

Sumario

*Aunque los documentos conclusivos, emanados de las Conferencias Generales, no desarrollan tratado o discurso teológico sistemático, ya que se trata de textos netamente pastorales, sin embargo, el autor encuentra en Aparecida una rica cristología elaborada desde la categoría del “encuentro con Jesucristo Vivo”. Esta categoría teológica, insinuada ya en las Conferencias de Medellín, Puebla y Santo Domingo, y de una manera más clara, precisa y explícita en la Exhortación postsinodal *Ecclesia in America*, se convierte en el núcleo de Aparecida, ya que en el encuentro con Jesucristo, el sujeto personal y el sujeto social encuentran la Vida que buscan y anhelan, en todas sus dimensiones.*

La Cristología del Documento de Aparecida Un camino desde Medellín a Aparecida

Alvaro Cadavid Duque, Pbro.

Doctor en Teología. Profesor del ITEPAL-CELAM.

Introducción

Cuando se quiere analizar la teología o alguna de las temáticas teológicas concretas que aparecen reflejadas en los documentos de las Conferencias Generales del episcopado latinoamericano y caribeño –en este caso la cristología–, es preciso tener en cuenta algunas cuestiones importantes.

Los documentos conclusivos emanados de las Conferencias, no desarrollan tratado o discurso sistemático alguno sobre cualquiera de las disciplinas teológicas. Ellos son documentos netamente pastorales, con acentos teológicos puntuales. Sin embargo, esta constatación no quita que podamos encontrar en las Conferencias y en sus documentos, como de hecho se dan, algunos elementos o acentos teológicos, una vez, de manera compacta en algunos numerales y, otras, diseminados a lo largo de los documentos.

En Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida los debates más importantes en la preparación y en las mismas Asambleas episcopales, se dieron precisamente como fruto de las distintas concepciones teológicas, cristológicas y eclesiológicas, pues de dichas comprensiones va a depender el proyecto pastoral, el tipo de anuncio y el modelo de iglesia que se quiere construir.

Es posible encontrar en todos los documentos de las Conferencias a las que hacemos alusión un doble movimiento teológico-pastoral: la visión que se tiene de la realidad y la lectura que se hace de los signos de los tiempos dirige las preguntas que se van a hacer a Jesús y a la Iglesia, pero, a su vez, las reflexiones cristológicas y eclesiológicas no están cerradas en sí mismas, sino que van a determinar el tipo de pastoral y de misión que se quiere realizar como respuesta a los desafíos encontrados en la realidad. El interés de las Conferencias y de sus én-

fasis teológicos no es, pues, meramente teórico, sino eminentemente prático-pastoral.

El origen de esta manera de proceder hay que situarlo en que, desde Medellín hasta hoy, la Iglesia latinoamericana ha asumido progresivamente el giro antropológico y hermenéutico que se ha venido dando en la teología católica desde el Concilio Vaticano II. A partir de aquel momento, la reflexión cristológica ya no aborda el misterio de Jesús a partir de la dogmática, concebida ésta como una interpretación de lo revelado, como se había hecho por siglos en la teología, sino que ahora se aproxima directamente al dato revelado en la Escritura y con el objetivo de hacerlo significativo al hombre contemporáneo. De allí, la centralidad que en la teología actual ocupan, por una parte, la persona histórica de Jesús y su predicación del reino, y, por otra, el hombre y el contexto en el que se encuentra, como destinatario del mensaje evangélico. Todos y cada uno de los documentos del episcopado latinoamericano y caribeño están impregnados de esta centralidad que se da a la historia humana de Jesús, el Hijo de Dios, y al hombre latinoamericano en la realidad concreta de cada momento histórico en el que ocurre cada una de las Conferencias generales. De esta manera, pretende el episcopado hacer creíble el misterio de Cristo al hombre de este Continente en cada uno de los momentos históricos correspondientes a cada una de las Conferencias Generales.

1. La Cristología en Medellín

La Conferencia de Medellín quiso ser una aplicación del Concilio en la situación del Continente de aquellos años; sin embargo, la Conferencia y su documento no fueron una mera aplicación del Vaticano II, sino un desarrollo creativo del espíritu del Concilio en y para las circunstancias histórico-sociales concretas del Continente.

En Medellín, la dramática situación de pobreza, leída como el mayor signo de los tiempos de ese entonces, marcará todas las reflexiones y conclusiones de los Obispos reunidos en aquella Conferencia. Desde esa situación de pobreza, y con el ánimo de responder a ella, se lee el misterio de Cristo: “Cristo nuestro Salvador, no solo amó a los pobres, sino “siendo rico se hizo pobre”, vivió en la pobreza, centró su misión

en el anuncio a los pobres de su liberación y fundó su Iglesia como signo de esa pobreza entre sus hombres” (Pobreza de la Iglesia, 7).

El misterio de Cristo leído desde la dramática situación de pobreza, resaltando el haberse hecho históricamente pobre, hace emerger de él toda su fuerza liberadora. Desde el paradigma bíblico de la liberación –y Jesús interpretado dentro de esta clave–, los obispos quieren responder a los clamores que los pobres les dirigen: “un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte. “Nos estáis ahora escuchando en silencio, pero oímos el grito que sube de vuestro sufrimiento”, ha dicho el Papa a los campesinos en Colombia” (Pobreza de la Iglesia, 2).

Toda la historia de Israel y toda la historia de Jesús, son leídas en Medellín desde esta perspectiva liberadora. Leamos algunos textos al respecto:

“Así como otrora Israel, el primer Pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da “el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas” (Introducción 6; cf. Introducción, 4).

En otro documento dice:

“Solo a la luz de Cristo se esclarece verdaderamente el misterio del hombre. En la Historia de la Salvación la obra divina es una acción de liberación integral y de promoción del hombre en toda su dimensión, que tiene como único móvil el amor. El hombre es “creado en Cristo Jesús”, hecho en Él “criatura nueva” (Justicia, 4).

420

Según Medellín:

“Toda liberación es ya un anticipo de la plena redención de Cristo”, y por eso, “la Iglesia de América Latina se siente particularmente solidaria con todo esfuerzo educativo tendiente a liberar a nuestros pueblos” (Educación, 9).

Y, más adelante, continúa afirmando el mismo documento:

“Por esto, todo “crecimiento en humanidad” nos acerca a “reproducir la imagen del Hijo para que El sea el primogénito entre muchos hermanos” (Educación, 9).

Y, luego, refiriéndose a la catequesis, dice que:

“Debe asumir totalmente las angustias y esperanzas del hombre de hoy, a fin de ofrecerle las posibilidades de una liberación plena, las riquezas de una salvación integral en Cristo, el Señor. Por ello debe ser fiel a la transmisión del Mensaje bíblico, no solamente en su contenido intelectual, sino también en su realidad vital encarnada en los hechos de la vida del hombre de hoy” (Catequesis, 6).

Cabe señalar, como nos lo indican los textos anteriores y otros más, que en Medellín, lo que se denomina bajo la categoría “liberación” es equivalente a lