diaconía terapéutica y pastoral.

Nacemos de una relación de amor, y son las relaciones las que dan sentido a muchos momentos frágiles de nuestra vida y nos «con-fortan» también en el momento de morir. «El morir digno del hombre solo es posible si se conservan las relaciones personales y se ofrecen signos concretos de cercanía humana»³². La petición de eutanasia tiene necesidad de una respuesta que exprese la plena verdad sobre la vida. Pero puede ser también, de modo particular, para la comunidad cristiana el *kairós* para redescubrir el valor de las relaciones que la constituyen y expresan lo específico de su pastoral.

Con todo, no debemos olvidar que en el ocuparse compasivo del que está muriendo hay necesidad de sensibilidad humana, pero también de una atenta formación relacional y espiritual. En una relación en la que nos implicamos con las heridas del otro y con sus dolores, con sus preguntas y con sus angustias, la fragilidad del que está muriendo entra en sintonía con nuestras fragilidades, y nos volvemos particularmente vulnerables³³.

-
1. W. KASPER, *Il vangelo di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 2012, 236 (ed. alem. 2009); (trad. esp.: *El Evangelio de Jesucristo*, Sal Terrae, Santander 2013).
 2. *Ibid.*, 244.
 3. *Ibid.*, 239. La cursiva es mía.
 4. FRANCISCO, *Discorso alla 66a Assemblea generale della Conferenza Episcopale Italiana*, 19 de mayo de 2014.
 5. Para las reflexiones que siguen, cf. JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*. Carta encíclica sobre el valor de y la inviolabilidad de la vida humana, 25 de marzo de 1995. Cf. también E. Sgreccia, *Per una pastorale della vita umana. Riferimenti fondativi e contenuti dottrinali*, Cantagalli, Siena 2011.
 6. Cf. Mi reflexión sobre la parábola del Buen samaritano y sobre la vida de san Camilo en L. SANDRIN, *Aiutare gli altri. La psicologia del buon samaritano*, Paoline, Milano 2013, 69-84 (trad. esp.: *Ayudar a los demás: la psicología del buen samaritano*, Sal Terrae, Santander 2014).
 7. Cf. M. BIZZOTTO, «Occultamento della morte»: *Camillianum* 17 (1998), 47-68.
 8. Cf. R. J. KASTEMBAUM, *Death, society, and human experience*, Allyn and Bacon, Boston 1995⁵, 15-23; E. Becker, *The denial of death*, The Free Press, New York 1973; Id., *Escape from evil*, The Free Press, New York 1975; M. S. Scott Peck, *Denial of the soul. Spiritual and medical perspectives on euthanasia and mortality*, Harmony, New York 1997, 185-189. Cf. también L. Sandrin, «Psychological effects of refusal of death», en Pontificia Academia Pro Vita, *The dignity of dying person. Proceedings of the fifth Assembly of the Pontifical Academy for Life*, Vatican City, 24-27 February 1999 (editado por J. de Dios Vial Correa – E. Sgreccia), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, 53-62.
 9. Cf. E. KÜBLER-ROSS, *La morte e il morire*, Cittadella, Assisi 1982¹¹, 50-62 (ed. ingl. 1969); (trad. esp.: *Sobre la muerte y los moribundos*, Debolsillo, Barcelona 2010); L. Sandrin, «Convivere con la morte. Reazioni psicologiche nel malato e in chi lo cura», en Id. (ed.), *Malati in fase terminale*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1997, 49-69.
 10. Cf. L. SANDRIN, «Aspetti psicologici del problema dell'eutanasia»: *Camillianum* 19 (2007) 39-49.
 11. Cf. L. SANDRIN, *Come affrontare il dolore. Capire, accettare, interpretare la sofferenza*, Paoline, Milano 2005⁴ (trad. esp.: *Cómo afrontar el dolor: aceptar y comprender el sufrimiento*, San Pablo, Madrid 1996); Id., «Per capire il dolore. Annotazioni psicologiche»: *Camillianum* 11 (2004), 259-274; Id., «Affrontare il dolore. L'attività della mente», en (G. Cinà [ed.]), *Il dolore tra resistenza e resa*, Camilliane, Torino 2004, 25-36. Id.,

- «Complessità del dolore», en (A. Filiberti – R. Lucas Lucas [eds.]), *La spiritualità nella sofferenza. Dialoghi tra antropologia, psicologia e psicopatologia*, Angeli, Milano 2006, 41-66.
12. P. VERSPIEREN, «La demande d'euthanasie et ses significations»: *Laennec* 1 (1996), 6.
 13. Cf. L. SANDRIN, «Aver cura della relazione e della speranza», en (E. Larghero – M. Lombardi Ricci – R. Marchesi [eds.]), *Medical Humanities e bioetica clinica*, Camilliane, Torino 2010, 147-161.
 14. Cf. A. FILIBERTI, «Quando il nulla seduce. Il desiderio di morte nell'imminenza della morte», en (L. Pinkus – A. Filiberti [eds.]), *La qualità della morte*, Angeli, Milano 2002, 183.
 15. Cf. M. ABIVEN – C. CHARDOT – R. FRESCO, *Euthanasie. Alternatives et controverses*, Presses de la Renaissance, Paris 2000.
 16. Cf. L. PLOTON, «La sofferenza del personale curante in geriatria», en Id., *La persona anziana. L'intervento medico e psicologico. I problemi delle demenze*, Raffaello Cortina, Milano 2003, 2-18 (ed. fr. 2001).
 17. Cf. L. SANDRIN, «La domanda di eutanasia provoca la nostra pastorale»: *Rassegna di Teologia* 49 (2008), 263-276.
 18. D. CALLAHAN, *The troubled dream of life. In search of a peaceful death*, Georgetown University, Washington D.C. 2000, 143.
 19. C. VIGNA, *L'autonomia e i legami*, in www.fondazioneanza.it/em/atti/20041022.htm
 20. F. D'AGOSTINO, *Bioetica nella prospettiva della filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 1998, 213.
 21. JUAN PABLO II, *Evangelium vitae*. Carta encíclica sobre el valor y la inviolabilidad de la vida humana, 25 de marzo de 1995, 19.
 22. Cf. C. GALZAIN, *Quand les jours sont comptés...*, Saint-Paul, Versailles 1997.
 23. Cf. L. SANDRIN, «L'attenzione spirituale nelle cure palliative e il ruolo della cappellania nel prendersi cura della speranza»: *Medic* 1 (2014), 75-80.
 24. B. FORTE, *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995, 10 (trad. esp.: *La Iglesia de la Trinidad: ensayo sobre el misterio de la Iglesia, comunión y misión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996, 16).
 25. C. SAUNDERS, *Vegliate con me. Hospice: un'ispirazione per la cura della vita*, EDB, Bologna 2008, 75 (ed. ingl. 2003); (trad. esp.: «*Velad conmigo*». *Inspiración para una vida en cuidados paliativos*, Obra social. El Alma de «la Caixa», SECPAL, Madrid 2011, 56).
 26. Cf. S. NOLAN, *Spiritual care at the end of life. The chaplain as a «Hopeful Presence»*, Jessica Kingsley, London and Philadelphia 2012.
 27. Cf. THE CATHOLIC HEALTH ASSOCIATION OF THE UNITED STATES, *Care of the dying. A Catholic perspective*, St. Louis 1993; R. M. Gula, *Euthanasia. Moral and pastoral perspectives*, Paulist, New York – Mahwah 1994.
 28. C. P. VOGT, *Patience, compassion, hope, and the christian art of dying well*, Rowman & Littlefield, Oxford 2004.
 29. Cf. M. PETRINI, *La cura alla fine della vita. Linee assistenziali, etiche, pastorali*, Aracne, Roma 2004.
 30. Cf. R. PAYNE, «Hope in the face of terminal illness», en (J. Swinton – R. Payne [eds.]), *Living well and dying faithfully. Christian practices for end-of-life care*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 2009, 205-225.
 31. Cf. A. R. EVANS, «The last days: caring the hospice way», en Id., *Is God still at the bedside? The medical, ethical, and pastoral issues of death and dying*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K. 2011, 249-280.
 32. OBISPOS DE FRIBURGO, ESTRASBURGO Y BASILEA, «Accettare la sfida della morte. Lettera pastorale», en *Il Regno – Documenti* 1 (2007) 31.
 33. Cf. L. SANDRIN, *Abbi cura di te. C'è un tempo per gli altri e un tempo per sé*, Camilliane, Torino 2013² (trad. esp.: L. Sandrin - N. Caldach – Benages – F. Torralba Roselló, *Cuidarse a sí mismo. Para ayudar sin quemarse*, PPC, Madrid 2007).

CAPÍTULO 9:
Perdón y reconciliación.
Atenciones pastorales

EL perdón no es solo un mandato recibido del Señor y que Pablo nos recuerda en la carta a los Efesios –«Sed amables y compasivos unos con otros. Perdonaos como Dios os ha perdonado, en atención a Cristo» (Ef 4,32)–, sino también una expresión distintiva de nuestra fe y un testimonio inmediatamente legible también por los que no creen. Puede suceder, no obstante, incluso en la predicación y en las propuestas pastorales, que practiquemos un «bypass» al *costoso camino del perdón*, y todavía más al de la reconciliación, recurriendo demasiado apresuradamente a modelos y mandatos divinos que, sin embargo, tienen necesidad, como la buena semilla, de encarnarse dentro de un terreno adecuadamente preparado que la acoja y la haga fructificar.

Existe siempre el riesgo de dispersar la gracia que acabamos de recibir en el sacramento y agarrar por el cuello al primer deudor que encontremos al salir de la iglesia, como en la parábola del siervo «des-piadoso» narrada por Mateo (Mt 18,21-35)¹.

La gracia de Dios y el compromiso humano se encuentran en la experiencia del perdón y de la reconciliación (conectados, aunque distintos) como camino de «curación de las relaciones» en la vida de las personas, y un diálogo atento y respetuoso entre teología y psicología puede ser útil y fecundo también para la pastoral². Lo sintetiza muy bien Giovanni Cucci: «La gracia requiere docilidad y colaboración, sin suplantarse las mediaciones»³.

El lenguaje de la curación

Baumgartner subraya en su libro *Psicología pastoral* la exigencia de superar el estado de «olvido de la dimensión curativa en la cura de almas» y la reactivación de una *pastoral sanadora* en la línea de la acción de Jesús⁴. Y la Iglesia es el «lugar» de esta salvación-curación en que las personas pueden llevar a cabo esta experiencia⁵. La experiencia del perdón y de la reconciliación, en los diferentes momentos de la vida y en la celebración del sacramento de la reconciliación que se convierte en su símbolo y en su «signo eficaz» más elevado, es experiencia de curación de las personas y de las relaciones entre ellas: encuentro entre la gracia de Dios y el fatigoso camino humano⁶.

En el campo de la psicología que se interesa por la salud de las personas, y no solo por la enfermedad y su curación, se habla cada vez más de *psicología de la salud*, que se inspira en el modelo «bio-psico-social» y se interesa por la *salud global* de la persona (cuerpo-mente-relaciones), insertada en su medio y expresión de una historia personal, familiar y social que se desarrolla a lo largo de todo el curso de su vida⁷. Según una variante de este modelo, el modelo biopsicosocial-*espiritual*, la *salud* (que también podemos llamar *bien-estar*, *estar-bien* y *calidad de vida*) afecta al cuerpo, a la mente y a las relaciones de las personas, pero implica asimismo a su espiritualidad/religión y está influenciada por esta dimensión⁸.

Una rama reciente de la psicología, la *psicología positiva*, subraya cada vez más cómo los procesos mentales (pensamientos, emociones, motivaciones) y los comportamientos que los expresan no solo pueden debilitar el bienestar psicofísico de las personas, sino también reforzarlo, ayudándolas a vivir de un modo más satisfactorio su vida, incluso en los momentos de fragilidad. La experiencia del «perdón» (*forgiveness*) también ayuda a la persona a liberarse de una situación particularmente estresante, a consolidar estados mentales y comportamientos más adaptados a las situaciones, a mejorar las relaciones en que la persona está implicada, rompiendo la soledad en que el «no perdón» (*unforgiveness*) corre el riesgo de aprisionarla⁹. El perdón hace bien no solo al que lo recibe, sino también a quien lo da: es un importante factor de salud, de bienestar y de satisfacción en la vida, de curación y reconstrucción de la propia identidad personal y social¹⁰. El *perdón* implica la superación del *no perdón* (pensamientos, emociones, motivaciones y comportamientos negativos para con el ofensor); pero implica también, sobre todo, la experiencia de emociones, perspectivas y comportamientos positivos, como la empatía, la benevolencia, la esperanza y la compasión. Los beneficios para la salud de la persona están ligados tanto a la reducción de los elementos negativos como al aumento de los positivos.

Dados los efectos saludables del perdón, muchos psicoterapeutas han desarrollado programas de intervención para enseñar a perdonar¹¹. El *modelo de proceso de 20*

unidades de Enright se detiene en diversos procesos cognitivos, emotivos y comportamentales implicados en el perdonar y se articula en cuatro fases principales, compuestas a su vez por varias unidades: reconocer la ofensa padecida, decidir perdonar; trabajar sobre sí mismo para alcanzar el perdón; ahondar en el sentido del perdón y en sus consecuencias. El *modelo piramidal de Worthington* traza un proceso en 5 etapas, que se puede compendiar en el acrónimo inglés REACH (alcanzar): **Recall** (recordar la ofensa); **Empathy** (identificarse empáticamente con el ofensor); **Altruism** (ofrecerle de manera altruista el don del perdón); **Commit** (comprometerse a perdonar); **Hold** (mantener firmemente el propio propósito). Ambos modelos reconocen la importancia de comprender lo que es el perdón y saber distinguirlo de la reconciliación, aunque también del olvido, del excusar o del justificar.

Dennis y Matthew Linn utilizan las dinámicas psicológicas presentes en el proceso del morir, propuestas por Kübler-Ross (rechazo, cólera, negociación, depresión y aceptación), para describir el proceso del perdón y aplicarlo a la curación de los recuerdos que hacen sufrir de un modo particular¹². Con una atención no solo psicológica, sino también espiritual, Jean Monbourquette nos propone una particular pedagogía del perdón, un itinerario de *tareas* en varias etapas¹³.

La salud que se toma en consideración no es únicamente la del cuerpo, sino el «bien-estar» de la persona, insertada dinámicamente en un proyecto de vida en el que todas las experiencias, tanto las alegrías como las heridas, pueden ser integradas y formar parte de la propia historia personal en aquellos lugares donde esta historia se construye. Esto afecta al cuerpo, a la mente y a las relaciones sociales de las personas. Pero también a sus conexiones espirituales y religiosas¹⁴. El perdón dado y recibido es beneficioso para la vida personal y social, es una *curación relacional* con nosotros mismos, con los demás y con Dios, nombrado de diferentes modos.

Dada la asociación, empíricamente demostrada, entre religiosidad, perdón y salud de la persona, resulta plausible afirmar que (además de la gracia de Dios, que no puede ser objeto de estudio por la psicología, pero que sí debe ser tomada en consideración para comprender estas experiencias), algunas de las influencias benéficas de la religión para la salud y para el bienestar tienen lugar porque la religión anima a las personas a practicar el perdón en las relaciones con los otros, empezando por las personas más íntimas, y ofrece modelos para imitar: el padre misericordioso, los grandes personajes bíblicos, Jesús, los santos... y otras muchas personas con las que nos hemos encontrado desde pequeños en nuestras comunidades y a las que todavía recordamos.

Los ritos religiosos en que las personas experimentan el perdón (el ser perdonados y el perdonar) tienen un valor no solo salvífico (terreno de la teología), sino también terapéutico y saludable (terreno de las ciencias humanas y, en nuestro caso, de la psicología).

Un proceso psicológico complejo

Escribe Jean Monbourquette en su libro sobre el *arte de perdonar*: «Durante más de tres años había estado luchando sin éxito por sanar una herida afectiva, y creía que la solución milagrosa de todas mis amarguras se encontraba en un perdón de tipo puramente voluntarista. Pero no era así; y no conseguía encontrar la paz interior que tanto buscaba». Y esta experiencia le movió a ahondar en la dinámica del perdón y a comprender por qué, «a pesar de mi buena voluntad y de mis muchos esfuerzos», no conseguía liberarse de su resentimiento y perdonar de verdad¹⁵.

El perdón tiene mil rostros: perdonar a los otros o ser perdonados por ellos cuando hemos sido ofendidos o hemos ofendido a alguien; perdonarnos a nosotros mismos cuando nos sentimos culpables de algún modo o experimentamos vergüenza por lo que hemos hecho o pensado haber hecho; el perdón en la comunidad o por parte de la comunidad en que vivimos, por los agravios recibidos o por las expectativas defraudadas; el perdón entre grupos después de guerras o conflictos; el perdón recibido de Dios, o nuestro perdonar a Dios, porque consideramos que nos había olvidado, abandonado o, en cierto modo, traicionado.

El perdón es un proceso psicológico complejo¹⁶. Requiere tiempo, aunque el paso del tiempo no es suficiente para que se produzca el perdón. Requiere una *elaboración*, es decir, un trabajo a veces largo, que afecta a todas las facultades psíquicas de la persona. Se origina por la conciencia de haber sido ofendidos. Las ofensas que nos hieren pueden ser innumerables y diferir muchísimo entre sí¹⁷. Por lo general, tienen tres elementos comunes: se perciben como actos injustos e inmorales que violan las normas compartidas socialmente y los principios considerados válidos, y esto nos hace decir que el otro «*debería* haber actuado de modo diferente»; se juzgan como acciones en cierto modo intencionales y voluntarias, a través de un proceso de atribución con el que intentamos identificar las responsabilidades del otro, que «habría *podido* comportarse de modo diferente»; provocan un sufrimiento fuerte y persistente en el que las padece, que altera su bienestar psicofísico.

El perdón se complica por el hecho de que existe una diferencia notable cuando se contempla la ofensa desde la perspectiva de la víctima o desde la del ofensor: la *atribución de la culpa* cambia. Las personas tienden a interpretar y responder a las ofensas en función de la defensa de su propia imagen buena. El *ofensor* tiende a disminuir sus propias responsabilidades, echando la culpa a la situación en que se encontraba, subrayando los esfuerzos que ha hecho para reparar la ofensa y considerando injustificadas las reacciones de la víctima. La *persona ofendida* se ve llevada, en cambio, a subrayar la intencionalidad del acto, negando cualquier corresponsabilidad al respecto

y considerando con suspicacia los esfuerzos del ofensor para poner remedio a lo que ha hecho.

El *perdón* es un proceso, pero también es el resultado de un proceso que comporta un *cambio de actitud* afectiva y cognitiva con respecto al ofensor; implica un debilitamiento de la motivación de devolver la ofensa o de mantener la separación del ofensor; y requiere dejar que se pierdan las emociones negativas con respecto a él, reemplazándolas por actitudes positivas de empatía, compasión y benevolencia. Y esto no solo para con los otros, sino también para con nosotros mismos. Se trata de una *auténtica conversión* psicológica y espiritual. El perdón implica también, no obstante, el pleno reconocimiento de que uno es merecedor de un mejor trato y ofrece al otro la oportunidad para que esto tenga lugar.

La importancia dada a la ofensa y al impacto psicológico que pueda tener es, en gran parte, subjetiva; es decir, no depende del tamaño de la ofensa misma, sino principalmente del significado que esta tiene para el que la vive y del tipo de relación (y de expectativas) que le unen al que le ha ofendido¹⁸. El dolor de la ofensa depende de factores filtrados subjetivamente; además, la referencia a heridas que parecían curadas o culpas y pecados que parecían reparados, pero que afloran de improviso desde lo más profundo de nuestra psique, reactiva un sufrimiento removido y reclama nuestra atención.

La dificultad de perdonar pone también en tela de juicio otras dinámicas psíquicas profundas. Tendemos, desde pequeños, a no reconocer las partes negativas que hay en nosotros (y que nos hacen sufrir) y a proyectarlas sobre los demás, escindiendo (*splitting*) la realidad buena (dentro de nosotros) de la mala (fuera de nosotros). Es un intento inconsciente de defender la imagen buena e idealizada de uno mismo. La persona que no perdona, es posible que no lo haga porque tiene miedo a presentar una imagen débil de sí misma, a perder su propio prestigio y a poner en crisis una identidad construida con mucha fatiga. Cuando el ofendido se percibe como *completamente bueno* y percibe al ofensor como *completamente malo*, existe una clara división entre él y el otro, que impide al ofendido empatizar y, por consiguiente, perdonar. Un perdón maduro implica la integración de las partes positivas y negativas de uno mismo y hacer otro tanto en la percepción del otro. Un factor que ayuda al perdón es la *humildad*: el hecho de estar convencidos de que no somos perfectos predispone a perdonar la imperfección del que nos ha ofendido y a buscar el perdón por parte de aquellos a quienes hemos herido de algún modo¹⁹. Sin embargo, desgraciadamente, también nosotros actuamos a menudo como el fariseo de la parábola evangélica o, mejor dicho, obedeciendo al «fariseo que hay en nosotros»²⁰.

Sentirse ofendido es una experiencia que implica a toda la persona: pensamientos, sentimientos y comportamientos. Existe inicialmente una *desorientación cognitiva*, un vigoroso sentido de incredulidad, de desconcierto y de impotencia por el hecho de haber recibido una ofensa y no haber podido (o sabido) evitarla; y todo eso somete a dura

prueba la propia autoestima y la confianza en las propias capacidades, haciendo que, de modo paralelo, se desarrollen juicios negativos con respecto al ofensor: en el *plano emotivo* emerge un gran sufrimiento compuesto de indignación, amargura, rabia y rencor por la ofensa recibida y por la escasa consideración manifestada con respecto a nosotros por el que la ha perpetrado; vergüenza y sentido de culpa por no haber sabido prever y evitar lo acontecido; miedo por el hecho de que la ofensa pueda repetirse en el futuro; en el *plano comportamental*, las estrategias más inmediatas a las que se recurre son las de la venganza o la huida.

A veces, las víctimas no desarrollan respuestas ni agresivas (venganza) ni de evitación (huida), sino otros tipos de respuestas con efectos positivos incluso en quien las lleva a cabo: una de ellas es el *perdón*, que implica tanto la voluntad de no vengarse o de evitar al otro (no hacer nada negativo), como la disposición a hacer las paces y a ser comprensivos con él (hacer algo positivo).

Perdonar a las personas queridas y a uno mismo

El perdonar a los otros adopta formas diferentes en función de que se trate de personas íntimas o de extraños. Es particularmente difícil *perdonar a las personas queridas*. Nadie puede herirnos más profundamente que las personas a las que amamos, porque con ellas hemos tejido vínculos afectivos profundos y compartido nuestra vida más íntima. La naturaleza del *apego* que nos une a estas personas nos hace sentir las ofensas como más graves y dolorosas: la víctima se siente traicionada, se ve privada de una importante fuente de amor y de apoyo a la que poder recurrir en los momentos de dificultad y se ve obligada también a interactuar con un individuo muy próximo, respecto del cual experimenta sentimientos de rencor o de rechazo. El perdón tiene un valor terapéutico. Con todo, no debe ser forzado, porque corre el riesgo de cargar con ulteriores pesos y sentimientos de culpa el que ya está sufriendo mucho, especialmente en el caso de violencias graves²¹.

No hemos de confundir perdón y reconciliación; hemos de distinguirlos, aunque no siempre separarlos. El perdón es un proceso unilateral, aunque lo facilita el comportamiento del ofensor; la reconciliación es una conquista bilateral, fruto de esfuerzos conjuntos de víctima y ofensor, expresión de una reciprocidad relacional buscada, encontrada y expresada de nuevo. Puede que el deseo de reconciliación no desemboque, por distintos motivos, en comportamientos consecuentes: intercambios interactivos que estén, efectivamente, en condiciones de sanar las heridas y reconstruir el vínculo. En los casos de violencia, en los que se corre el riesgo de la reiteración, la reconciliación no es ni siquiera aconsejable. El perdón y la reconciliación implican el coraje de apostar, una vez más, por las personas, por su relación, por la confianza y por el amor, y de renovar las promesas. «En muchos casos, *una persona puede no perdonar un gesto, pero sí conseguir perdonar a quien se lo ha hecho* y sanar la relación que le une a él o a ella»²².

Las relaciones afectivas que nos unen a las personas queridas son fundamentales para nuestra salud. Cuanto más íntimas son, tanto más preciosas resultan para nuestro bienestar. Las heridas son una grave amenaza para estas relaciones. El perdón tiene un valor curativo para las relaciones íntimas: ayuda a no alejarse de la pareja y a buscar más bien la reconciliación incluso a través de simples gestos de acercamiento y de afecto; plasma las sucesivas interacciones de cooperación e impulsa a sacrificar algo por el otro; nos ayuda a ser más adaptables; estimula un cambio de actitud en el ofensor (cuando no una auténtica conversión) y unos comportamientos más constructivos; mejora globalmente los intercambios comunicativos entre la víctima y el ofensor. El perdón no solo repara un vínculo dañado, sino que puede incluso fortalecerlo, mejorar su calidad y su duración. En realidad, si bien el perdón mejora la calidad de la relación, no es menos cierto que la calidad de la relación en que tiene lugar la ofensa influye en el perdón que

se otorga. El perdón es un factor de *resiliencia*, de resistencia frente al mal, de capacidad de hacerle frente y de crecimiento incluso en el interior de experiencias que hacen sufrir²³.

Por eso son importantes algunos pasos: expresar las propias emociones y los propios pensamientos; buscar una explicación del acontecimiento y su significado; desarrollar una visión realista y equilibrada de la relación. Corresponde a la pareja decidir si se reconcilia o no y si continúa la relación. «Si bien es verdad que no hay que considerar la reconciliación como el objetivo primario de una intervención que afronta los problemas desencadenados por la infidelidad, también lo es que conseguir otorgar y obtener el perdón hace más probable y realista la posibilidad de reconciliarse. Es en estos casos en los que el perdón manifiesta y expresa todas sus virtualidades, su ser don al servicio de la tutela y el relanzamiento de los vínculos interpersonales»²⁴. El perdón y la reconciliación implican el coraje de apostar, una vez más, por las personas, por la relación con ellas, por la confianza y por el amor, y renovar las promesas. El perdón es profecía positiva para el futuro del comportamiento del otro, algo que nosotros mismos podemos contribuir a realizar de diferentes modos.

Una forma particular de perdón es el *perdón a nosotros mismos*, ya sea cuando somos nosotros los que ofendemos a los otros, ya sea cuando nosotros mismos somos las víctimas de nuestras acciones²⁵. O creemos serlo. La psique puede convertir en verdadero lo que creemos que lo es. Existen algunas *semejanzas entre el perdón a nosotros mismos y el perdón interpersonal*, entre perdonarse a sí mismo y perdonar a los otros. El perdón a sí mismo implica también varios cambios motivacionales, a través de los cuales la persona se ve progresivamente impulsada a disminuir la intensidad de las conductas autopunitivas y a intentar ser más benévola consigo misma, aceptarse a sí misma y sus propios límites, con lo que obtiene el resultado de una disminución de los sentimientos de culpa y de vergüenza, así como la liberación de energías que pueden ser invertidas de otro modo.

El perdonarnos a nosotros mismos también requiere tiempo y un honesto reconocimiento de las propias responsabilidades, no rehuendo los recuerdos, pero sin quedar tampoco prisioneros de los mismos. Debo reconciliarme con toda mi vida, incluso con aquella parte de mí que me resulta difícil de aceptar: con mi sombra, con mi adversario interior. «Mientras estoy de camino, me acompaña siempre mi sombra, lo negativo que llevo, mi enemigo interior. Pueden ser mis faltas, mis debilidades, mis tendencias reprimidas, mis necesidades insatisfechas. Con todo eso tengo que reconciliarme mientras estoy todavía de camino. De lo contrario, puede ser demasiado tarde. Y seré puesto a disposición del juez, la voz del propio *Superyó* que me condena sin piedad. Mi *Superyó* me entregará a la guardia, el remordimiento interior. Y me atormentaré yo mismo con mis sentimientos de culpabilidad y autorreproches. Entraré en la cárcel de mi propia angustia, de mis propias tinieblas que antes había soslayado.

Necesito reconciliarme constantemente conmigo mismo y con mis enemigos interiores si no quiero que sea demasiado tarde»²⁶.

Con todo, hay *diferencias* que debemos tomar en consideración: en el hecho de perdonarnos a nosotros mismos, las ofensas que debemos perdonar no son solo las realmente realizadas, sino que también entran los pensamientos, sentimientos y deseos experimentados, aunque no expresados e inconscientemente removidos, que provocan sentimientos de culpa o de vergüenza no siempre conectados con acciones realmente cometidas y con la realidad de los hechos; el foco de atención del perdón de nosotros mismos es únicamente una ofensa hecha a otros, pero hecha también a nosotros mismos; es diferente el grado de participación social en el proceso de elaboración de esta modalidad de perdón, en la que el ofensor y la víctima coinciden y pueden ser los únicos actores presentes (excepto en la relación terapéutica o de ayuda incluso pastoral), con lo que se corre el riesgo de que la ausencia de una confrontación comporte una sobrevaloración o infravaloración de lo que ha sucedido. Si bien el perdón interpersonal no implica necesariamente la reconciliación con el ofensor, en el perdón de uno mismo la reconciliación con nosotros mismos es necesaria, dado que no es posible huir del transgresor que somos nosotros, a no ser con mecanismos defensivos, más o menos conscientes, poco saludables.

Howard Gordon subraya cómo el hecho de sentirse culpable y la necesidad de perdonarse pueden derivar de una culpa real, objetiva, que resulta de una mala acción moral (*transgression guilt*); de un sentimiento subjetivo de culpa que deriva del hecho de haber sido objeto de rechazos o de abusos o de habernos sentido desatendidos (*rejection guilt*); de una culpa subjetiva basada en rígidas exigencias de perfección sobre nosotros mismos (*perfection guilt*)²⁷. Muchas de las personas que se confiesan pueden vivir conjuntamente estos tres tipos de culpa. No tenerlo en cuenta impide que la confesión tenga su pleno efecto de cambio, de conversión y de curación.

Limitando el discurso a las situaciones en que una persona ha llevado a cabo realmente una acción negativa que le ha provocado una herida a sí misma o a otros, la condición previa necesaria para que se perdone a sí misma es el reconocimiento del propio comportamiento equivocado y la aceptación de la propia responsabilidad, vigilando los diferentes dinamismos psíquicos, más o menos conscientes, que llevan a negar o atenuar las propias responsabilidades, disminuyendo su gravedad o proyectando las culpas sobre los otros, que acaban convirtiéndose finalmente en chivos expiatorios: ellos son los malos, y nosotros los buenos. Y esto también en la confesión. La aceptación de la propia responsabilidad lleva a una evaluación de nosotros mismos más realista y a una gestión más equilibrada de los sentimientos de culpa (o de pecado) por haber hecho algo malo (o creer haberlo hecho) y de vergüenza por no sentirnos dignos de confianza y de estima. También con respecto a Dios. Para recuperar una imagen positiva de nosotros mismos también es importante que tengamos la posibilidad de reparar, de una manera real o simbólica, el mal cometido. La *penitencia*, en la confesión sacramental, puede

asumir esta función. Ahora bien, debería estar conectada con la culpa cometida, con el pecado confesado.

Si es importante reconocer la gravedad de la ofensa y el hecho de que no es posible volver atrás, también lo es, para obtener una visión de uno mismo más tolerante y compasiva, conseguir contextualizarla comprendiendo el significado de los diferentes factores que han influido en ella. La capacidad de perdonarse y mitigar el peso del remordimiento implica la percepción de sentirse perdonados por los otros y por Dios, dignos aún de confianza. En todo el proceso del perdón está presente el perdón de sí mismo y el restablecimiento de una buena *autoimagen*. «El trabajo del perdón es, ante todo, una travesía extrema de la propia imagen ideal hasta ver su límite real. El encuentro con este límite, como sucede asimismo en el trabajo del luto, aligera, salva, quita el peso de la culpa, libera del propio espíritu de venganza. El perdón produce, en efecto, una alegría misteriosa que aligera a los amantes que son capaces de alcanzarla»²⁸.

Además de perdonar a los otros, pedir su perdón y perdonarnos a nosotros mismos, hay otra área en la que se exploran hoy los contornos religiosos del perdón: la del *perdonar a Dios*. Más allá de las cuestiones filosóficas y teológicas que plantea este tipo de perdón, desde el punto de vista psicológico se debe señalar que las personas pueden vivir este problema, especialmente cuando les resulta difícil explicar el porqué de ciertos hechos dolorosos. Cuando el sufrimiento que viven va contra su modo de pensar la justicia, se sienten decepcionadas, frustradas o enojadas también con Dios, respecto del cual pueden sentir que ha sido culpable de lo ocurrido, que se ha mostrado distante o incluso que las ha traicionado²⁹. La relación con Dios y las diferentes formas religiosas que expresan su perdón y la reconciliación con él también pueden ser fuente de ayuda y de consuelo³⁰.

Con todo, a veces también puede resultar difícil dejarse perdonar por Dios. Quizá porque no nos sentimos dignos de ello, porque nos cuesta perdonarnos a nosotros mismos, porque no aceptamos nuestros límites y nuestra fragilidad.

Perdón y reconciliación entre los grupos

El perdón y la reconciliación no son cuestiones que tengan que ver exclusivamente con el acontecer de las personas particulares. También pueden afectar a la relación entre grupos sociales, étnicos y culturales más o menos amplios³¹. Este discurso vale asimismo para los grupos religiosos y para las confesiones cristianas. Lograr perdonar en una situación en la que son centrales las dinámicas internas de un grupo o entre grupos diferentes es más complejo que perdonar en un contexto interpersonal. Los motivos pueden ser varios: los grupos tienden a polarizar las actitudes, las emociones y los sentimientos positivos en favor del propio grupo (*ingroup*) y a reforzar una visión negativa de los componentes del otro grupo (*outgroup*); la calidad de las emociones de rabia y de los sentimientos de odio y de resentimiento para con el otro grupo no son referidos a los individuos con características particulares, sino a los componentes «des-humanizados» del grupo; son emociones y sentimientos que tienden a hacerse crónicos con el paso del tiempo y a permanecer vivos incluso después del final de las guerras, convirtiéndose en parte de una memoria colectiva compartida. La cuestión de la culpa, y de la responsabilidad es un nudo crítico difícil de afrontar en los conflictos que implican a los grupos. Los miembros del grupo-víctima perdonan con mayor facilidad si advierten que los componentes del otro grupo son conscientes del mal ocasionado, si asumen la responsabilidad del mismo, demuestran un sincero remordimiento, manifiestan una auténtica empatía y preocupación por los sufrimientos de las víctimas y se comprometen a reparar, tanto económicamente como de otros modos, el mal hecho.

Pasar del perdón a la reconciliación puede ser todavía más complicado: los mayores obstáculos son la falta de confianza recíproca y la permanencia de emociones negativas con respecto al otro grupo. Un camino practicable, antes aún de pensar en el perdón y en la reconciliación, para recuperar la confianza y legitimarse recíprocamente puede ser el de favorecer situaciones en que los componentes de los grupos puedan cooperar juntos en la consecución de un objetivo común³². El proceso del perdón y de la reconciliación entre individuos, pero también entre grupos sociales, es semejante al proceso, lento y contradictorio, de la *elaboración del luto* por una pérdida padecida³³.

A propósito de las violencias de la guerra existe una elaboración y continua «re-elaboración» colectiva muy extensa, ya sea en términos temporales, ya sea en el número de las personas implicadas³⁴. Desde el punto de vista temporal, podemos subdividirla en tres momentos: el relato de los episodios violentos recién acontecidos (todavía calientes), *durante las hostilidades*, y la reflexión sobre los mismos; la negociación de las culpas y la atribución de responsabilidades *al final del conflicto abierto* y la clarificación del concepto y del rol de víctima; *la transmisión intergeneracional del recuerdo de estos acontecimientos traumáticos*, a través de la narración destinada con frecuencia a la ratificación de vínculos afectivos entre las generaciones.

Es muy difícil transformar el resentimiento en perdón, si el perdón se entiende más como un intento de olvidar que de recordar, más de sobrevolar sobre hechos criminales que de someterlos a la justicia. Los obstáculos socio-emocionales, relacionales y afectivos solo pueden ser removidos a través de un tipo de interacción continua en que se *satisfacen al mismo tiempo* las necesidades de la víctima y del ofensor: el ofensor presenta sus excusas al ofendido y, poniéndose en sus manos, le da la posibilidad de *recuperar el poder de control*; el perdón de la víctima proporciona al otro la posibilidad de *restablecer su imagen social y moral*, así como la posibilidad de ser aceptado nuevamente dentro de la comunidad.

La relación entre curación y reconciliación es particularmente importante cuando los dos grupos, víctimas y verdugos, viven uno junto al otro. No puede haber auténtica curación sin reconciliación. Y se trata de una curación que pasa a través de la narración. La persona está llamada a *integrar* en la unidad, especialmente en los momentos de fuerte incomodidad y de dolor, los diferentes aspectos de su vida, reconociendo una identidad propia, una totalidad y continuidad propias, incluso en medio de las crisis, en las rupturas y rompimientos del momento, dando unitariedad a un presente problemático. Y esto se lleva a cabo recuperando continuamente la propia historia pasada y *narrándola* a alguien que escuche y que acepte convertirse en compañero de viaje. Esta «re-visitación del pasado» se vuelve incluso fuente de esperanza para el futuro: capacidad de captar en las crisis de la vida elementos de desarrollo y nuevas oportunidades. Se trata de una auténtica «re-visión» (nueva visión) de la propia vida. Y todo ello tiene un valor terapéutico y espiritual.

Uno de los efectos más graves de las guerras y las atrocidades colectivas sobre el bienestar de las personas es la erosión de las relaciones afectivas y sociales. Es importante ocuparse del individuo para curarle del *stress post-traumático*; pero quedarse ahí puede convertirse en un simple paliativo. Es preciso ir a las raíces del trauma psico-social, «orientar la mirada hacia los lugares socio-culturales donde las identidades de los individuos y de los grupos se construyen, se manipulan-destruyen y se reconstruyen»³⁵. Las *comisiones para la verdad y la reconciliación*, verdaderos espacios para el encuentro y la palabra, donde víctimas y verdugos pueden dar testimonio de los abusos cometidos y padecidos, constituyen una de las experiencias más significativas en este ámbito.

Reconciliación y comunión

Puede ser de gran ayuda, en el camino del perdón y de la reconciliación, en el proceso de curación personal y relacional, poder compartir con alguien el propio sufrimiento por haber sido ofendidos, el dolor de la herida. «Contarla a quien sepa escuchar con inteligencia significa liberarse de la penosa sensación de soledad que quien ha sufrido la ofensa alimenta en sí mismo: ve, en efecto, que el peso de su propio sufrimiento es compartido, que en cierto modo también lo lleva otro, de quien aprende una interpretación diferente de lo acaecido y recibe un consuelo»³⁶. Sin embargo, a veces, ni en el diálogo pastoral ni en la confesión recibe la persona la escucha acogedora y empática que puede ayudarla. «Una simpatía y empatía semejantes, en el sentido de compasión y participación en el sufrimiento ajeno (*sympathêin*) no tienen nada que ver con una falsa liberalidad e indulgencia»³⁷.

Las personas que buscan ayuda y consuelo pueden encontrarse con predicaciones superficiales y consejos pastorales apresurados sobre el perdón y sobre la reconciliación que hacen más mal que bien. Los que tienen experiencia en el acompañamiento pastoral saben que el mandato «olvida y perdona» no ayuda, no es bíblico y es irrealista. Mayor atención habría que poner en la relación entre psicología y teología (y, de modo más amplio, entre las ciencias humanas y las diferentes disciplinas teológicas) para comprender el proceso del perdón y ayudar al encuentro entre la buena semilla de la gracia del buen sembrador que es Dios y el terreno del compromiso humano. En la teología cristiana, que distingue (pero no separa) entre reconciliación vertical con Dios y reconciliación horizontal entre nosotros, es siempre Dios el autor principal, pero nosotros estamos llamados a participar en su obra³⁸.

Hay ofensas triviales fáciles de superar y ofensas mucho más difíciles de perdonar (aunque el modo de vivirlas es siempre muy personal). La atención pastoral debe ser, en cualquier caso, adecuada y capaz de comprender cómo el arrepentimiento, el perdón y la reconciliación son experiencias que implican un complejo proceso cognitivo, emotivo, relacional y espiritual. El verdadero perdón es un *perdón difícil*: «el perdón difícil, es aquel que, tomando en serio el carácter trágico de la acción, apunta a la raíz de los actos, a la fuente de los conflictos y de los daños que reclaman el perdón: no se trata de borrar una deuda de una columna de cuentas, al nivel de un balance contable; se trata de desatar nudos»³⁹. Si disminuye esta atención, existe el riesgo de que las personas se sientan doblemente ofendidas: por la violencia que han padecido y por un enfoque pastoral torpe.

El perdón y la reconciliación son problemas no solo pastorales, sino también teológico-pastorales, cuya solución no puede bajar simplemente de lo alto de nuestro saber teológico, sino que hemos de buscarla y construirla a partir de las experiencias de

las personas ofendidas, de las demandas de «com-pasión» y de las peticiones de ayuda que nos dirigen, así como de su intención de vivir en la fe las experiencias de dolor en que están sumidas. Una buena *relación pastoral de ayuda*, en las relaciones de parejas y en los marcos familiares, debe tomar en consideración el sufrimiento del que ha sido ofendido, el entrelazamiento entre sentimiento de culpa y sentimiento de vergüenza, y las complejas dinámicas familiares en que las personas, no solo la pareja, sino también los posibles hijos, están implicados. Teniendo también presente que el perdón tiene diversos componentes o caras: forense, terapéutica y redentora. Y no podemos olvidar ninguna de ellas. El perdón y la reconciliación son un don de la gracia y el fruto de un proceso también humano de conocimiento de nosotros mismos y de los demás, y de redescubrimiento de las relaciones⁴⁰.

El proceso del perdón tiene necesidad de una cura amorosa, empática y compasiva, «inter-faz» de la cura compasiva y del perdón de Dios: solo así puede ser el «signo eficaz» de un Reino de amor *ya* presente, aunque *todavía* en construcción. Al menos para no correr el riesgo de cargar a las personas con fardos que nosotros mismos no somos capaces de soportar, y que se nos dirijan también a nosotros las duras palabras que Jesús dirigió a los fariseos: «Lían fardos pesados y se los cargan en la espalda a la gente, mientras ellos se niegan a mover siquiera un dedo» (Mt 23,4).

El camino de la curación se hace con la verdad sobre lo que ha pasado y con la justicia; con la restitución de poder a la víctima y con la posibilidad de elección; con el arrepentimiento por parte del ofensor o por ambas partes; con la disponibilidad a «dejar ir» y no permanecer dominados por lo que ha sucedido; con gestos que expresen el perdón acontecido, y entre esos gestos la reconciliación.

La Iglesia nació de una gran reconciliación y está llamada a ser testigo de la misma «con palabras y obras» y a vivir la reconciliación recibida de Dios en sus relaciones internas. La palabra de reconciliación que está llamada a anunciar a los de lejos, debe acogerla antes en sí misma y convertirla en un rasgo característico de su identidad, una virtud practicada a diario. Solo de este modo se vuelve creíble y su evangelización deja huella. La gracia de Dios la hace santa, las debilidades humanas la hacen frágil, al estar marcada por debilidades y errores, tensiones y contrastes, envidias y litigios.

La *litigiosidad eclesial* está presente en las relaciones entre sus miembros, en diferentes niveles. «Una litigiosidad que se vuelve grave y peligrosa cuando cristaliza y divide, creando contrastes imposibles de sanar, o cuando permanece escondida o no se disuelve en confrontación dialéctica». La reconciliación implica el perdón recíproco de las ofensas, pero exige sobre todo reconocer al otro como otro, aceptándolo en su diversidad, con sus límites y sus riquezas. A saber: implica *perdonarle al otro el que sea otro*, con la fuerza del Espíritu, capaz de crear sinfonía entre lenguas diferentes y de convertir un grupo de individuos atemorizados en una comunidad valiente. La reconciliación en el interior de la Iglesia «no es solo poner un velo sobre el pasado, sino un nuevo modo de caminar juntos hacia el futuro, de buscar juntos la verdad, de

construir juntos la comunidad de los creyentes. Si no somos capaces de vivir esta reconciliación entre nosotros, ¿qué palabra de reconciliación vamos a anunciar al mundo?»⁴¹.

El problema no son los conflictos, que forman parte de la vida de una «comunidad viva», sino la capacidad de reconocerlos, de hacerles frente y de gestionarlos de manera constructiva, impidiendo que las diferentes perspectivas legítimas se carguen de envidias, celos, búsqueda de los primeros puestos, pretensiones de erigirse en portavoces de Dios y dinámicas defensivas grupales, que nunca tienen nada que ver con la riqueza de los carismas y la diversidad de los ministerios⁴². La vida eclesial es compleja, pero a veces somos nosotros los que la hacemos complicada. No es posible resolver todos los conflictos, pero una buena conciencia de lo que son verdaderamente y una mejor capacidad de gestionarlos conduce a nuevos aprendizajes y a modalidades más ricas de relacionarse. La elaboración del conflicto empieza con la conciencia de un problema que es preciso resolver y de la presencia de un desacuerdo; presupone la capacidad de contextualizar el problema y la superación de la dicotomía *luchar o huir*; implica, asimismo, la capacidad de empatizar y de situarse en la perspectiva del otro, aunque puede conducir también a comprender cuándo es posible recomponer la ruptura y cuándo hay que cortar, en cambio, aquellas partes que hacen correr el riesgo de corromper todo el cuerpo. Dar y recibir perdón es una parte constitutiva del proceso que hace frente e intenta recomponer las tensiones, resolver los conflictos y abrir las puertas a la reconciliación.

La reconciliación eclesial incluye tanto las «prácticas de reconciliación inter-eclesial», como las de «reconciliación intra-eclesial». La oración de Jesús: «Para que sean uno» como el Padre y el Hijo, en el amor unificador del Espíritu Santo, no vale únicamente para las relaciones ecuménicas, sino para todas las relaciones eclesiales. Va en ello la credibilidad del Evangelio que la Iglesia anuncia y su derecho a identificarse como comunidad que él eligió para continuar su obra. Se puede usar el término «reconciliación eclesial» como equivalente de «comunidad eclesial». «Hay algo de intuitivamente correcto en esto, puesto que la palabra reconciliación implica una relación plenamente restablecida. Una comunión solamente “espiritual” o “invisible” no capta adecuadamente la calidad concreta y completa del ser comunidad reconciliada». La reconciliación eclesial puede ser considerada como una práctica terapéutica que cura las relaciones eclesiales, pero también como una clara expresión de la «salud» de la comunidad y de las relaciones que se viven en ella. Las comunidades cristianas están llamadas a la reconciliación tanto por los costes teológico-pastorales de su división como para una auténtica revitalización del cuerpo de Cristo. Las prácticas que buscan restaurar la comunión ofrecen tanto una cura para las enfermedades eclesiales y espirituales como una fresca experiencia de salud y de «bien-estar» para todo el cuerpo eclesial. Las prácticas que conducen a la reconciliación eclesial son varias, en lógica progresión, aunque no necesariamente siempre en este orden: diálogo, reconocimiento de las áreas de acuerdo y desacuerdo, confesión, perdón, compromiso, reconciliación y comunión.

La actitud que se encuentra en la base de cualquier práctica es el reconocimiento de la prioridad esencial del Espíritu Santo en el proceso del perdón y de la reconciliación. Las prácticas de reconciliación eclesial son siempre respuestas a la prioridad de la gracia de Dios y de su amor. Ahora bien, también implican nuestro compromiso. La unidad en la Iglesia es siempre un don y una tarea. Nuestra tarea no consiste en crear la unidad, sino en hacer frente a las divisiones que tienen un origen humano, de modo que la unidad que Dios nos ha dado pueda ser visible a todo el mundo⁴³.

Comunidad que perdona

La capacidad de perdonar necesita ser educada en la familia, en la escuela y en la Iglesia⁴⁴. También la *Iglesia*, como la familia y la escuela, puede ser expresión y modelo de una *comunidad que perdona*, capaz de promover el perdón creando un ambiente relacional que lo valora explícitamente a través de la predicación, la preparación y la celebración de los sacramentos, la enseñanza, la oferta de oportunidades experienciales que promuevan explícitamente este tipo de experiencias. El perdón le es necesario a la comunidad para ser y desarrollarse ella misma. La educación para el perdón y para la reconciliación constituye, por consiguiente, una necesidad pastoral. Ahora bien, es una educación que ha de ser programada, con tiempos claros y actividades específicas, para formar a personas capaces de perdonar y de pedir perdón, y capaces además de estar en comunidad incluso en los momentos más conflictivos y difíciles. Y aquí cada miembro de la Iglesia, en los diferentes ministerios que desarrolla, puede tener un rol específico que desarrollar. Puede tener una importancia particular la creación de un *staff* de consejeros preparados psicológica y pastoralmente y que estén disponibles para ayudar a personas que experimentan en su propia piel el difícil camino que va de la ofensa al perdón y puedan ser ayudadas a recorrer el «costoso» camino del perdón y de la reconciliación⁴⁵. Una comunidad «que perdona» es una comunidad «per-donadora» en la que las personas se intercambian el don de sí mismas y de los bienes que poseen, no por obligación o en espera de algo a cambio, sino gratuitamente y por amor, en lo cotidiano de la vida y de las relaciones. A ejemplo de la primera comunidad: «La multitud de los creyentes tenía un alma y un corazón. No tenían como propia ninguna de sus posesiones, antes lo tenían todo en común» (Hch 4,32). Tanto los bienes materiales como los espirituales.

En el padrenuestro hay una conexión entre la recepción del perdón divino y nuestro perdonar a los demás. En la historia de la Iglesia se ha puesto el acento en el perdón sacramental, y en la reconciliación que de ahí nace, «de-Dios-a-nosotros», más que en el perdón entre nosotros, «de-persona-a-persona». Últimamente se ha recuperado este último. Los gestos de Juan Pablo II, el perdón que ofreció a su agresor y su petición de perdón por las divisiones que se han producido entre los cristianos han sido particularmente significativos. El papa Francisco habla a diario sobre este tema. Y su llamada a la *elocuencia de los gestos* es particularmente significativa.

De la acogida del perdón divino en nosotros brota el compromiso con el perdón recíproco y con la recíproca reconciliación: «Dios, que nos reconcilió consigo por medio de Cristo y nos encomendó el ministerio de la reconciliación». En nombre de Cristo somos «embajadores» de su «palabra de reconciliación» (2 Cor 5,18-20). La Iglesia, nacida de un amor que perdona y cura las heridas más profundas, puede descubrir que sus propias heridas, curadas y reconciliadas, pueden convertirse en fuente de curación⁴⁶.

Perdonar es apostar por un futuro afectivo y relacional diferente, fiarse y aceptar el riesgo que ello implica. Como en la parábola evangélica del padre que da gratuitamente el perdón que el hijo ni siquiera tiene tiempo de pedir. El *abrazo perdonador del padre* (con corazón de madre) anticipa en realidad la petición de perdón, preparada hasta en sus mínimos detalles por parte del hijo, y abre el camino a la reconciliación⁴⁷. Es la lógica del amor de Jesús, que no necesita que Pedro le pida perdón, pero le repite la pregunta, porque quiere estar seguro de su amor. De este amor se fía, por este amor apuesta, y sobre esta roca funda su Iglesia⁴⁸.

El pasado, con sus errores, podría clavar a las personas a las consecuencias de sus acciones, si no existiera la capacidad simbólica del perdón para liberarnos de las acciones realizadas en el pasado y *volver a dar esperanza a los afectos y a los vínculos*. El perdonar no se limita a «re-accionar», sino que actúa de una manera nueva e inesperada. El perdón responde a la «lógica no lógica» del don y se presenta como una auténtica experiencia de creación. «Supone, en el fondo, una visión del ser que se caracteriza por la gratuidad, por la generosidad sobreabundante; una invitación a salir de nosotros mismos para encontrarnos con el otro: la reconciliación ha de ser preparada y esperada a la vez, es invocación, deseo, también oración»⁴⁹. Se trata siempre de un encuentro entre una gracia y un compromiso, entre una llegada y un camino.

Pasamos a diario por la experiencia de la culpa y del pecado, de las ofensas entre nosotros y en nuestras relaciones con Dios. Pero, con todo, también pasamos a diario por la experiencia del perdón y de la reconciliación, de una misericordia divina que nos cura en el sacramento y a través de las relaciones cotidianas de cura y de amor. «El perdón viene de Dios, pero nosotros estamos directamente implicados en este movimiento, estamos llamados a participar en él. Somos nosotros quienes permitimos que se encarne el perdón de Dios, que dé fruto»⁵⁰.

El perdón no implica necesariamente la reconciliación. Sin embargo, cuando esta tiene lugar, las personas se transforman profundamente, y se enriquece la relación entre ellas. Y este es culto agradable a Dios: «Si mientras llevas tu ofrenda al altar te acuerdas de que tu hermano tiene alguna queja contra ti, deja la ofrenda delante del altar, ve primero a reconciliarte con tu hermano y después regresa a presentar tu ofrenda» (Mt 5,23-24). Son palabras del Evangelio difíciles de poner en práctica sin la gracia del Espíritu, pero que nos piden que realicemos nuestra parte.

1. Cf. M. ORSATTI, «L'illogica "logica del perdono". La parabola del servo senza pietà (Mt 18,21-35)», en Ispettorato Cappellani delle Carceri, *Settanta volte sette. Giustizia e perdono*, EDB, Bologna 2014, 15-42.

2. Cf. F. WATTS – L. GULLIFORD (EDS.), *Forgiveness in context. Theology and psychology in creative dialogue*, T&T Clark International, London – New York 2004; E. L. Worthington (ed.), *Dimensions of forgiveness*, op. cit.; A. Grün, *L'arte di perdonare*, EMP, Padova 2001 (ed. alem. 1999); Aa.Vv., «Pardon, guérison et solidarité. La pastorale de la réconciliation»: *Lumen vitae* LXVIII/2 (2013); A. Giulianini, *La capacità di perdonare. Implicanze psicologiche e spirituali*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005. Cf. también C. Scordato,

- «Penitenza, Assoluzione, Riconciliazione e guarigione: una interpretazione teologica», en (R. Sorci [ed.]), *Dimensione terapeutica del sacramento delle penitenza-riconciliazione*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, 163-203. Para un discorso crítico sobre el tema, cf. L. G. Jones, *Embodying forgiveness. A theological analysis*, Eerdmans, Grand Rapids/Michigan, 1995.
3. G. CUCCI, *P come perdono*, Cittadella, Assisi 2011, 8.
 4. Cf. I. BAUMGARTNER, *Psicologia pastorale. Introduzione alla prassi di una pastorale risanatrice*, Borla, Roma 1993 (ed. alem. 1990); (trad. esp.: *Psicología pastoral: Introducción a la praxis de la pastoral curativa*, Desclee De Brouwer, Bilbao 1997).
 5. Cf. L. SANDRIN, *Chiesa, comunità sanante. Una prospettiva teologico-pastorale*, Paoline, Milano 2000 (trad. esp.: *La iglesia, comunidad sanante: un reto pastoral*, San Pablo, Madrid 2000).
 6. Retomo en este capítulo mi ponencia en el V Seminario especializado de Teología Sacramentaria dell'Istituto Teologico Marchigiano (asociado a la PUL), Fabriano 4-6 de septiembre de 2014.
 7. Cf. A. MAURI – C. TINTI (EDS.), *Psicologia della salute. Contesti di applicazione dell'approccio biopsicosociale*, Utet – De Agostini, Novara 2006; A. Delle Fave – M. Bassi, *Psicologia e salute. L'esperienza di utenti e operatori*, Utet – De Agostini, Novara 2007; L. Sandrin, *Aver cura del malato. Briciole di psicologia*, Camilliane, Torino 2011 (trad. esp.: *Cuidar al enfermo: migajas de psicología*, Desclee De Brouwer, Bilbao 2013); M. Bertini, *Psicologia della salute*, Raffaello Cortina, Milano 2012; P. E. Ricci Bitti – P. Gremigni (eds.), *Psicologia della salute. Modelli teorici e contesti applicativi*, Carocci, Roma 2013.
 8. Cf. D. P. SULMASY, «A biopsychosocial-spiritual model of health care», en Id., *The rebirth of the clinic. An introduction to spirituality in health care*, Georgetown University, Washington D.C. 2007, 121-146; T. G. Plante – A. C. Sherman, *Faith and health. Psychological perspectives*, Guilford, New York – London 2001.
 9. Cf. M. E. MCCULLOUGH ET ALII, «Forgiveness», en (S. J. Lopez – C. R. Snyder [eds.]), *Oxford handbook of positive psychology*, Oxford University Press, Oxford 2009², 427-435.
 10. Cf. A. H. S. HARRIS – C. E. THORESEN, «Forgiveness, unforgiveness, health, and disease», en (E. L. Worthington [ed.]), *Handbook of forgiveness*, Routledge, New York 2005, 321-333.
 11. Cf. la descripción de los modelos de Enright y de Worthington en E. L. WORTHINGTON (ED.), *Dimension of forgiveness. Psychological research & theological perspectives*, Templeton Foundation Press, Philadelphia – London 1998, 139-161 y 107-137.
 12. Cf. D. LINN – M. LINN, *Come guarire le ferite della vita. La guarigione dei ricordi mediante le cinque fasi del perdono*, San Paolo, Cinisello Balsamo Milano 1998³ (ed. ingl. 1977); (trad. esp.: *Cómo sanar las heridas de la vida*, Promexa, México 2001).
 13. Cf. J. MONBOURQUETTE, *L'arte di perdonare. Guida pratica per imparare a perdonare e guarire*, Paoline, Milano 2008⁸ (ed. fr. 1992); (trad. esp.: *Cómo perdonar: Perdonar para sanar. Sanar para perdonar*, Sal Terrae, Santander 2009).
 14. Cf. T. G. PLANTE – A. C. SHERMAN, *Faith and health*, op. cit., 107-138.
 15. Cf. J. MONBOURQUETTE, *L'arte di perdonare. Guida pratica per imparare a perdonare e guarire*, op. cit., 16.
 16. Cf. L. SANDRIN, *Perdono e riconciliazione. Lo sguardo della psicologia*, Camilliane, Torino 2012 (trad. esp.: *Perdón y reconciliación: la mirada de la psicología*, Promoción Popular Cristiana, Madrid 2014).
 17. Cf. C. REGALIA – G. PALEARI, *Perdonare*, Il Mulino, Bologna 2008, 22-25.
 18. Cf. F. G. PALEARI – S. TOMELLERI (EDS.), *Risentimento, perdono e riconciliazione nelle relazioni sociali*, Carocci, Roma 2008; E. Scabini – G. Rossi (eds.), *Dono e perdono nelle relazioni familiari e sociali*, Vita e Pensiero, Milano 2000.
 19. Cf. J. P. TANGNEY, «HUMILITY», en (S. J. Lopez – C. R. Snyder [eds.]), *Oxford handbook of positive psychology*, Oxford University Press, Oxford 2009², 483-490.
 20. Cf. A. BISSI, *Peccatori amati. Il cammino umano tra fragilità e valore*, Paoline, Milano 2011³, 26-55.
 21. Cf. R. S. ANDERSON, «Recovering from moral injuries to the self», en Id., *Spiritual caregiving as secular sacrament. A practical theology for professional caregivers*, Jessica Kingsley, London – Philadelphia 2003,

- [22.](#) F. WALSH, *La resilienza familiare*, Raffaello Cortina, Milano 2008, 438 (or. ingl. 2006); (trad. esp.: *Resiliencia Familiar. Estrategias para su fortalecimiento*, Amorrortu, Buenos Aires – Madrid 2004). La cursiva es mía.
- [23.](#) Cf. L. SANDRIN, «Resilienza psicologica: la forza di camminare controvento»: *Camillianum* 32 (2011), 191-210.
- [24.](#) G. PALEARI – C. REGALIA, «Il perdono nelle relazioni intime», en (R. Rizzi [ed.]), *Itinerari del perdono. Dall'individuo al gruppo, dalla terapia alla patologia, dall'offerta alla domanda*, Unicopli, Milano 2010, 211.
- [25.](#) Cf. J. P. TANGNEY – A. L. BOONE – R. DEARING, «Forgiving the self: conceptual issues and empirical findings», en (E. L. Worthington [ed.]), *Handbook of forgiveness*, Routledge, New York 2005, 143-158; C. Regalia – S. Pilucchi – G. Paleari, «Perdonarsi», en (R. Rizzi [ed.]), *Itinerari del perdono. Dall'individuo al gruppo, dalla terapia alla patologia, dall'offerta alla domanda, op. cit.*, 219-233; N. Petrocchi – B. Barcaccia – A. Couyoumdjian, «Il perdono di sé. Analisi del costrutto e possibili applicazioni cliniche», en (B. Barcaccia – F. Mancini [eds.]), *Teoria e clinica del perdono*, Raffaello Cortina Milano 2013, 185-227.
- [26.](#) A. GRÜN, *L'arte di perdonare, op. cit.*, 23. El autor interpreta en clave psicodinámica el pasaje de Mt 5,25-26, en el que Jesús aconseja ponerse de acuerdo con el propio adversario mientras va de camino con él.
- [27.](#) Citado en F. WATTS – R. NYE – S. SAVAGE, *Psychology for Christian ministry*, Routledge, London – New York 2002, 28.
- [28.](#) M. RECALCATI, *Non è più come prima. Elogio del perdono nella vita amorosa*, Raffaello Cortina, Milano 2014, 129.
- [29.](#) Cf. J. J. EXLINE – A. MARTIN, «Anger toward God. A new frontier in forgiveness research», en (E. L. Worthington [ed.]), *Handbook of forgiveness*, Routledge, New York 2005, 73-88. A. Grün, *Riconciliarsi con Dio. Guarire dalle immagini di Dio che ci fanno male*, Queriniana, Brescia 2013 (ed. alem. 2012); (trad. esp.: *Hacer las paces con Dios: para recuperar una relación sana con Él*, Sal Terrae, Santander 2012).
- [30.](#) Cf. K. I. PARGAMENT – M. S. RYE, «Forgiveness as a method of religious coping», en (E. L. Worthington [ed.]), *Dimensions of forgiveness, op. cit.*
- [31.](#) Cf. G. LEONE, *La riconciliazione tra gruppi*, Carocci, Roma 2011.
- [32.](#) Cf. E. STAUB, «Constructive rather than harmful forgiveness, reconciliation, and ways to promote them after genocide and mass killing», en (E. L. Worthington [ed.]), *Handbook of forgiveness*, Routledge, New York 2005, 443-459.
- [33.](#) Cf. P. RICOEUR, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Il Mulino, Bologna 2004 (ed. or. alem. 1998).
- [34.](#) Cf. G. LEONE – T. MASTROVITO – F. D'ERRICO, «Dal lutto per le proprie vittime alla rinuncia al nemico. Alcune considerazioni sulla riconciliazione tra i gruppi», en (F. G. Paleari – S. Tomelleri [eds.]), *Risentimento, perdono e riconciliazione nelle relazioni sociali*, Carocci, Roma 2008, 91-106.
- [35.](#) A. ZAMPERINI, «Giustizia e benessere. Comunità offese e pratiche di riconciliazione», en (F. G. Paleari – S. Tomelleri [eds.]), *Risentimento, perdono e riconciliazione nelle relazioni sociali*, Carocci, Roma 2008, 110.
- [36.](#) E. BIANCHI, *Dono e perdono. Per un'etica della compassione*, Einaudi, Torino 2014, 42.
- [37.](#) W. KASPER, *Servitori della gioia. Esistenza sacerdotale – Servizio sacerdotale*, Queriniana, Brescia 2007, 124 (ed. alem. 2007); (trad. esp.: *El sacerdote, servidor de la alegría*, Sígueme, Salamanca 2009²).
- [38.](#) R. J. SCHREITER, «A practical theology of healing, forgiveness, and reconciliation», en R. J. Schreiter – R. S. Appleby – G. F. Powers [eds.]), *Peacebuildings. Catholic theology, ethics, and praxis*, Orbis, Maryknoll, NY, 2010, 366-397. Cf. también R. J. Schreiter, *Percorsi di riconciliazione. Spiritualità e strategie*, EMI, Bologna 2009 (ed. ingl. 1998); (trad. esp.: *El ministerio de la reconciliación: espiritualidad y estrategias*, Sal Terrae, Santander 2000).
- [39.](#) Cf. P. RICOEUR, *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato, op. cit.*, 116-117 (ed. original alem. 1998).

- [40.](#) Cf. J. PATTON, «Forgiveness in pastoral care and counseling», en (M. E. McCullough – K. I. Pargament – C. E. Thoresen [eds.]), *Forgiveness. Theory, Research and Practice*, Guilford, New York – London 2000, 281-295; J. Patton, *Is Human forgiveness possible?*, Academic Renewal Press, Lima – Ohio 2003; F. L. Shults, *The faces of forgiveness. Searching for wholeness and salvation*, Baker Academic, Grand Rapids/Michigan 2003.
- [41.](#) A. CENCINI, *Vivere riconciliati. Aspetti psicologici*, EDB, Bologna 1985, 95 y 101 (trad. esp.: *Vivir en paz: perdonados y reconciliados*, Mensajero, Bilbao 1997).
- [42.](#) Cf. S. SAVAGE – E. BOYD-MACMILLAN, «No conflict here – We’re all christians!», en Id., *The human face of church. A social psychology and pastoral theology resource for pioneer and traditional ministry*, Canterbury Press, Norwich 2007, 54-76.
- [43.](#) Cf. D. M. KOSKELA, «The healing practice of ecclesial reconciliation», en (P. L. Gavriluk – D. M. Koskela – J. E. Vickers [eds.]), *Immersed in the life of God. The healing resources of the christian faith*. Essays in honor of William J. Abraham, Eerdmans, Grand Rapids/Michigan 2008, 109-122. La cita corresponde a la p. 113.
- [44.](#) Cf. C. M. MAGNUSON – R. D. ENRIGHT, «The church as forgiving community: an initial model»: *Journal of Psychology and Theology* 2 (2008), 114-123.
- [45.](#) Cf. H. NEWTON MALONY – D. W. AUGSBURGER, *Christian counseling. An introduction*, Abingdon, Nashville 2007, 50-67.
- [46.](#) Cf. H. J. M. NOUWEN, *Il guaritore ferito. Il ministero nella società contemporanea*, Queriniana, Brescia 2010⁹ (ed. ingl. 1972); (trad. esp.: *El sanador herido*, PPC, Boadilla del Monte 2004⁶); L. Sandrin (ed.), *Il guaritore ferito. Modello pastorale*, Camilliane, Torino 2011.
- [47.](#) Cf. J. M. NOUWEN, *L’abbraccio benedicente. Meditazione sul ritorno del figlio prodigo*, Queriniana, Brescia 2006²² (ed. ingl. 1992); (trad. esp.: *El regreso del hijo pródigo: meditaciones ante un cuadro de Rembrandt*, PPC, Boadilla del Monte 2004³⁰); J. Bernardin, *Il dono della pace. Riflessioni personali*, Queriniana, Brescia 1997 (ed. ingl. 1997); (trad. esp.: *El don de la paz*, Planeta, Barcelona 1998).
- [48.](#) Cf. S. CHERRY, *Healing agony. Re-Imagining forgiveness*, Continuum, New York 2012, 125-127.
- [49.](#) G. CUCCI, *P come perdono*, Cittadella, Assisi 2011, 44.
- [50.](#) S. PACOT, *L’evangelizzazione del profondo*, Queriniana, Brescia 2007⁴, 223 (ed. fr. 1998); (trad. esp.: *Evangelizar lo profundo del corazón: aceptar los límites y curar las heridas*, Narcea, Madrid 2014⁴).

CAPÍTULO 10:
De Jerusalén a Jericó.
La compasión pastoral

PARA un eficaz *acompañamiento pastoral* y una competente *relación de ayuda* hace falta una buena *empatía*: es la capacidad de entrar en sintonía, con la mente y el corazón, con lo que el otro está viviendo, y, precisamente por eso, favorece el conocimiento del otro y la calidad de la relación. La capacidad de identificarse con el otro, de compartir las respuestas emotivas de las personas, hace de mediadora entre la percepción de sus exigencias y las acciones llevadas a cabo para ayudarles¹. La empatía y la compasión están estrechamente ligadas. La compasión presupone la empatía, pero en la compasión está presente una vigorosa dimensión motivacional y operativa: se trata de un participar en el sufrimiento del otro con el deseo de aliviar o reducir este sufrimiento, buscando las modalidades concretas para realizarlo.

Entre las diferentes dimensiones que caracterizan la revelación de Dios en la Escritura, la dimensión de la *compasión* expresa de una manera significativa el particular amor que nos tiene a nosotros. En relación con todas las metáforas que emplea la Biblia, el «hacerse próximo» al hombre por parte de Dios se describe constantemente como «compasión», en el sentido más profundo de la palabra, un «dejarse conmover» por el otro y participar a fondo en su experiencia. El hombre, en su condición de fragilidad, debilidad y vulnerabilidad constituye el lugar por excelencia de la compasión de Dios, provoca su intervención. Dios experimenta compasión por su pueblo, se conmueve, se compromete con su liberación (Ex 3,7-10). Es un Dios que observa la miseria de su pueblo, escucha su grito, conoce sus sufrimientos, baja a liberarle y hacerle salir hacia la tierra del cumplimiento de sus promesas. Y envía a Moisés, su mensajero, como hoy nos envía a nosotros. *La compasión es el tema-clave de toda la actividad pastoral.*

La lógica del «don», que queda particularmente significada en el «per-dón», expresa toda su riqueza en la «compasión», a ejemplo del samaritano que vio, se conmovió y no pasó de largo².

La compasión del samaritano

«¿Y quién es mi prójimo? Esta es la pregunta que un maestro de la Ley, un experto en las cosas sagradas, dirige a Jesús pidiéndole que ponga un ejemplo de la invitación-mandamiento: «Amarás [...] al prójimo como a ti mismo» (cf. Lc 10,25-37). Jesús no confecciona una extensa lista de posibles candidatos a convertirse en el prójimo al que se debe amar. Cuenta la parábola del Buen Samaritano, haciendo comprender que el problema no es tanto el de definir por anticipado quién es el prójimo al que debemos amar, como más bien *cómo hacernos prójimo* del necesitado que no te esperas (el que se cruza en la calle de tus prisas y tus compromisos), dejándonos *conmover* y *detener* por su dolor. «Jesús quiere hacernos comprender que, del mismo modo que está prohibido, en el decálogo, hacerse una imagen de Dios para no correr el riesgo de confundirle con un ídolo, así está prohibido también hacerse una imagen del propio prójimo, puesto que este es cualquier hombre»³. Las categorías mentales son útiles en nuestra vida cotidiana; ahora bien, aplicadas a las personas, hacen correr el riesgo de alimentar separaciones y racismos. El samaritano de la parábola sabía algo de ello. Y tal vez por eso fue *capaz de entrar en sintonía* con la persona herida.

Jesús convirtió al samaritano en un ejemplo a imitar. Da un vuelco a la cuestión e invita a *hacerse prójimo* de cada hombre y de cada mujer, haciendo lo que hizo el samaritano. Saliendo de nuestros propios grupos de pertenencia, de nuestros propios compromisos inderogables y de nuestros propios recintos, incluso religiosos. A decir verdad, la pregunta del punto de partida era otra y estaba relacionada con lo que se debe hacer para obtener la vida eterna: «una expresión con la que podemos resumir todo lo que se puede decir de una existencia plenamente lograda, en este y en el mundo futuro»⁴.

La parábola narrada en el Evangelio de Lucas es una invitación a *hacer*: a la pregunta del escriba sobre lo que debe *hacer* para conseguir la vida eterna responde Jesús que es preciso *hacer* lo que *ha hecho* este samaritano. La *compasión* no es un simple tener piedad del otro, ni se queda en la empatía, sino que se hace proximidad, acción, relación, cuidado, y *en este hacer* expresa su plena verdad. En la relación terapéutica, como también en la pastoral, la compasión puede ser dura, plantear límites, ser honesta y no estar dispuesta a dar a los otros lo que quieren, sino más bien lo que verdaderamente necesitan⁵.

Con todo, es interesante señalar que, en la parábola, se traslada el foco de atención desde la persona ayudada a la persona del que ayuda, del amar al otro a la persona que lo hace, del prójimo que es el otro a *cómo puedo convertirme en prójimo*. Para saber quién es mi prójimo debo hacerme prójimo: el conocimiento nace de la experiencia, la teoría de la práctica y de las preguntas que esta plantea. Para Jesús, el prójimo no es tanto aquel que está junto a mí, el que comparte mi cultura o mi lengua, mi compañero de fe y de

viaje, sino que soy yo cuando me acerco a cualquier otro, cuando me «a-proximo» a quien lo necesita –como aquel pobre hombre golpeado por los bandidos y abandonado en el camino– y vierto sobre sus heridas el bálsamo de una presencia consoladora y el vino de una esperanza que abre de nuevo el futuro.

El samaritano es alguien que *se hizo misericordia* para el otro y, por consiguiente, puede representar plenamente al Dios que, en Jesús, *se ha hecho misericordia y compasión* para nosotros: se ha dejado tocar en el corazón y ha compartido nuestro sufrimiento. El samaritano ha representado el amor de Dios, aunque sea de una manera inconsciente y sin pretenderlo. Y sin pertenecer a la religión buena. Cada samaritano que ve, experimenta compasión, se hace prójimo y da su presencia y su cura es transparencia del amor misericordioso de Dios y de su compasión. Es samaritano aquel que se ocupa de Jesús, que «es» el pobre, el enfermo, el que sufre. Incluso sin tener intención de hacerlo. En el examen final, al fin de los tiempos, nos llevaremos sorpresas (cf. Mt 25,31.45). La de Jesús es una religión que rompe los recintos de lo sagrado, «sale a las puertas» y abre a los «ilimitados» horizontes del amor.

Jesús ha salvado nuestras relaciones de amor y las ha hecho capaces de expresar el amor divino: en ellas se hace próximo Jesús y encuentra a diario al prójimo que es el mismo Jesús en la necesidad. Jesús se identifica tanto con la persona que cura como con la que es curada. Ambas tienen la tarea de ser su «imagen transparente», el lugar relacional en que desea habitar la Trinidad. En la «con-moción» que *mueve* a hacer, en la compasión que *se hace* cura encontramos a Dios y nos hacemos «recíprocamente prójimo el uno al otro». Y expresamos el culto que es más agradable a Dios. No más sacrificios para quemar sobre el altar, sino la disponibilidad para sacrificar un poco de tiempo y a nosotros mismos a quien tiene necesidad de ayuda. La pregunta final de Jesús y la respuesta del maestro de la Ley nos confían el claro mensaje de que el prójimo al que debemos amar no es únicamente el hombre herido, visto desde el lado del samaritano, sino también «aquel que tuvo compasión», visto desde el lado del que fue ayudado.

Ahora bien, el verdadero amor no crea dependencia en ninguno de los dos socios de la relación. El herido encuentra precisamente en la relación de amor del samaritano su libertad. Pero también el samaritano, tras haber prestado su ayuda, tras haber llevado a la persona herida a la posada y haberse ocupado de ella, y haber garantizado al posadero la cobertura económica de la hospitalidad a su regreso, prosigue su camino. No se deja retener por aquel al que ha salvado, vuelve a sí mismo y a sus ocupaciones. Y confía el herido a otros. Ninguna persona a la que ayudemos puede llegar a ser tan «nuestra» que le impida a ella y a nosotros mismos continuar recorriendo su propio camino.

Si somos bastante libres y nos encontramos suficientemente fuertes, podemos ayudar a los otros sin alejarnos de nuestro camino, hacernos prójimo del otro sin olvidarnos de hacernos prójimos de nosotros mismos, ser capaces de ir hacia el otro sin olvidar el camino que lleva a nuestra casa y a la casa del Padre, ocuparnos del otro y

tener compasión de él, pero también de nosotros mismos. Amar a Dios y amar al prójimo constituyen dos expresiones de un único amor. En el mandamiento de amar al prójimo *como* a nosotros mismos, ese «como» expresa que el amar al otro y el amarnos a nosotros mismos tiene la misma importancia. El amor a Dios, el amor al otro y el amor a nosotros mismos constituyen, por consiguiente, la expresión de un único gran amor.

Sin embargo, el *Ve y haz tú lo mismo*, no va dirigido solo a las personas particulares, que pueden hacerlo con profesionalidad y amor, sino que es tarea de los grupos y de toda la comunidad. La compasión no es solo una característica importante para que exista una buena relación pastoral gestionada por el individuo. Debe caracterizar a la pastoral (a la acción y a la inter-acción) de toda la comunidad. La parábola del Buen Samaritano se ha leído, preferentemente, como modelo para la acción del cristiano particular, olvidando que *hacerse prójimo* es una misión para toda la comunidad eclesial. Es toda la Iglesia la que está llamada, de un modo particular, a continuar la obra de Jesús buen samaritano. Esta parábola –como nos recuerda Juan Pablo II en la carta apostólica *Salvifici doloris*– «pertenece al Evangelio del sufrimiento, camina con él a lo largo de la historia de la Iglesia y del cristianismo, a lo largo de la historia del hombre y de la humanidad». Frente a los sufrimientos de tantas personas es importante «el “pararse”, como hizo el buen Samaritano, junto al sufrimiento de su prójimo, el tener “compasión”, y finalmente el dar ayuda» (30). La compasión del buen samaritano debe connotar no solo la acción del cristiano particular, sino también la acción de una «Iglesia samaritana».

Al leer la parábola del samaritano nos detenemos por lo general, y con toda justicia, en el protagonista de la ayuda, prestamos un poco menos de atención a los que siguen su camino cogidos por sus compromisos, y reflexionamos todavía menos en los bandidos que hicieron violencia al pobre desventurado. Una verdadera «caridad samaritana», una auténtica diaconía eclesial, no se contenta con curar las heridas y ocuparse del que sufre, sino que se compromete a impedir a los bandidos viejos y nuevos continuar haciendo lo que hacen impunemente. Pero también debe llamar la atención de las excesivas «personas distraídas» sobre el dolor que se cruza a diario en su camino.

La demanda del que sufre

El dolor acompaña nuestra vida, provoca desconcierto y angustia, hace experimentar la soledad, incluso cuando lo vivimos en medio de muchas personas: de repente nos hace sentir como extraños dentro de nuestro cuerpo y de nuestra mente, aislados del mundo y de improvisto inseguros. Nos quita la palabra. Es una experiencia que afecta al cuerpo, a la mente, pone en crisis nuestras relaciones con los otros y también con Dios. Es la persona, en su totalidad, la que sufre⁶.

Son muchas las experiencias que nos hacen sufrir. Y en esos momentos la presencia de aquellos que nos aman, y se preocupan por nosotros, puede ser el signo de un vínculo que permanece, de una relación que vuelve a anudar los hilos interrumpidos de nuestra vida, de una pertenencia que nos consuela, de un amor que sostiene nuestra esperanza. Sin embargo, a veces, la ayuda ofrecida crea distancia, agrava el sentimiento de soledad y aumenta el dolor. Escribe un teólogo, reflexionando sobre la experiencia de su enfermedad: «Yo también he tenido amigos que me hundían en el miedo en vez de sostenerme»⁷. Y nos vienen a la mente los amigos de Job.

Al hablar del dolor corremos el riesgo de elaborar discursos poco respetuosos con la experiencia del que lo vive, y el que sufre nos echa en cara, con frecuencia, que no comprendemos *su* experiencia. Y nosotros podemos renunciar a permanecer a su lado. Sin embargo, el dolor es una experiencia por la que todos pasamos, es una experiencia diferente en cada uno, pero también semejante, individual y universal, propia de cada uno de nosotros, aunque también, al menos en parte, análoga a la de los otros. Tiene un lenguaje propio: silencios, palabras y signos que estamos llamados a decodificar y a través de los cuales comunicarnos. El dolor es un mensaje: por detrás del silencio, del grito, del lamento y del llanto se pueden entrever los signos del miedo, el cuerpo que hace daño, la decepción de un amor traicionado, la dificultad del perdón, la desesperación del abandono, el retorno del remordimiento y de la culpa, la tristeza por las muchas pérdidas sufridas, la angustia por la última y definitiva separación. El dolor del cuerpo puede expresar el sufrimiento de la mente. Y el dolor del alma puede tomar senderos expresivos en el malestar del cuerpo. Las palabras para expresarlo pueden ser una acusación, pero también una petición de ayuda.

Con excesiva frecuencia, en vez de captar lo que el dolor intenta comunicar y buscar la vía para acceder a su comprensión, lo adormecemos con algún analgésico (un fármaco o una frase hecha, incluso religiosa), ponemos su voz en sordina. Lo «ex-comulgamos» de nuestra vida, removiéndolo y distrayendo, de diferentes modos, nuestra atención. El dolor es una experiencia personal y jamás plenamente compartible. Ahora bien, dispone de mil modos de hacerse sentir: a través de la mirada y el contacto físico, el silencio y la palabra. Entra a menudo en resonancia con nuestros dolores presentes o trae a la memoria aquellos que creíamos olvidados. Pone en crisis nuestras defensas, las

corazas que habíamos construido a lo largo de nuestra vida, y de improviso nos descubrimos vulnerables.

Para ayudar al que sufre es importante «estar» no solo de manera física, sino también con la mente y el corazón: saber escuchar para descifrar no solo las palabras, sino también los silencios y los diferentes modos de comunicar. En ocasiones una palabra o un gesto son una especie de *grito sofocado* que procede del fondo del alma, un mensaje que nos introduce en el mundo privado de la persona, un hilo que nos conecta a los misteriosos laberintos de su experiencia, que narra una historia no solo personal, sino también familiar y saca a flote lo que parecía olvidado. Sin embargo, puede suceder que no consigamos escuchar al otro solo porque nuestra mente esté «pre-ocupada», ocupada en otra cosa *antes* aún de que alguien reclame nuestra atención, «in-hospitalaria».

El dolor es un fenómeno complejo, resultado de una elaboración cognitiva, con frecuencia no consciente, realizada por la persona. No solo el dolor psíquico, sino también el corporal, constituyen una experiencia influenciada por la personalidad del individuo, por su historia pasada, por su estado de ánimo del momento y, de modo particular, por el *significado* que la persona da a la situación: fruto de experiencias pasadas, condicionada por lo que sucede en el presente, pero también en referencia al futuro. El dolor es siempre una experiencia de la persona.

Los significados religiosos conectados al dolor entran también en los circuitos de la mente, tanto si somos conscientes de ello como si no, e influyen, de una manera más o menos consciente, no solo en la experiencia de quien sufre, sino también en la del que está a su lado y en la relación entre ambos. Los significados que también el obrero pastoral da al dolor se transmiten en sus relaciones, en sus palabras y en sus modos de comportarse, y tienen un influjo positivo o negativo en la experiencia del que sufre. Esto vale asimismo para las imágenes de Dios: hay imágenes de Dios que confortan al que está viviendo la experiencia del sufrir, hay imágenes de Dios que agravan su dolor. La imagen de un Dios compasivo ayuda, espiritualmente, mucho más que la de un Dios impasible. Del mismo modo que ayuda la imagen de un Dios padre (y de su ternura materna), de un Dios amigo y compañero de viaje. El sacerdote es un símbolo particular de la presencia de Dios. Sus palabras, sus comportamientos, pueden ser terapéuticos o agravar el dolor.

A menudo nos preguntamos *¿por qué?* en el momento del dolor (un diagnóstico de enfermedad, una desgracia o una pérdida importante). Es una pregunta que inmediatamente se personaliza y se convierte en *¿por qué precisamente a mí?* Le buscamos una causa, una atribución, una culpa: Dios, los otros, nosotros mismos o un pecado que nos acompaña desde el origen y encuentra materializaciones siempre nuevas en nuestras culpas. Se han propuesto diferentes respuestas religiosas para responder al *porqué* de nuestro sufrir, buscando el «sentido» en que Dios está implicado, subrayando, de vez en cuando, su trascendencia o su inmanencia, su omnipotencia o su debilidad, su ocultamiento o su revelación, su silencio o su palabra, su distancia o su amor.

También respecto al sufrimiento, a fin de buscar respuestas teológicas que sean respetuosas con Dios y con el que sufre, y encontrar palabras adecuadas para proponerlas, debemos mantener fija nuestra mirada en el comportamiento del Señor Jesús y *volver a partir continuamente de él*. La respuesta al porqué del sufrimiento humano y al grito del que sufre no puede ser más que él mismo, Palabra definitiva y acreditada del Padre. Jesucristo nos revela el actuar y el no actuar de Dios también con respecto al sufrimiento humano. Escribe Sequeri de manera sintética: «Lo que Jesús no hace ni puede hacer, Dios no lo hace ni puede hacerlo con respecto al sufrimiento del hombre»⁸. Por consiguiente, podríamos decir que lo que Jesús no dice o no puede decir, no lo dice ni puede decirlo Dios con respecto al sufrimiento del hombre. Él es la mejor «teo-logía» y el camino para una posible teodicea.

El sentido último del dolor, para un cristiano, no puede ser plenamente explicado, sino vivido en el interior de una experiencia de fe. Ni el mismo Jesús lo explicó, sino que consoló a los que sufrían y le buscaban, y curó a los enfermos que encontraba. Con todo, narró sobre todo el sentido del mismo en *su* pasión y en *su* muerte: abandonándose obediente y confiado en los brazos del Padre, creyendo en la relación de amor con él (contra toda evidencia), su sufrimiento y su muerte se han convertido en lugar de redención, de reconciliación y de profunda curación, «lenguaje» a través del cual nos habla Dios de sí mismo y nosotros podemos hablar de él.

Cada uno de nosotros se pregunta por el sentido del sufrimiento y busca una respuesta al mismo. Y plantea esta pregunta también a Dios. Ahora bien, el Dios al que le plantea su pregunta le responde desde la Cruz, centro de su sufrimiento⁹. El Dios cristiano es un Dios que participa en nuestro sufrir, «com-padece» con nosotros la angustia y la experiencia del abandono. Desde el Viernes santo sabemos que la historia de los sufrimientos humanos es también la historia de Dios y que el valor del sufrimiento está en vivirlo y ofrecerlo por amor: «Precisamente a través del hecho de que Dios ha bajado a nuestra historia de pasión, el sufrimiento, junto con su falta de sentido, ha quedado colocado bajo la luz liberadora de la esperanza»¹⁰.

El *significado definitivo* del sufrimiento de Jesús, y su mensaje de esperanza, aparece de manera cabal, aunque solo *en el acontecimiento de la resurrección*. Si no hubiera resucitado vana sería nuestra predicación e inconsistente nuestra fe. La resurrección abre de nuevo el futuro de la esperanza y vuelve a dar palabra al dolor. La tensión entre cruz y resurrección continúa marcando la vida de los creyentes. Como cristianos estamos llamados a vivir este misterio entre dos actitudes diferentes pero simultáneamente presentes: la sufrida búsqueda de un sentido para el dolor *todavía no* eliminado, acogido y vivido como un signo de la participación en la pasión de Cristo; la conciencia de que la potencia que brota de la resurrección del Hijo de Dios es *ya* eficaz en el tiempo de la Iglesia, en sus «mediaciones» salvíficas y en su compromiso con la salud de las personas y con la cura y el alivio de su dolor¹¹.

La misión más importante para la comunidad cristiana es la de presentar al que sufre, no tanto respuestas en apariencia resolutorias de su pregunta sobre el dolor, otorgando la omnipotencia de Dios con su amor, como narrar «con palabras y obras» la ternura de un Dios compasivo que, en Jesús, ha hecho del sufrimiento (tentación de alejarse de Dios) un sendero trabajoso, pero transitable, para abandonarse confiadamente al Padre y salvar en el Amor a toda la humanidad.

La comunidad cristiana tiene la tarea «consoladora» de narrar a través de sus gestos de cercanía, de cuidado, de consuelo y de esperanza al Dios compasivo que anuncia en el evangelio, de ser transparencia del rostro materno del Padre. Para aquel que sufre, la compasión de Dios toma cuerpo, la mayoría de las veces, en nuestro amor: se expresa en nuestra cura y en nuestras palabras.

Deberíamos estar menos preocupados, junto al que sufre, por hacer «discursos» sobre Dios, y preocuparnos más bien por ser signos eficaces (sacramentos) de su amor. *La mejor defensa de Dios y del hombre consiste precisamente en el amor.* Nos lo recuerda Benedicto XVI en la *Deus caritas est*: «El amor, en su pureza y gratuidad, es el mejor testimonio del Dios en el que creemos y que nos impulsa a amar. El cristiano sabe cuándo es tiempo de hablar de Dios y cuándo es oportuno callar sobre él, dejando que hable solo el amor. Sabe que Dios es amor (1 Jn 4,8) y que se hace presente justo en los momentos en que no se hace más que amar» (31). Y es el amor lo que puede mitigar la soledad del que sufre, la mejor «con-solución» (*Spe salvi*, 38).

El amor al otro que vivimos en la Eucaristía (la estola) toma cuerpo en lavar sus pies y en hacernos cargo de su cansancio (el delantal). Es el mensaje que nos dejó Jesús y que, de un modo absolutamente particular, ha convertido al obispo Tonino Bello en su rasgo «distintivo pastoral». Nuestro ocuparnos del otro es anuncio del amor de Dios y constituye una modalidad significativa de teodicea.

La teodicea pastoral

¿Por qué permite Dios el mal y el sufrimiento? Es una pregunta que toca al cristiano en el centro de su fe en el Dios amoroso, que está implicado activamente en el mundo y que, en el Hijo encarnado, muerto y resucitado, ha querido transformarlo y curarlo. Frente a esta pregunta se replantea continuamente el problema de cómo se puede afirmar al mismo tiempo sin caer en contradicción, junto a quien sufre, las tres proposiciones de la teodicea que Paul Ricoeur sintetiza así: «Dios es bueno, Dios es omnipotente y existe el mal»¹². La pregunta sobre las «implicaciones de Dios» en el mal del mundo, de modo particular, a propósito del sufrimiento del inocente, es una pregunta a la que intentamos dar respuestas que creemos resolutivas, pero que continuamente vuelven a plantearse.

Frente a esta pregunta, la *teodicea pastoral* no busca, en primer lugar, *explicar* el mal y el sufrimiento, resolver la cuestión del porqué (teodicea intelectual), sino que presenta vías a través de las cuales pueda *resistir* la comunidad cristiana frente al mal y al sufrimiento, *transformando* estas realidades, habilitando así a los cristianos para continuar viviendo sin dejar de seguir siendo fieles a Dios, incluso en medio de preguntas que siguen sin respuesta, pero fiándose de su amor y de su redención. El foco de atención de la teodicea pastoral no se sitúa tanto sobre el *por qué existe el mal*, como más bien sobre el *cómo es posible construir comunidades que se ocupen de la cura del que sufre*. «La teodicea pastoral es una teodicea de acción y de resistencia. Se focaliza sobre prácticas pastorales específicas que la Iglesia debe aprender y encarnar para intentar resistir al mal y permanecer fiel en medio del sufrimiento»¹³. El sufrimiento pide más experiencias de presencia «confortante» que argumentos lógicos. La teoría puede suministrar significados al sufrimiento, pero es en la relación compasiva donde el que sufre realiza la experiencia de ser salvado.

La intervención *práctica* y la reflexión *intelectual* deben interactuar en la teodicea. Con todo, en la relación con el que sufre no puede preceder la segunda a la primera. Una teodicea intelectual inoportuna corre el riesgo de silenciar la voz del que sufre y alejarle de Dios, transformándose en una huida de su dolor. Sin embargo, también la eliminación de la reflexión, y un paso «in-mediató» a la práctica, crea la sospecha de que se quieran eludir las preguntas «incómodas», impidiendo la apertura, la búsqueda y el ofrecimiento de significados que pueden ayudar a vivir de un modo diferente la experiencia del sufrimiento. Este último es una experiencia espiritual y, a menudo, corre el riesgo de separar al que sufre de la verdadera fuente de esperanza: la fe en un Dios amoroso que libera y redime. El problema no es solo por qué existe, sino *qué hace*, que produce sobre la propia vida, la de la familia y la de la comunidad.

La *teodicea de Israel* –nos recuerda el biblista Walter Brueggemann– difiere de la teodicea contemporánea porque es profundamente *práctica*: es intensamente *interpersonal*, *interactiva*. Es una *teodicea de alianza*. No es un enigma para resolver,

sino una relación de amor para reemprender y para restablecer. «Israel no está preocupado por cuestiones filosóficas, sino por la realidad de la vida y de la comunión con Yahvé»¹⁴. El dolor y el sufrimiento no se explican. Israel y Yahvé buscan, más bien, una relación más profunda en la que todavía sea posible una alianza de amor y una *comunión plena-de-esperanza* frente al dolor.

Y Stanley Hauerwas, en su libro *Naming the Silences* (que podemos traducir por *Dar voz a los silencios*), recuerda cómo, para los primeros cristianos, el sufrimiento no era un problema metafísico para resolver, sino un desafío práctico al que hacer frente. La primera Iglesia, en vez de desarrollar teodiceas abstractas, respondía al mal construyendo *comunidades que fueran ellas mismas una teodicea* (una respuesta práctica), que no se preocupaban de defender a Dios, sino de encarnar el amor¹⁵.

Intentar responder a la pregunta: «¿qué hace el mal?», significa plantearse el problema práctico no solo de limitar sus efectos destructivos, sino también el de apoyar a las personas a vivir en la fe en Dios, y en su amor, incluso en medio del mal y del sufrimiento, en el interior de comunidades que puedan «contener» sus efectos y ayudar a resistir, del mismo modo que una madre «contiene» la angustia de su niño y le ayuda a enfrentarse con las pruebas de la vida y a crecer. El problema cristiano respecto al mal no es sobre todo el de su *existencia*, sino más bien el de nuestra *respuesta* a su existencia. El mensaje de la cruz introduce a Dios en la realidad del sufrimiento humano. El sufrimiento permanece, pero es posible resistir al mismo. El Dios de amor no suprime el sufrimiento, sino que lo transforma. El mejor modo de resistir al sufrimiento es, por consiguiente, la capacidad de seguir amando a Dios incluso en medio del dolor, a saber: no permitir que el sufrimiento se transforme en «mal» que aísla y aleja de Dios y nos deja más solos.

La *teodicea pastoral* se transforma en atención preventiva e intenta ofrecer respuestas de *compasión* y de cura a los que están heridos y destrozados por el encuentro con el sufrimiento. Estas respuestas están interesadas sobre todo por restaurar la justa relación con Dios, con nosotros mismos y con los otros: esa profunda *curación* que no puede llegar sin la ayuda imprescindible de la gracia. Los instrumentos de la teodicea pastoral son las diferentes modalidades de la acción eclesial que median en las acciones redentoras de Dios en el mundo. Estas prácticas existen para llevar la curación, el consuelo y mantener viva la esperanza. Al hacer esto apuntan hacia la esperanza escatológica, hacia el futuro *todavía no* plenamente realizado, buscando sus signos y nuevas encarnaciones *ya* en el presente.

Dios ha redimido el sufrimiento, no lo ha explicado ni ha resuelto el problema que plantea. Este sigue siendo un misterio para una *fe* que busca comprender, pero sobre todo un lugar para dar razón de la *esperanza* a través del testimonio del *amor*. Con todo, la Iglesia no es simplemente la comunidad en la que expresar las formas prácticas de la teodicea, sino que es encarnación y lenguaje de esta teodicea, lugar en el que el amor de Dios se hace inmediatamente «accesible»¹⁶.

La teodicea, como intento de resolver las «di-sonancias» y encontrar nuevas «con-sonancias» entre el dolor que vivimos y nuestra fe en Dios (y poder seguir amándolo), puede encontrar en las diferentes formas pastorales (el anuncio de la Palabra, las celebraciones, el ocuparse y las diferentes formas expresivas de la comunión) una expresión acreditada. El papel del sacerdote no consiste solo en realizar estas acciones, en la medida en que le compete y le es posible, sino sobre todo en guiar a la comunidad para que sea su protagonista atenta y creativa.

La figura más adulta de nuestro testimonio es la «fe activa por el amor» (Gal 5,6), la fe que se encarna en el amor. El amor es también la mejor «teo-logía», el mejor lenguaje sobre Dios. Escribe Benedicto XVI en su encíclica *Deus caritas est*: «Solo el servicio al prójimo abre mis ojos a lo que Dios hace por mí y a lo mucho que me ama» (18). Es auténtica «teo-logía» porque abre mis ojos al amor de Dios y hace misteriosamente presente, tanto para el que la ofrece como para el que la recibe, su amor. También la teodicea está llamada a redescubrir el lenguaje de la presencia y de la relación de amor.

La pastoral como «com-pasión»

En nuestra vida buscamos estar bien y ser felices, pero, más o menos seriamente, también sufrimos el impacto del dolor. Nuestras historias, como las de nuestras familias y las de nuestros amigos, están marcadas por la fragilidad. Y todo esto ejerce un fuerte impacto sobre la pastoral que estamos llamados a expresar como discípulos de Cristo, que, en su vida terrena, se ocupó, con una atención particular, de las personas que sufrían y que acudían a él para escuchar su consoladora palabra y buscar la curación. La comunidad cristiana está llamada a «hacer memoria» de la compasión de Jesús hacia las personas más frágiles, de su mandato de anunciar el amor de Dios y de ocuparse de los muchos heridos que encuentra en su camino: testimonio en el que Jesús se hace todavía presente hoy.

La fragilidad de la vida provoca la compasión y la cura en sus diferentes expresiones, reclama una diferente atención pastoral. Como cristianos, estamos llamados a transformar el recuerdo en obras, imitación y profecía, y a encontrar a las personas allí donde verdaderamente se encuentran. Estas viven muchas experiencias de felicidad y de alegría. Ahora bien, es en las diferentes experiencias en que la fragilidad se hace sentir de un modo particular donde buscan, en nuestra acogedora cercanía, un corazón acogedor y el signo de la presencia compasiva de Dios. Y en nuestra compasión Dios acepta, misteriosamente, dejarse encontrar.

La compasión divina, y la relación de amor de la que nace y que la expresa, es fundamento y modelo de la compasión eclesial, criterio teológico en que debe inspirarse toda la acción pastoral. La comunidad cristiana, especialmente en los momentos frágiles de la vida, marcados por la soledad y el dolor, está llamada, no solo a otorgar privilegio a la relación como vía a través de la cual hace Cristo presente todavía hoy, en el Espíritu, la compasión del Padre, sino también a *redescubrir la pastoral*, en sus diferentes formas expresivas como «com-pasión»: capacidad de compartir las experiencias de los otros –en la alegría y en el dolor, en la salud y en la enfermedad– y de hacerse compañera de su viaje en la vida.

La compasión es el ingrediente más importante de la relación pastoral. Warren Reich sugiere un paralelismo entre las fases del sufrimiento y las de la compasión: en los momentos en que el sufrimiento quita la palabra, también la compasión está silente, caracterizada por la presencia y por una receptividad que se ocupa de cuidar; en los momentos en los que el que sufre busca las palabras para expresar su dolor, la compasión ayuda en su formulación (la re-formulación), la interpretación y la búsqueda de significado; cuando el que sufre ha encontrado por fin *su* palabra para expresar el sufrimiento que experimenta y acontece un cambio en él, se produce también un cambio en el que ayuda, un nuevo conocimiento de sí mismo como persona capaz de compasión y que ha aprendido nuevos modos de expresarla¹⁷.

Una renovada teología de la compasión nos invita a repensar «teológicamente» la Iglesia en cuanto *koinōnía de compasión* y toda la pastoral eclesial (en sus diferentes formas ministeriales) como *diakonía compasiva* de una comunidad que vive la compasión como participación en la cruz de Cristo, aunque desde la perspectiva de la resurrección. «Dado que es en la comunidad donde se revela la compasión de Dios, también la solidaridad, el servicio y la obediencia constituyen las características principales de la vida en común. La solidaridad difícilmente puede realizarse a nivel individual. A nosotros, como individuos, nos resulta difícil bajar a los dolores y los sufrimientos de otras personas, pero en la comunidad reunida en nombre de Cristo hay un espacio ilimitado en el que extraños de diferentes lugares, con historias distintas, pueden entrar y experimentar la presencia compasiva de Dios. Constituye un gran misterio el hecho de que, a menudo, la compasión se vuelva real para la gente, no solo a causa de las acciones de un individuo hospitalario, sino a causa de la intangible atmósfera que deriva de la vida comunitaria. Algunas parroquias, algunos grupos de oración, familias, conventos o monasterios ejercen una verdadera influencia, que puede hacer sentirse comprendidos, aceptados, protegidos y amados tanto a sus miembros como a sus huéspedes. La bondad de la persona particular parece a menudo más una manifestación de este ambiente saludable que no su causa»¹⁸. Y es la compasión, diversamente presentada en las diferentes respuestas pastorales, la que puede convertirse en un lenguaje acreditado de la presencia y del amor de Dios incluso en presencia del dolor.

Muchos padres de niños gravemente enfermos lamentan que haya un escaso apoyo y escasas «prácticas compasivas» por parte de sus mismas Iglesias. Cuando esto sucede se olvida que somos sostenidos en medio de los sufrimientos por el cuidado de Dios, pero también necesitamos apoyarnos los unos a los otros como miembros del cuerpo de Cristo¹⁹.

El problema principal en la relación con las personas que viven de diferentes modos situaciones de dificultad existencial, marcadas por una particular vulnerabilidad y fragilidad, no es cómo ir hacia ellas y ayudarles, sino cómo permitir que ellas entren en el centro mismo de nuestra vida, cómo crear el espacio en el que puedan ser acogidas, hospedadas y escuchadas con una atención amable. El desafío que supone ocuparse de las personas que se encuentran en la necesidad –y son estas personas las que de un modo particular llaman a nuestras puertas y piden atención pastoral– es que estamos llamados a convertir nuestras fragilidades, debilidades y heridas en instrumento para curarnos a nosotros mismos y a aquellos a los que, de diferentes modos, queremos ayudar. Y esto es lo que se nos propone a través de la imagen del *sanador herido*, como *modelo de la cura y de la compasión pastoral*²⁰. Jesús ha realizado en sí mismo esta historia convirtiendo su mismo cuerpo herido en la vía de la curación, de la liberación, de la salvación y de la vida nueva: *con sus cicatrices nos hemos curado* (Is 53,5)²¹. Y ha señalado a su Iglesia el sendero que debe recorrer para continuar, con la fuerza del Espíritu, su obra.

El acompañamiento de la persona frágil, a la luz de la imagen del sanador herido, puede ser un vivo testimonio de que la herida, que ahora nos hace sufrir, se revelará más tarde como el sitio en el que Dios realiza su nueva creación. Para que esto acontezca tenemos necesidad, cada uno de nosotros, de la gracia de Dios, pero también de la ayuda de compasivos compañeros de viaje. Ahora bien, tal vez tengamos asimismo necesidad de «frecuentar» y hacer nuestra una «figura frágil» de Iglesia que no niega la fragilidad, incluso las suyas, pero que les sabe hacer frente, y se ocupa de ellas en la vida diaria, y las abre a la esperanza que no defrauda. Solo así será posible –escribe sintéticamente Serena Noceti– *«habitar ya –con una fe escatológica– una forma frágil de Iglesia para poder construirla, como arquitectos que, mientras están trabajando para el futuro, ya habitan los primeros elementos de la construcción. La fragilidad que buscamos es, antes que nada, la que se coloca ante lo “definitivo” creído como objeto de la promesa y ante la totalidad futura, sin pensar que lo “definitivo” sea un absoluto que nosotros –y solo nosotros– ya poseemos. Estamos en lo “definitivo” en la forma de anticipación, del fragmento anticipador. Es en el interior de la finitud donde se lleva la fatiga del proceso»*²².

Ahora bien, Dios no nos abandona en este camino y nos asegura: «Te basta mi gracia; la fuerza se realiza en la debilidad». Por eso podemos decir con san Pablo: «Cuando soy débil, entonces soy fuerte» (2 Cor 12,9-10).

-
1. Cf. L. SANDRIN, *Aiutare gli altri. La psicologia del buon samaritano*, Paoline, Milano 2013, 23-30 (trad. esp.: *Ayudar a los demás: la psicología del buen samaritano*, Sal Terrae, Santander 2014); J. C. Bermejo, *Empatia terapéutica. La compasión del sanador herido*, Centro de Humanización de la Salud – Desclée de Brouwer, Bilbao 2012.
 2. Cf. E. BIANCHI, *Dono e perdono. Per un’etica della compassione*, Einaudi, Torino 2014.
 3. B. MORICONI, *Farsi prossimo. Meditazione sulla parabola del Buon Samaritano*, Città Nuova, Roma 2006, 9.
 4. G. CIRIGNANO - F. MONTUSCHI, *«Come te stesso»: la misura dell’amore*, EDB, Bologna 2007, 53.
 5. Cf. P. GILBERT, *La terapia focalizzata sulla compassione. Caratteristiche distintive* (ed. por N. Petrocchi), Angeli, Milano 2012 (ed. ingl. 2010).
 6. Cf. L. SANDRIN, *Come affrontare il dolore. Capire, accettare, interpretare la sofferenza*, Paoline, Milano 2005⁴; Id., *Vivere il dolore e la speranza*, EDB, Bologna 2009; Id., *Accanto a chi soffre. Il prete ministro di speranza*, Cittadella, Assisi 2011.
 7. B. CHENU, *Dio e l’uomo sofferente*, Qiqajon, Magnano (BI) 2005 (ed. fr. 2004), 66.
 8. P. SEQUERI, «Il senso del discorso teologico sull’agire di Dio e le difficoltà irrisolte della sua “giustificazione” in rapporto alla sofferenza dell’uomo», en Facoltà Teologica dell’Italia Settentrionale, *Il significato cristiano della sofferenza*, La Scuola, Brescia 1982, 109.
 9. Cf. JUAN PABLO II, *Salvifici Doloris*. Carta apostólica sobre el sentido cristiano del sufrimiento humano, 11 de febrero de 1984.
 10. G. GRESHAKE, *Perché l’amore di Dio ci lascia soffrire*, Queriniana, Brescia 2008, 83 (or. alem. 2007); (trad. esp.: *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos?: breve ensayo sobre el dolor*, Sígueme, Salamanca 2008).

- [11.](#) Cf. A. LANGELLA, «La funzione terapeutica della salvezza nell'esperienza della Chiesa: sguardo diacronico e riflessione sistematica», in (A.N. Terrin [ed.]), *Liturgia e terapia. La sacramentalità a servizio dell'uomo nella sua interezza*, Messaggero, Padova 1994, 86-138.
- [12.](#) P. RICOEUR, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993, 7 (ed. fr. 1986); (trad. esp.: *El mal: un desafío a la filosofía y a la teología*, Amorrotu, Madrid 2006); cf. también A. Kreiner, *Dio nel dolore. Sulla validità degli argomenti della teodicea*, Queriniana, Brescia 2000 (ed. alem. 1997); (trad. esp.: *Dios en el sufrimiento*, Herder, Barcelona 2007).
- [13.](#) J. SWINTON, *Raging with compassion. Pastoral responses to the problem of evil*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 2007, 5.
- [14.](#) Citado en J. SWINTON, *op. cit.*, 110.
- [15.](#) S. HAUERWAS, *Naming the silences. God, medicine, and the problem of suffering*, T&T Clark, Edinburgh 1993.
- [16.](#) Cf. J. W. BLOCK, *Copious hosting. A theology of access for people with disability*, Continuum, New York – London 2002.
- [17.](#) CITADO EN G. L. SAPP (ED.), *Compassionate ministry*, REP, Birmingham (Alabama) 1993, 147-149.
- [18.](#) H. J. M. NOUWEN – D. P. McNEILL – D. A. MORRISON, *Compassione. Una riflessione sulla vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2004, 78-79 (ed. ingl. 1982); (trad. esp.: *Compasión: Reflexión sobre la vida cristiana*, Sal Terrae, Santander 1985).
- [19.](#) Cf. T. D. ARMSTRONG, «Practicing compassion for dying children», in (J. Swinton – R. Payne [eds.]), *Living well and dying faithfully. Christian practices for end-of-life care*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 2009, 139-162.
- [20.](#) Cf. H. J. M. NOUWEN, *Il guaritore ferito. Il ministero nella società contemporanea*, Queriniana, Brescia 2010⁹ (ed. ingl. 1972); (trad. esp.: *El sanador herido*, PPC, Madrid 2004⁶); J. Monbourquette, *Le guérisseur blessé*, Novalis, Montréal 2010).
- [21.](#) Cf. E. BOSETTI, «Dalle sue piaghe noi siamo stati guariti», in (L. Sandrin [ed.]), *Il guaritore ferito. Modello pastorale*, Camilliane, Torino 2011, 25-49.
- [22.](#) S. NOCETI, «Abitare le fragilità della Chiesa», in (B. Salvarani [ed.]), *La fragilità di Dio. Contrappunti teologici sul terremoto*, EDB, Bologna 2013, 219.

Conclusión:

Cuidarnos a nosotros mismos

EL papa Benedicto XVI recordó a Bernardo de Claraval en el Ángelus del domingo 20 de agosto de 2006. Y citó el libro *De consideratione*, en el que el santo prevenía al papa Eugenio III, ya discípulo suyo, de que se protegiera de los peligros de una actividad excesiva, porque las muchas ocupaciones conducen con frecuencia a la «dureza de corazón [...] no son más que sufrimiento para el espíritu, pérdida de la inteligencia, dispersión de la gracia». La advertencia vale para todo compromiso pastoral, aunque sea el inherente al gobierno de la Iglesia. Las palabras que al respecto dirige Bernardo al Pontífice son provocadoras: «Mira adónde te pueden arrastrar estas malditas ocupaciones si sigues perdiéndote en ellas..., sin dejar nada de ti para ti mismo». Le dirigía una vigorosa invitación a que supiera armonizar el recogimiento interior y la soledad con la urgencia de una misión importante y compleja al servicio de los otros, como es la de un papa.

También comenta algunos pasajes un autor alemán en un pequeño libro que compré, en traducción española, curioseando en las librerías de Barcelona¹. La invitación que el santo dirige al Papa es clara: «Cuidate». Es decir, subraya la importancia que tiene el ser para nosotros mismos objeto de atención, de cuidado y de una reflexión que parte de nosotros mismos y vuelve continuamente sobre ello. Y la advertencia es clara. Tomarse tiempo para uno mismo, liberarse del magnetismo de un ritmo de vida impuesto desde fuera, es esencial para llegar a nosotros mismos y a Dios, para no vernos obligados a ir adonde no queremos ir. Para estar plenamente disponibles a los demás, siguiendo el ejemplo de Jesús, que se hizo todo para todos (cf. 1 Cor 9,22), y darles lo mejor de nuestras atenciones y de nuestras riquezas interiores, es preciso poseer una humanidad plena y auténtica. «Comience tu consideración –escribe Bernardo– por ti mismo, no sea que te ocupes de otras cosas y te olvides de ti. ¿De qué le sirve a uno ganar el mundo entero si él mismo se pierde?». Y el santo continúa de una manera muy convincente: «No es sabio el que no lo es consigo mismo. El sabio será sabio por sí mismo y beberá primero él mismo de su propia fuente»².

Los demás tienen necesidad de nosotros, de nuestra ayuda y de nuestros cuidados, pero también nosotros tenemos necesidad de nosotros mismos, de nuestras atenciones y de una «consideración» particular. Puede ser más fácil intentar amar a los otros, aceptándolos tal como son, que amarnos a nosotros mismos aceptándonos como somos y trabajando por mejorar. Ahora bien, de ahí debemos partir: de una aceptación fruto de la

verdad, de la reconciliación, de la misericordia y del amor; una aceptación que no es una adaptación pasiva, sino un proceso activo que nos *abre* a nuevos significados sobre nosotros mismos, sobre los demás y sobre el mundo, reorientando nuestras propias expectativas, la percepción de nosotros mismos, las relaciones con los otros... y descubriendo posibilidades inexploradas. Y reavivando cada día nuestra relación de amor con Dios.

Como sucede con el movimiento del péndulo, la oscilación entre nosotros y los demás, entre cercanía y distancia, connota la relación de cura, incluso pastoral, y el dinamismo del amor. Estamos llamados a ir hacia el otro sin olvidar el camino de casa; hacernos prójimos del otro sin olvidar *hacernos prójimos de nosotros mismos*; amar a los otros *como* amamos y debemos amarnos a nosotros mismos. La Biblia nos recuerda, en el libro de Qohelet, que «todo tiene su tiempo y sazón, todas las tareas bajo el sol» (Ecl 3,1). Existe, por tanto, un tiempo para los otros y un tiempo para nosotros. Es una sabiduría que viene de Dios.

Y esto para no perder nunca la alegría del Evangelio que «llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Jesús» (*Evangelii gaudium* 1)³. Y también para evitar quemar nuestras energías psíquicas y espirituales ayudando a los otros, y vivir esa experiencia de vaciado, de cansancio, de fracaso y de vacío interior, llamada *burnout* (quemarse), debida a diferentes factores, además de a una no atenta implicación en la relación con el otro, aunque también al hecho de no cuidar de nosotros mismos a diferentes niveles⁴. El «trabajo pastoral» tiene necesidad de una preparación continua, de una constante «monitorización» de las demandas que se nos plantean y de los recursos con los que podemos contar. Y también de una atención particular a la propia «salud integral».

El *burnout* puede ser el resultado de un desequilibrio, y una posterior «desconexión», entre las demandas que nuestro propio espíritu nos plantea, y que no son adecuadamente satisfechas, y las que los otros nos presentan y que, para nosotros, siempre tienen prioridad. Es necesario que revisemos nuestra dieta, también la espiritual, a fin de que lo que elijamos alimento de verdad a la totalidad de nuestra persona, nos haga estar bien y contribuya a una relación «saludable» con nosotros mismos, con los demás y con Dios⁵. La experiencia del *burnout* puede ser una ocasión para reeducar el gusto, incluso en lo relacionado con los alimentos espirituales, buscando los que son sólidos y sustanciosos, la palabra que sacia nuestra búsqueda y el pan que garantiza una vida que trasciende lo inmediato. Sin embargo, también puede ser ocasión para un replanteamiento de la «cultura pastoral» y para una «re-programación» de nuestros compromisos al servicio de Dios en el servicio a los otros: una ocasión para el «discernimiento evangélico», criterio teológico que se encuentra en la base misma del método de la teología pastoral.

Jesucristo, Palabra del Padre, se ofrece como pan para nuestro viaje. Pero se trata de un pan que no podemos dejar de compartir, ayudándonos recíprocamente «a llevar los

unos las cargas de los demás» (Gal 6,2). La *cura* consoladora que Dios nos ofrece, y que estamos llamados a intercambiarnos recíprocamente, habla el lenguaje de un *ocuparnos* unos de otros, de la totalidad de nuestras personas, especialmente en los momentos más frágiles. Es un *ocuparnos* en los otros, pero también en nosotros, de Su misma imagen.

Me complace terminar este «trabajo» mío con unas palabras de Gilbert Greshake: «El que esté junto al fuego, cuide de no quemarse; el que esté arriba, cuide de no caer al suelo. Estas y otras “máximas sapienciales” podrían resultar útiles al sacerdote, el cual – al igual que cualquier otro cristiano– no solo basa en la fe su propia existencia, sino también el *sentido* de su misma vida, su actividad profesional, su red de relaciones concretas». Ser sacerdote no solo compromete toda la propia vida en el seguimiento de Cristo, sino que llama, asimismo, a responder a toda una serie de expectativas que, en virtud de la opción tomada, estamos obligados a satisfacer. También el sacerdote, por tanto, se encuentra expuesto a la «crisis» profunda que acompaña siempre a una vida de fe: la «noche oscura» de que nos hablan y han experimentado hasta los grandes místicos. «Vive totalmente su existencia en una “tensión” que solo puede componer si se abandona por completo a los cuidados del Padre celestial, confiando en la palabra consoladora de la Sagrada Escritura, dejándose guiar por el Espíritu de Dios, pero encontrando también apoyo y asistencia en una comunidad y en “hermanos de ministerio” animados por los mismos sentimientos de fe»⁶. Es un discurso que vale también para otras figuras pastorales y para la misma comunidad eclesial.

Ser-persona significa estar en relación, ser-interpelados, en el *aquí y ahora de la historia*, «por parte de Dios hecho hombre, que a su vez remite a la relación con las otras personas creadas y a la responsabilidad para con las mismas, a fin de que puedan desarrollar verdaderamente su propia vida como personas con la dignidad que les es propia»⁷.

Es una «verdad» que se encuentra en la base de la multiforme cura pastoral que, recíprocamente, estamos llamados a intercambiar unos y otros en la cotidianidad de nuestro vivir juntos.

1. Cf. W. MÜLLER, *Cuida de ti mismo. Del arte de quererse bien*, Sal Terrae, Santander 2003 (ed. alem. 2001⁸).

2. BERNARDO DE CLARAVAL, *Consigli per un Papa*, Castelveccchi, Roma 2013, 7-8.

3. Cf. W. KASPER, *Servitori della gioia. Esistenza sacerdotale – Servizio sacerdotale*, Queriniana, Brescia 2007 (ed. alem. 2007); (trad. esp.: *El sacerdote, servidor de la alegría*, Sígueme, Salamanca 2009²).

4. Cf. L. SANDRIN, *Aiutare senza bruciarsi. Come superare il burnout nelle professioni di aiuto*, Paoline, Milano 2014⁴ (trad. esp.: *Ayudar sin quemarse: cómo superar el burnout en las profesiones de ayuda*, San Pablo, Madrid 2014⁶); G. Ronzoni (ed.), *Ardere, non bruciarsi. Studio sul «burnout» tra il clero diocesano*, Messaggero – Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2008; G. Crea, *Agio e disagio nel servizio pastorale. Riconoscere e curare il burnout nella dedizione agli altri*, EDB, Bologna 2010. Para un debate «crítico» sobre el fenómeno del *burnout* en el clero, cf. S. J. Rossetti, *The priests are happy. A study of the psychological and spiritual health of priests*, Ave Maria Press, Notre Dame, Indiana 2011.

5. Cf. A. GRÜN, *Le sorgenti della forza interiore. Evitare l'esaurimento – Sfruttare le energie positive*, Queriniana, Brescia 2007 (ed. alem. 2005); L. Sandrin, *Abbi cura di te. C'è un tempo per gli altri e un tempo per sé*, Camilliane, Torino 2013²; L. Sandrin – N. Caldich-Benages – F. Torralba Roselló, *Aver cura di sé. Per aiutare senza burnout*, EDB, Bologna 2009 (trad. esp.: *Cuidarse a sí mismo. Para ayudar sin quemarse*, PPC, Madrid 2007).
6. G. GRESHAKE, *Essere preti in questo tempo. Teologia – Prassi pastorale – Spiritualità*, Queriniana, Brescia 2008, 428-429 (ed. alem. 2005); (trad. esp.: *Ser sacerdote hoy: teología, praxis pastoral y espiritualidad*, Sígueme, Salamanca 2010³).
7. G. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000, 590 (ed. alem. 1997); (trad. esp.: *El Dios uno y trino: una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001).

Bibliografia

- ABIVEN, M. – CHARDOT, C. – FRESCO, R., *Euthanasie. Alternatives et controverses*, Presses de la Renaissance, Paris 2000.
- ALFARO, J., *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, Queriniana, Brescia 1972 (ed. esp.: *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona 1972).
- *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Queriniana, Brescia 1986 (ed. esp.: *Revelación cristiana, fe y teología*, Sígueme, Salamanca 1985).
- *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Queriniana, Brescia 1991 (ed. esp.: *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*, Sígueme, Salamanca 1988).
- AMSLER, S. ET ALII, *Pratique et Théologie. Volume publié en l'honneur de Claude Bridel*, Labor et Fides, Genève 1989.
- ANDERSON R. S., *The shape of practical theology. Empowering ministry with theological praxis*, IVP Academic, Downers, Illinois 2001.
- *Spiritual caregiving as secular sacrament. A practical theology for professional caregivers*, Jessica Kingsley, London and Philadelphia 2003.
- ANGELINI, G., *La malattia, un tempo per volere. Saggio di filosofia morale*, Vita e Pensiero, Milano 2000,
- ASOLAN, P., *Il tacchino induttivista. Questioni di teologia pastorale*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2009.
- BALTHASAR, H.U. VON, *La domanda di Dio dell'uomo contemporaneo*, Queriniana, Brescia 2013 (ed. alem. 2009) (trad. esp.: *El problema de Dios en el hombre actual*, Ediciones Guadarrama, Madrid 1966²).
- *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 2002 (ed. alem. s.f.) (trad. esp.: *Solo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 2011³).
- BARBAGLIO, G. – BOF, G. – DIANICH, S. (EDS.), *Teologia*, Dizionari San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2002.

BARCACCIA, B. — MANCINI, F. (EDS.), *Teoria e clinica del perdono*, Raffaello Cortina Milano 2013.

BAUMGARTNER, I., *Psicologia pastorale. Introduzione alla prassi di una pastorale risanatrice*, Borla, Roma 1993 (ed. alem. 1990); (trad. esp.: *Psicología pastoral: Introducción a la praxis de la pastoral curativa*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1997).

BECKER, E., *The denial of death*, The Free Press, New York 1973.

— *Escape from evil*, The Free Press, New York 1975.

BENEDICTO XVI, *Deus caritas est*. Carta encíclica sobre el amor cristiano, 25 diciembre 2005.

— *Spe salvi*. Carta encíclica sobre la esperanza cristiana, 30 noviembre 2007.

— *Caritas in Veritate*. Carta encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad, 29 junio 2009.

— *Verbum Domini*. Exhortación apostólica postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia, 30 septiembre 2010.

BERMEJO, J. C., *Empatía terapéutica. La compasión del sanador herido*, Centro de Humanización – Desclée de Brouwer, Bilbao 2012.

BERNARDIN, J., *Il dono della pace. Riflessioni personali*, Queriniana, Brescia 1997 (ed. ingl. 1997); (trad. esp.: *El don de la paz*, Planeta, Barcelona 1998).

BERNARDO DE CLARAVAL, *Consigli per un Papa*, Castelvechi, Roma 2013.

BERTINI, M. *Psicologia della salute. Dal «deviante» al «viandante»*, Raffaello Cortina, Milano 2012.

BIANCHI, E., *Nuovi stili di evangelizzazione*, San Paolo, Milano 2012 (trad. esp.: *Nuevos estilos de evangelización*, Sal Terrae, Santander 2013).

— *Dono e perdono. Per un'etica della compassione*, Einaudi, Torino 2014.

BISCONTIN, C., *In cammino con Gesù risorto. Dall'Eucaristia alla vita*, Queriniana, Brescia 2004.

BISSI, A., *Peccatori amati. Il cammino umano tra fragilità e valore*, Paoline, Milano 2011³.

- BLOCK, J. W., *Copious hosting. A theology of access for people with disability*, Continuum, New York – London 2002.
- BORGNA, E., *L'attesa e la speranza*, Feltrinelli, Milano 2005.
- BOSETTI, E., *Per un cammino di spiritualità ecumenica. La prima lettera di Pietro*, Centro Pro Unione, Roma 1994.
- *Matteo. Un cammino di speranza*, EDB, Bologna 2002.
- BOURGEOIS, D., *La pastorale della Chiesa*, Jaca Book, Milano 2001 (ed.fr. 1999); (trad. esp.: *La pastoral de la Iglesia*, Col. «Amateca» 11, Edicep, Valencia 2000).
- BOURGEOIS, H., *Quel rapport avec l'Église? Confiance et vigilance*, Desclée de Bouwer, Paris 2000.
- BOWLBY, J., *Una base sicura. Applicazioni della teoria dell'attaccamento*, Raffaello Cortina, Milano 1989 (ed. ingl. 1988); (trad. esp.: *Una base segura: aplicaciones clínicas de una teoría del apego*, Paidós Ibérica, Barcelona 2001).
- BRAMBILLA, F. G. ET ALII, *La chiesa nella società secolarizzata. Proposte pastorali*, Paoline, Milano 2009.
- «La pastorale della Chiesa in Italia: Dai tria munera ai “cinque ambiti”?»: *Orientamenti pastorali* 12 (2013), 6-22.
- BRESSAN, L., *Iniziazione cristiana e parrocchia. Suggerimenti per ripensare una prassi pastorale*, Ancora, Milano 2002.
- BROWNING, D. S., *Religious ethics and pastoral care*, Fortress, Philadelphia 1983.
- *A fundamental practical theology. Descriptive and strategic proposals*, Fortress, Minneapolis 1996.
- CALLAHAN, D. *The troubled dream of life. In search of a peaceful death*, Georgetown University, Washington D.C. 2000.
- CAMBÓN, E., *Trinità modello sociale*, Città Nuova, Roma 1999 (trad. esp.: *La Trinidad, modelo social*, Ciudad Nueva, Madrid 2000).
- CAMILLIANUM, *La vita consacrata nel mondo della salute: gesto e annuncio del Vangelo della misericordia*, Atti del Convegno del Camillianum Roma 29-30 marzo 1993, Quaderni di Camillianum 4.

- CAMPBELL, A. V., *Rediscovering pastoral care*, Darton, Longman & Todd, London 1986².
- CANOBBIO, G., *Dio può soffrire?*, Morcelliana, Brescia 2005 (trad. esp.: *¿Puede sufrir Dios?*, PPC, Boadilla del Monte 2007).
- CAPPS, D., *Pastoral care and hermeneutics*, Fortress, Philadelphia 1984.
— *Agents of hope. A pastoral psychology*, Fortress, Minneapolis 1995.
- CARDAROPOLI, G., *La pastorale come mediazione salvifica*, Cittadella, Assisi 1991².
- CASSEL, E. J., *The nature of suffering and the goals of medicine*, Oxford University, New York – Oxford 2004².
- CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992 (ed. esp.: *Catecismo de la Iglesia católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid 1994)
- CENCINI, A., *Vivere riconciliati. Aspetti psicologici*, EDB, Bologna 1985 (trad. esp.: *Vivir en paz: perdonados y reconciliados*, Mensajero, Bilbao 1997).
- CHENU, B., *Dio e l'uomo sofferente*, Qiqajon, Magnano (BI) 2005 (ed. fr. 2004).
- CHERRY, S., *Healing agony. Re-Imagining forgiveness*, Continuum, New York 2012.
- CHIODI, M. (ED.), *La disabilità, la carne e le relazioni. Un mondo che si dischiude*, Centro Volontari della Sofferenza, Roma 2010.
- CINÀ, G. – LOCCI, E. – ROCCHETTA, C. – SANDRIN, L. (EDS.), *Dizionario di teologia pastorale sanitaria*, Camilliane, Torino 1997.
- CINÀ, G. (ED.), *Il dolore tra resistenza e resa*, Camilliane, Torino 2004.
- CIOLA, N., *Cristologia e Trinità*, Borla, Roma 2002 (trad. esp.: *Cristología y Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2005).
- CIRIGNANO, G. – MONTUSCHI, F., *«Come te stesso»: la misura dell'amore*, EDB, Bologna 2007.
- CODA, P. – CROCIATA, M. (EDS.), *Il crocifisso e le religioni. Compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste*, Città Nuova – Facoltà Teologica di

Sicilia, Roma 2002.

CODA, P. – ZÁK, L. (EDS.), *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Città Nuova, Roma 1998.

COLZANI, G., *La teologia e le sue sfide. Apertura e dialogo*, Paoline, Milano 1998.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005 (ed. esp.: *Comunión y servicio. La persona humana creada a imagen de Dios*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2005, 40 (edición electrónica: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfai_stewardship_sp.html)).

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Documenti*, Dehoniane, Bologna 1967⁵ (ed. esp.: *Concilio Vaticano II: Constituciones, decretos, declaraciones*, BAC, Madrid 2013²; hemos citado siguiendo la versión oficial de la Santa Sede).

CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, *Comunicare il Vangelo in un mondo che cambia. Orientamenti pastorali dell'Episcopato italiano per il primo decennio del Duemila*, 29 giugno 2001.

— Comitato preparatorio del IV Convegno Ecclesiale Nazionale, *Testimoni di Gesù Risorto, speranza del mondo*, 29 aprile 2005.

— «*Rigenerati per una speranza viva*» (1 Pt 1,3): *testimoni del grande «sì» di Dio all'uomo*. Nota pastorale dell'Episcopato italiano dopo il IV Convegno Ecclesiale Nazionale, 29 giugno 2007.

— *Educare alla vita buona del vangelo*. Orientamenti pastorali dell'episcopato italiano per il decennio 2010-2011, 4 ottobre 2010.

CONFERENCIA EPISCOPAL ALEMANA, *Condividere senza impedimenti vita e fede*, Il Regno-Documenti 9 (2003), 309-313.

CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINO-AMERICANO Y DEL CARIBE, *Documento di Aparecida*, Edb – Lev, Bologna 2014 (hay edición española en: <http://www.celam.org/aparecida/Espanol.pdf>).

CONGAR, Y., *Un popolo messianico. La chiesa, sacramento di salvezza. Salvezza e liberazione*, Queriniana, Brescia 1982³ (ed. fr. 1975); (trad. esp.: *Un pueblo mesiánico*, Cristiandad, Madrid 2014).

- CONTI, P. – VALENTINI, N. (EDS.), *«Casa e scuola di comunione». Un nuovo volto di parrocchia*, Paoline, Milano 2005.
- CREA, G., *Agio e disagio nel servizio pastorale. Riconoscere e curare il burnout nella dedizione agli altri*, EDB, Bologna 2010.
- CUCCI, G., *P come perdono*, Cittadella, Assisi 2011.
- DE FIORES, S. – FERRARI SCHIEFER, V. – PERRELLA, S. M. (EDS.), *Mariologia*, Dizionari, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009.
- DE MARCHI, S. (ED.), *Gesù Cristo pienezza del tempo*, Messaggero, Padova 2001.
- DEL MISSIER, G. (ED.), *Vulnerabile e preziosa. Riflessioni sulla famiglia in situazioni di fragilità*, Messaggero – Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2014.
- DELLA PASQUA, B. – VALENTINI, N. (EDS.), *Mistero di Cristo e mistero dell'uomo*, Paoline, Milano 2005.
- DELLE FAVE, A. – BASSI, M., *Psicologia e salute. L'esperienza di utenti e operatori*, Utet – De Agostini, Novara 2007.
- DULLES, A., *Modelli di Chiesa*, Messaggero, Padova 2005 (ed. ingl. 2002); (trad. esp.: *Modelos de la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 1975).
- *Evangelization for the third millennium*, Paulist, New York – Mahwah, NJ 2009.
- DYKSTRA, R. C., *Images of pastoral care. Classic Readings*, Chalice, St. Louis (Missouri) 2005.
- EVANS, A. R., *Redeeming marketplace medicine. A theology of health care*, Pilgrim Press, Cleveland – Ohio 1999.
- *Is God still at bedside? The medical, ethical, and pastoral issues of death and dying*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K. 2011.
- FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA SETTENTRIONALE, *Il significato cristiano della sofferenza*, La Scuola, Brescia 1982.
- FIDDES, P., *Participating in God. A pastoral doctrine of the Trinity*, Darton, Longman and Todd, London 2000.

FLORISTÁN, C., *Teología práctica. Teoría y Praxis de la acción pastoral*, Sigueme, Salamanca 1993².

FONDAZIONE AMBROSIANEUM, *Invito alla teologia. III – La teologia e la questione pastorale* (editado por G. Angelini e M. Vergottini), Glossa, Milano 2002.

FORTE, B., *La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1987².

— *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1995 (trad. esp.: *La Iglesia de la Trinidad: ensayo sobre el misterio de la Iglesia, comunión y misión*, Sigueme, Salamanca 1996).

— *Teologia in dialogo. Per chi vuol saperne di più e anche per chi non ne vuol sapere*, Raffaello Cortina, Milano 1999.

— *Dove va il Cristianesimo?*, Queriniana, Brescia 2000.

FORTE, B. – NATOLI, S., *Delle cose ultime e penultime. Un dialogo*, Mondadori, Milano 1997.

FRANCISCO, *Lumen fidei*. Carta enciclica sobre la fe, 29 junio 2013.

— *Evangelii gaudium*. Exhortación apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual, Roma, 24 de noviembre de 2013.

GALLAGHER, M. P., *Fede e cultura. Un rapporto cruciale e conflittuale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1999 (ed. ingl. 1997).

GALZAIN, C., *Quand les jours sont comptés...*, Saint-Paul, Versailles 1997.

GAVRILYUK P. L. – KOSKELA, D. M. – VICKERS, J. E. (EDS.), *Immersed in the life of God. The healing resources of the christian faith*. Essays in honor of William J. Abraham, Eerdmans, Grand Rapids/Michigan 2008.

GEFFRÉ, C., *Credere e interpretare. La svolta ermeneutica della teologia*, Queriniana, Brescia 2002 (ed. fr. 2001).

GERKIN, C. V., *An introduction to pastoral care*, Abingdon, Nashville 1997.

GILBERT, P., *La terapia focalizzata sulla compassione. Caratteristiche distintive*, Edizione italiana a cura di Nicola Petrocchi, Angeli, Milano 2012 (ed. ingl. 2010).

JUAN PABLO II, *Familiaris consortio*. Exhortación apostólica sobre la misión de la familia en el mundo actual, 22 noviembre 1981.

— *Salvifici Doloris*. Carta apostólica sobre el sentido cristiano del sufrimiento humano, 11 febrero 1984.

— *Christifideles laici*. Exhortación apostólica postsinodal sobre la vocación y misión en la Iglesia y en el mundo a los veinte años del Concilio Vaticano II, 30 diciembre 1988.

— *Pastores dabo vobis*. Exhortación apostólica postsinodal sobre la formación de los sacerdotes en las actuales circunstancias, 25 marzo 1992.

— *Evangelium vitae*. Carta encíclica sobre el valor y la inviolabilidad de la vida humana, 25 marzo 1995.

— *Novo Millennio Ineunte*. Carta Apostólica al término del Gran Jubileo del Año 2000, 6 enero 2001.

— *Mane nobiscum Domine*. Carta Apostólica para el Año de la Eucaristía (octubre 2004 – octubre 2005), 7 octubre 2004.

GIULIANINI, A., *La capacità di perdonare. Implicanze psicologiche e spirituali*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2005.

GREIDER, K. J. – VAN DEUSEN HUNSINGER, D. – BROCK KELCOURSE, F., *Healing wisdom. Depth psychology and pastoral ministry*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K., 2010.

GRESHAKE, G., *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Queriniana, Brescia 2000 (ed. alem. 1997); (trad. esp.: *El Dios uno y trino: una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001).

— *Essere preti in questo tempo. Teologia – Prassi pastorale – Spiritualità*, Queriniana, Brescia 2008 (ed. alem. 2005); (trad. esp.: *Ser sacerdote hoy: teología, praxis pastoral y espiritualidad*, Sígueme, Salamanca 2010³).

— *Perché l'amore di Dio ci lascia soffrire*, Queriniana, Brescia 2008 (ed. alem. 2007); (trad. esp.: *¿Por qué el Dios del amor permite que suframos?: breve ensayo sobre el dolor*, Sígueme, Salamanca 2008).

GROLLA, V., *L'agire della Chiesa. Teologia pastorale*, Messaggero, Padova 1999² (adaptación esp.: *Teología de la acción pastoral*, Instituto Internacional de Teología a Distancia, Madrid 1998).

- GROOPMAN, J., *Anatomia della speranza. Come reagire davanti alla malattia*, V&P, Milano 2006 (ed. ingl. 2004).
- GRÜN, A., *Scoprire la ricchezza della vita. Immagini bibliche per una cura d'anime che guarisce*, Queriniana, Brescia 2000 (ed. alem. 1997³).
- *L'arte di perdonare*, EMP, Padova 2001 (ed. alem. 1999); (trad. esp.: *Si aceptas perdonarte, perdonarás*, Narcea, Madrid 2001).
- *Le sorgenti della forza interiore. Evitare l'esaurimento*, Queriniana, Brescia 2007.
- *Sfruttare le energie positive*, Queriniana, Brescia 2007 (ed. alem. 2005).
- *Riconciliarsi con Dio. Guarire dalle immagini di Dio che ci fanno male*, Queriniana, Brescia 2013 (ed. alem. 2012); (trad. esp.: *Hacer las paces con Dios: para recuperar una relación sana con Él*, Sal Terrae, Santander 2012).
- GULA, R. M., *Euthanasia. Moral and pastoral perspectives*, Paulist, New York – Mahwah, NJ 1994.
- GUTIÉRREZ, G. – MÜLLER, G. L., *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della chiesa*, Messaggero Padova – EMI, Padova 2013 (or. alem. s.f.); (trad. esp. *Pobre para los pobres*, San Pablo, Madrid 2014).
- HALL, D. J., *Être image de Dieu*. Du Cerf, Paris 1998 (ed. ingl. 1998).
- HAUERWAS, S., *Suffering presence. Theological reflections on medicine, the mentally handicapped, and the church*, University of Notre Dame Press, Notre Dame/Indiana 1986.
- *Naming the silences. God, medicine, and the problem of suffering*, T&T Clark, Edinburgh 1993.
- HEITINK, G., *Practical theology. History-Theory-Action domains. Manual for practical theology*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) – Cambridge (U.K.) 1999 (ed. hol. 1993).
- HOUTEPEN, A. W. J., *Dio, una domanda aperta. Pensare Dio nell'era della dimenticanza di Dio*, Queriniana, Brescia 2001 (ed. hol. 1997).
- ISPETTORATO CAPPELLANI DELLE CARCERI, *Settanta volte sette. Giustizia e perdono*, EDB, Bologna 2014.

- JOHNSON, E. A., *Colei che è. Il mistero di Dio nel discorso teologico femminista*, Queriniana, Brescia 1999 (ed. ingl. 1992).
- JONES, L. G., *Embodying forgiveness. A theological analysis*, Eerdmans, Grand Rapids/Michigan, 1995.
- KASPER, W., *Teologia e chiesa*, Queriniana, Brescia 1989 (ed. alem. 1987).
- *Servitori della gioia. Esistenza sacerdotale – Servizio sacerdotale*, Queriniana, Brescia 2007 (ed. alem. 2007); (trad. esp.: *El sacerdote, servidor de la alegría*, Sígueme, Salamanca 2009²).
- *Il vangelo di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 2012 (ed. alem. 2009); (trad. esp.: *El Evangelio de Jesucristo*, Sal Terrae, Santander 2013).
- *Misericordia. Concetto fondamentale del vangelo – Chiave della vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2013 (ed. alem. 2012); (trad. esp.: *La misericordia: clave del Evangelio y de la vida cristiana*, Sal Terrae, Santander 2012).
- *Il vangelo della famiglia*, Queriniana, Brescia 2014 (trad. esp.: *El evangelio de la familia*, Sal Terrae, Santander 2014).
- KASTEMBAUM, R. J., *Death, society, and human experience*, Allyn and Bacon, Boston 1995⁵.
- KINAST, R. L., *Theological reflection?*, Paulist, New York 2000.
- KIRKPATRICK, L. A., *Attachment, evolution, and the psychology of religion*, Guilford, New York – London 2005.
- KOENIG, H. G., *Spirituality in patient care. Why, How, When, and What*, Templeton Foundation, Philadelphia & London 2007².
- KREINER, A., *Dio nel dolore. Sulla validità degli argomenti della teodicea*, Queriniana, Brescia 2000 (ed. alem. 1997); (trad. esp.: *Dios en el sufrimiento*, Herder, Barcelona 2007).
- KÜBLER-ROSS, E., *La morte e il morire*, Cittadella, Assisi 1982¹¹ (ed. ingl. 1969); (trad. esp.: *Sobre la muerte y los moribundos*, Debolsillo, Barcelona 2010).
- KÜNG, H., *Ciò che credo*, Rizzoli, Milano 2010⁵ (trad. esp.: *Lo que yo creo*, Trotta, Madrid 2011).

- LANZA, S., *Introduzione alla teologia pastorale. 1. Teologia dell'azione ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1989.
- *Teologia pastorale*, en (Canobbio, G. – Coda, P. [eds.]), *La Teologia del XX secolo: un bilancio. 3. Prospettive pratiche*, ATI – Città Nuova, Roma 2003, 1.026-1.045.
- *Convertire Giona. Pastorale come progetto*, OCD, Roma Morena 2005.
- LARCHET, J. C., *Dieu ne veut pas la souffrance des hommes*, Cerf, Paris 2008².
- LARTEY, E. Y., *Pastoral theology in an intercultural world*, Epworth, Peterborough 2006.
- LATOURELLE, R., *Teologia scienza della salvezza*, Cittadella, Assisi 1992⁷ (ed.fr. s.f.); (trad. esp.: *Teología, ciencia de la salvación*, Sígueme, Salamanca 1968).
- LAUSTER, J., *Dio e la felicità. La sorte della vita buona nel cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2006 (ed. alem. 2004).
- LAZZARI, R., *Maria nel mondo della salute*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2010.
- LEAHY, B., *Il principio mariano nella Chiesa*, Città Nuova, Roma 1999 (trad. esp.: *El principio mariano en la eclesiología de Han Urs von Balthasar*, Ciudad Nueva, Madrid 2012).
- LEONE, G., *La riconciliazione tra gruppi*, Carocci, Roma 2011.
- LEONE, S. – PRIVITERA, S. (EDS.), *Nuovo dizionario di bioetica*, Città Nuova – Istituto Siciliano di Bioetica, Roma 2004.
- LESTER, A. D., *Hope in pastoral care and counseling*, Westminster John Knox, Louisville (Kentucky) 1995.
- LINN, D. – LINN, M., *Come guarire le ferite della vita. La guarigione dei ricordi mediante le cinque fasi del perdono*, San Paolo, Cinisello Balsamo Milano 1998³ (ed. ingl. 1977); (trad. esp.: *Cómo sanar las heridas de la vida*, Promexa, México 2001).
- LOHSE, E., *Gioia della fede. La gioia nel Nuovo Testamento*, Queriniana, Brescia 2008 (ed. alem. 2007); (trad. esp.: *La alegría de la fe: la alegría en el Nuevo Testamento*, Sal Terrae, Santander 2008).

- LOPEZ, S. J. – SNYDER, C. R. (EDS.), *Oxford handbook of positive psychology*, Oxford University Press, Oxford 2009².
- LORIZIO, G. – GALANTINO, N., *Metodologia teologica. Avviamento allo studio e alla ricerca pluridisciplinari*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1994.
- LYALL, D., *Integrity of pastoral care*, SPCK, London 2001.
- MAGNUSON, C. M. – ENRIGHT, R. D., «THE CHURCH AS FORGIVING COMMUNITY: AN INITIAL MODEL»: *Journal of Psychology and Theology* 2 (2008), 114-123.
- MANICARDI, L., *L'umano soffrire. Evangelizzare le parole sulla sofferenza*, Qiqajon, Magnano (BI) 2006.
- MARCEL, G. *Homo Viator. Prolegomeni ad una metafisica della speranza*, Borla, Roma 1980 (ed. fr. s.f.); (trad. esp.: *Homo viator: prolegómenos a una metafisica de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 2005).
- MARINELLI, F. (ED.), *La teologia pastorale. Natura e compiti*, EDB, Bologna 1990.
- MAURI, A. – TINTI, C. (EDS.), *Psicologia della salute. Contesti di applicazione dell'approccio biopsicosociale*, Utet – De Agostini, Novara 2006.
- MCCLURE, B. J., *Moving beyond individualism in pastoral care and counseling. Reflections on theory, theology, and practice*, The Lutterworth, Cambridge 2011.
- MCCULLOUGH, M. E. – PARGAMENT, K. I. – THORESEN, C. E. (EDS.), *Forgiveness. Theory, Research and Practice*, Guilford, New York – London 2000.
- MELCHIORRE, V., *Sulla speranza*, Morcelliana, Brescia 2000.
- MERLO, P. – PULCINELLI, G. (EDS.), *Verbum Domini. Studi e commenti sull'Esortazione apostolica postsinodale di Benedetto XVI*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2011.
- METZ, J. B., *Memoria passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista*, Queriniana, Brescia 2009 (ed. alem. 2006); (trad. esp.: *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander 2007).
- *Mistica degli occhi aperti. Per una spiritualità concreta e responsabile*, Queriniana, Brescia 2013 (ed. alem. 2011); (trad. esp.: *Por una mística de ojos abiertos: cuando irrumpe la espiritualidad*, Herder, Barcelona 2013).

MIDALI, M., *Teologia pratica*, Vols. 1 y 2, Las, Roma 2000³.

— *Teologia pratica. 5. Per un'attuale configurazione scientifica*, Las, Roma 2011.

MIDALI, M. – TONELLI, R. (EDS.), *Qualità pastorale delle discipline teologiche e del loro insegnamento*, Las, Roma 1993.

MILLER-MCLEMORE, B. J. (ED.), *The Wiley-Blackwell companion to practical theology*, Wiley-Blackwell, Malden (USA) – Oxford (UK) 2012.

— *Christian theology in practice. Discovering a discipline*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K. 2012.

MOLTMANN, J., *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1971³ (or. alem. 1969⁸); (trad. esp.: *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca 2006⁷).

— *Diaconia. Il servizio cristiano nella prospettiva del Regno di Dio*, Claudiana, Torino 1986 (ed. alem. 1984); (trad. esp.: *Diaconía en el horizonte del reino de Dios*, Sal Terrae, Santander 1987).

— *Futuro della creazione*, Queriniana, Brescia 1993² (ed. alem. 1977); (trad. esp.: *El futuro de la creación*, Sígueme, Salamanca 1979).

— *La fonte della vita. Lo Spirito Santo e la teologia della vita*, Queriniana, Brescia 1998 (ed. alem. 1997); (trad. esp.: *El Espíritu Santo y la teología de la vida, la fuente de la vida*, Sígueme, Salamanca 2000).

— *Nella fine – l'inizio. Una piccola teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 2004 (ed. alem. 2003).

MONBOURQUETTE, J., *L'arte di perdonare. Guida pratica per imparare a perdonare e guarire*, Paoline, Milano 2008⁸ (ed. fr. 1992); (trad. esp.: *Cómo perdonar: Perdonar para sanar. Sanar para perdonar*, Sal Terrae, Santander 2009).

— *Le guérisseur blessé*, Novalis, Montréal 2010.

MORANDINI, S. – PEGORARO, R. (EDS.), *Alla fine della vita: Religioni e bioetica*, Fondazione Lanza – Gregoriana Libreria Editrice, Padova 2003.

MORICONI, B., *Giobbe. Il peso della sofferenza. La forza della fede*, Camilliane, Torino 2001.

— *Farsi prossimo. Meditazione sulla parabola del Buon Samaritano*, Città Nuova, Roma 2006.

- MÜLLER, G., *Pauvre pour les pauvres*, Parole et Silence – Libreria Editrice Vaticana, s.c., 2014 (trad. esp.: *Del lado de los pobres: teología de la liberación*, San Pablo, Madrid 2013).
- MÜLLER, W., *Cuida de ti mismo. Del arte de quererse bien*, Sal Terrae, Santander 2003 (ed. alem. 2001⁸).
- NATOLI, S., *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1988.
- NEWTON MALONY, H. – AUGSBURGER, D. W., *Christian counseling. An introduction*, Abingdon, Nashville 2007.
- NOLAN, S. *Spiritual care at the end of life. The chaplain as a «Hopeful Presence»*, Jessica Kingsley, London and Philadelphia 2012.
- NOUWEN, H. J. M., *La Forza della sua presenza. Meditazione sulla vita eucaristica*, Queriniana, Brescia 2000⁵ (ed. ingl. 1994); (trad. esp.: *Con el corazón en ascuas. Meditación sobre la vida eucarística*, Sal Terrae, Santander 2008⁸, 96-97).
- *L'abbraccio benedicente. Meditazione sul ritorno del figlio prodigo*, Queriniana, Brescia 2006²² (ed. ingl. 1992); (trad. esp.: *El regreso del hijo pródigo: meditaciones ante un cuadro de Rembrandt*, PPC, Boadilla del Monte 2004³⁰).
- *Ministero creativo*, Queriniana, Brescia 2008⁸ (ed. ingl. 2001).
- *Il guaritore ferito. Il ministero nella società contemporanea*, Queriniana, Brescia 2010⁹ (ed. ingl. 1972); (trad. esp. *El sanador herido*, PPC, Madrid 2004⁶).
- NOUWEN, H. J. M. – MCNEILL, D. P. – MORRISON, D. A., *Compassione. Una riflessione sulla vita cristiana*, Queriniana, Brescia 2004 (ed. ingl. 1982); (trad. esp.: *Compasión: Reflexión sobre la vida cristiana*, Sal Terrae, Santander 1985).
- ORSATTI, M., *Un Padre dal cuore di madre*, Ancora, Milano 1998.
- OSMER, R. R., *Practical theology. An introduction*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan – Cambridge, U.K. 2008.
- PACOT, S., *L'evangelizzazione del profondo*, Queriniana, Brescia 2007⁴ (ed. fr. 1998) (trad. esp.: *Evangelizar lo profundo del corazón: aceptar los límites y curar las heridas*, Narcea, Madrid 2014⁴).

- PALEARI, F. G. – TOMELLERI, S. (EDS.), *Risentimento, perdono e riconciliazione nelle relazioni sociali*, Carocci, Roma 2008.
- PALOUTZIAN, R. F. – PARK, C. L., *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, The Guilford, New York – London 2005.
- PABLO VI, *Evangelii nuntiandi*. Exhortación apostólica, 8 dicembre 1975.
- PATTON, J., *Is Human forgiveness possible?*, Academic Renewal Press, Lima – Ohio 2003.
- *Pastoral care. An essential guide*, Abingdon, Nashville 2005.
- PEMBROKE, N., *Renewing pastoral practice. Trinitarian perspectives on pastoral care and counseling*, Ashgate, Aldershot (England) – Burlington (USA) 2006.
- PETRINI, M., *La cura alla fine della vita. Linee assistenziali, etiche, pastorali*, Aracne, Roma 2004.
- PETRINI, M. – SALVATI, G. M. – SAPORI, E. – SGRECCIA, P., *Lineamenti di teologia pastorale della salute*, Camilliane, Torino 2013.
- PIAZZA, O. F., *I sentieri della speranza. Fonti, paradigmi e contesti*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2006.
- PINKUS, L. – FILIBERTI, A., *La qualità della morte*, Angeli, Milano 2002.
- PINTOR, S., *L'uomo via della chiesa. Elementi di teologia pastorale*, EDB, Bologna 1992.
- PLANTE, T. G. – SHERMAN, A. C., *Faith and health. Psychological perspectives*, Guilford, New York – London 2001.
- PLOTON, L. *La persona anziana. L'intervento medico e psicologico. I problemi delle demenze*. Raffaello Cortina, Milano 2003 (ed. fr. 2001).
- PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA, *The dignity of the dying person*. Proceedings of the fifth Assembly of the Pontifical Academy for Life, Vatican City, 24-27 February 1999 (Editado por Juan De Dios Vial Correa y Elio Sgreccia), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000.

- PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2004³ (ed. esp.: *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2014³).
- RECALCATI, M., *Non è più come prima. Elogio del perdono nella vita amorosa*, Raffaello Cortina, Milano 2014.
- REGALIA, C. – PALEARI, G., *Perdonare*, Il Mulino, Bologna 2008.
- REYMOND, B. – SORDET, J. M. (EDS.), *La théologie pratique. Statut, méthodes, perspectives d'avenir*. Textes du Congrès international oecuménique et francophone de théologie pratique 1992, Beauchesne, Paris 1993.
- REYNOLDS, T. E., *Vulnerable communion. A theology of disability and hospitality*, Brazos, Grand Rapids (Michigan) 2008.
- RICCI BITTI, P.E. – GREMIGNI, P. (EDS.), *Psicologia della salute. Modelli teorici e contesti applicativi*, Carocci, Roma 2013.
- RICOEUR, P., *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, Morcelliana, Brescia 1993 (ed. fr. 1986); (trad. esp.: *El mal: un desafío a la filosofía y a la teología*, Amorrortu, Madrid 2006).
- *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato*, Il Mulino, Bologna 2004 (or. alem. 1998).
- RIZZI, R. (ED.), *Itinerari del perdono. Dall'individuo al gruppo, dalla terapia alla patologia, dall'offerta alla domanda*, Unicopli, Milano 2010.
- ROCCHETTA, C., *Il sacramento della coppia. Saggio di teologia del matrimonio cristiano*, EDB, Bologna 1996.
- *Teologia della tenerezza. Un «vangelo» da riscoprire*, EDB, Bologna 2000 (trad. esp.: *Teología de la ternura: un «evangelio» por descubrir*. Secretariado Trinitario, Salamanca 2013).
- RONZONI, G. (ED.), *Ardere, non bruciarsi. Studio sul «burnout» tra il clero diocesano*, Edizioni Messaggero – Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2008.
- ROSSETTI, S. J., *The priests are happy. A study of the psychological and spiritual health of priests*, Ave Maria Press, Notre Dame, Indiana 2011.

ROUTHIER, G. – VIAU, M. (SOUS LA DIRECTION DE), *Précis de théologie pratique. Théologies pratiques*, Novalis – Lumen Vitae, Bruxelles 2004.

RUGGERI, G., *La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all'alterità*, Carocci, Roma 2007.

SALVARANI, B. (ED.), *La fragilità di Dio. Contrappunti teologici sul terremoto*, EDB, Bologna 2013, 219.

SANDRIN, L. (ED.), *Malati in fase terminale*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1997.

— *Chiesa, comunità sanante. Una prospettiva teologico-pastorale*, Paoline, Milano 2000 (trad. esp.: *La iglesia, comunidad sanante: un reto pastoral*, San Pablo, Madrid, Madrid 2000).

— *Come affrontare il dolore. Capire, accettare, interpretare la sofferenza*, Paoline, Milano 2005⁴ (trad. esp.: *Cómo afrontar el dolor: aceptar y comprender el sufrimiento*, San Pablo, Madrid 1996).

— «La domanda di eutanasia provoca la nostra pastorale»: *Rassegna di Teologia* 49 (2008), 263-276.

— (ED.), *Salute/Salvezza: perno della teologia pastorale sanitaria*, Camilliane, Torino 2008.

— *Vivere il dolore e la speranza*, EDB, Bologna 2009.

— (ED.), *Il guaritore ferito. Modello pastorale*, Camilliane, Torino 2011.

— «Resilienza psicologica: la forza di camminare controvento»: *Camillianum* 32 (2011), 191-210.

— *Aver cura del malato*, Camilliane, Torino 2011.

— *Accanto a chi soffre. Il prete ministro di speranza*, Cittadella, Assisi 2011.

— *Perdono e riconciliazione. Lo sguardo della psicologia*, Camilliane, Torino 2012 (trad. esp.: *Perdón y reconciliación: la mirada de la psicología*, Promoción Popular Cristiana, Madrid 2014).

— *Abbi cura di te. C'è un tempo per gli altri e un tempo per sé*, Camilliane, Torino 2013².

— «L'attenzione spirituale nelle cure palliative e il ruolo della cappellania nel prendersi cura della speranza»: *Medic* 1 (2014), 75-80.

- *Aiutare gli altri. La psicologia del buon samaritano*, Paoline, Milano 2013 (trad. esp.: *Ayudar a los demás: la psicología del buen samaritano*, Sal Terrae, Santander 2014).
- *Aiutare senza bruciarsi. Come superare il burnout nelle professioni di aiuto*, Paoline, Milano 2014⁴ (trad. esp.: *Ayudar sin quemarse: cómo superar el burnout en las profesiones de ayuda*, San Pablo, Madrid 2014⁶).
- *Aver cura del malato. Briciole di psicologia*, Camilliane, Torino 2011 (trad. esp.: *Cuidar al enfermo: migajas de psicología*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2013).
- SANDRIN, L. — CALDUCH-BENAGES, N. — TORRALBA ROSELLÓ, F., *Aver cura di sé. Per aiutare senza burnout*, EDB, Bologna 2009 (trad. esp.: *Cuidarse a sí mismo. Para ayudar sin quemarse*, PPC, Madrid 2007).
- SAPP, G. L. (ED.), *Compassionate ministry*, REP, Birmingham (Alabama) 1993.
- SAUNDERS, C., *Vegliate con me. Hospice: un'ispirazione per la cura della vita*, EDB, Bologna 2008 (or. ingl. 2003); (trad. esp.: «*Velad conmigo*». *Inspiración para una vida en cuidados paliativos*, Obra social «El Alma de “la Caixa”», SECPAL, Madrid 2011).
- SAVAGE, S. — BOYD-MACMILLAN, E., *The human face of Church. A social psychology and pastoral theology resource for pioneer and traditional ministry*, Canterbury Press, Norwich 2007.
- SCARAFONI, P., *I segni dei tempi. I segni dell'amore*, Paoline, Milano 2002.
- SCHILLEBEECKX, E., *Cristo sacramento dell'incontro con Dio*, Paoline, Roma 1968 (ed. hol. 1957); (trad. esp.: *Cristo, Sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, Pamplona 1971).
- *Umanità. La storia di Dio*, Queriniana, Brescia 1992 (or. hol. 1989).
- SCHOCKENHOFF, E., *Etica della vita. Un compendio teologico*, Queriniana, Brescia 1997 (or. alem. 1993); (trad. esp.: *Ética de la vida*, Herder, Barcelona 2012).
- SCHREITER, R. J., *Percorsi di riconciliazione. Spiritualità e strategie*, EMI, Bologna 2009 (ed. ingl. 1998); (trad. esp.: *El ministerio de la reconciliación: espiritualidad y estrategias*, Sal Terrae, Santander 2000).
- SCHREITER, R. J — APPLEBY, R. S. — POWERS, G. F. (EDS.), *Peacebuildings. Catholic theology, ethics, and praxis*, Orbis, Maryknoll, New York 2010.

- SCOLA, A., «*Se vuoi, puoi guarirmi*». *La salute tra speranza e utopia*, Cantagalli, Siena 2001.
- SCOTT PECK, M. S., *Denial of the soul. Spiritual and medical perspectives on euthanasia and mortality*, Harmony, New York 1997.
- SEVESO, B., *La pratica delle fede. Teologia pastorale nel tempo della Chiesa*, Glossa, Milano 2010.
- SEVESO, B. – PACOMIO, L. (EDS.), *Enciclopedia di pastorale*, 4 volumi, Piemme, Casale Monferrato (Al) 1992.
- SGRECCIA, E., *Per una pastorale della vita umana. Riferimenti fondativi e contenuti dottrinali*, Cantagalli, Siena 2011.
- SGRECCIA, P., *La dinamica esistenziale dell'uomo. Lezioni di filosofia della salute*, Vita e Pensiero, Milano 2008.
- SHULTS, F. L. – SANDAGE, S. J., *The faces of forgiveness. Searching for wholeness and salvation*, Baker Academic, Grand Rapids/Michigan 2003.
- SORCI, R. (ED.), *Dimensione terapeutica del sacramento delle penitenza-riconciliazione*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2009.
- SPADARO, A., *Cyberteologia. Pensare il cristianesimo al tempo della rete*, Vita e Pensiero, Milano 2012.
- SPIPKA, B. – MCINTOSH D. N. (EDS.), *The psychology of religion*. Westview, Boulder (Colorado) 1997.
- STEVENSON-MOESSNER, J., *Prelude to practical theology. Variations on theory and practice*, Abingdon, Nashville 2008.
- STONE, B. P., *Compassionate ministry. Theological foundation*, Orbis, Maryknoll, NY, 2006.
- SULMASY, D. P., *The rebirth of the clinic. An introduction to spirituality in health care*, Georgetown University, Washington D.C. 2007.
- *A balm for Gilead. Meditation on spirituality and the healing arts*, Georgetown University, Washington D.C. 2007.

- SWEENEY, J. — SIMMONDS, G. — LONSDALE, D. (ED.), *Keeping faith in practice. Aspects of catholic pastoral theology*, SCM, London 2010.
- SWINTON, J., *Raging with compassion. Pastoral responses to the problem of evil*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 2007.
- SWINTON, J. — MOWAT, H., *Practical theology and qualitative research*, SCM, London 2006.
- SWINTON, J. — PAYNE, R. (EDS.), *Living well and dying faithfully. Christian practices for end-of-life care*. Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 2009.
- SZENTMÁRTONI, M., *Camminare insieme. Psicologia pastorale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2001.
- TERRIN, A. N. (ED.), *Liturgia e terapia. La sacramentalità a servizio dell'uomo nella sua interezza*, Messaggero, Padova 1994.
- THE CATHOLIC HEALTH ASSOCIATION OF THE UNITED STATES, *Care of the dying. A Catholic perspective*, St. Louis 1993.
- THOMAS, L. — ALKIRE, J., *Healing as a parish ministry. Mending body, mind and spirit*, Ave Maria Press, Notre Dame (Indiana) 1992.
- TONELLI, R., *Pastorale giovanile, Dire la fede in Gesù Cristo nella vita quotidiana*, Las, Roma 1987⁴.
- *Per la vita e la speranza. Un progetto di pastorale giovanile*, Las, Roma 1996 (trad. esp.: *Una pastoral juvenil al servicio de la vida y de la esperanza: educación a la fe y la animación*, CCS, Madrid 2013²).
- TONELLO, L., *Il «gruppo ministeriale» parrocchiale*, Il Messaggero — Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2008.
- (ED.), *La «relazione di aiuto». Il counseling tra psicologia e fede*, Il Messaggero — Facoltà Teologica del Triveneto, Padova 2009.
- TORCIVIA, C., *La parola edifica la comunità. Un percorso di teologia pastorale*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2008.
- TRENTIN, G. — BORDIGNON, L. (EDS.), *Teologia pastorale in Europa. Panoramica e approfondimenti*, Messaggero, Padova 2002.

- VANIER J., *Ogni uomo è una storia sacra*, EDB, Bologna 1999 (or. fr. 1994); (trad. esp.: *Cada persona es una historia sagrada*, PPC, Madrid 1995).
- VEN, J.A. VAN DER, *Practical theology: an empirical approach*, Pharos, Kampen 1993.
- VEN, J. A. VAN DER – VOSSEN, E., *Suffering: Why for God's sake?*, Verlag, Kampen 1995.
- VIAU, M., *La nouvelle théologie pratique*, Paulines – du Cerf, Montréal – Paris 1993.
- VILLATA, G., *L'agire della Chiesa. Indicazioni di teologia pastorale*, nuova edizione, EDB, Bologna 2014.
- VOGT, C. P., *Patience, compassion, hope, and the christian art of dying well*. Rowman & Littlefield, Lanhan, Maryland 2004.
- WALSH, F., *La resilienza familiare*, Raffaello Cortina, Milano 2008 (or. ingl. 2006); (trad. esp.: *Resiliencia Familiar. Estrategias para su fortalecimiento*, Amorrortu, Buenos Aires – Madrid 2004).
- WATTS, F. – GULLIFORD, L., *Forgiveness in context. Theology and psychology in creative dialogue*, T&T Clark International, London – New York 2004.
- WATTS, F. – NYE, R. – SAVAGE, S., *Psychology for Christian ministry*, Routledge, London – New York 2002.
- WHITEHEAD, J. D. – EATON WHITEHEAD, E., *Method in ministry. Theological reflection and christian ministry*, Sheed & Ward, Kansas City 1995.
- WIPP, M., *SCM Studyguide to pastoral theology*, SCM, London 2013.
- WOODWARD, J. – PATTISON, S. (EDS.), *The Blackwell reader in pastoral and practical theology*, Blackwell, Malden (USA) 2000.
- WORTHINGTON, E. L. (ED.), *Dimension of forgiveness. Psychological research & theological perspectives*, Templeton Foundation Press, Philadelphia & London 1998.
- (ED.), *Handbook of forgiveness*, Routledge, New York 2005.
- ZULEHNER, P. M., *Teologia Pastorale*, 4 vols., Queriniana, Brescia 1992 (ed. alem. 1989-1990).

Índice

Portada	2
Créditos	3
Prólogo	5
Introducción	7
Capítulo 1: Anunciar con alegría. Una Iglesia que sale	10
Ir mar adentro	11
La alegría del Evangelio	14
El desafío educativo	18
Capítulo 2: Comunicar el evangelio hoy. Los signos presentes en el tiempo	25
El hoy de Dios	26
La metáfora de la red	31
Los signos presentes en el tiempo	34
Nuestras teo-logías	38
Capítulo 3: La teología pastoral o práctica. Una verdadera disciplina teológica	42
Una disciplina teológica	43
El objeto de estudio	46
El itinerario metodológico	49
En perspectiva operativa	53
Capítulo 4: La multiforme acción eclesial. Hacia un modelo relacional	58
Anuncio-testimonio (kérygma-martyría)	60
Celebración-oración (leitourgía)	64
Servicio-caridad (diakonía)	66
Comunidad-comunión (koinōnía)	70
Capítulo 5: Una pastoral integrada. La persona en el centro	75
Los «ámbitos» del vivir	76
Sujetos de la acción	79
Imágenes pastorales	81
Hacia una pastoral «integrada»	85
Capítulo 6: Abrir las puertas y salir. La Iglesia, hospital de campaña	

Capítulo 6: Abrir las puertas y salir. La Iglesia, hospital de campaña	
Salud y salvación	91
Figuras de Iglesia	94
Comunidad sanadora	98
Iglesia samaritana	102
Capítulo 7: Hacia Emaús y retorno. Ministros de esperanza	109
De la desilusión a la esperanza	110
Cuando se cierra el futuro	113
La «con-solación» de la esperanza	116
Esperanza activa	119
Capítulo 8: Anunciar la vida. La elocuencia de los gestos	124
Cuidar la vida	125
La petición del que muere	129
Una respuesta pastoral	133
Deseo de relación	135
Capítulo 9: Perdón y reconciliación. Atenciones pastorales	139
El lenguaje de la curación	140
Un proceso psicológico complejo	142
Perdonar a las personas queridas y a uno mismo	145
Perdón y reconciliación entre los grupos	149
Reconciliación y comunión	151
Comunidad que perdona	155
Capítulo 10: De Jerusalén a Jericó. La compasión pastoral	160
La compasión del samaritano	161
La demanda del que sufre	164
La teodicea pastoral	168
La pastoral como «com-pasión»	171
Conclusión: Cuidarnos a nosotros mismos	175
Bibliografía	179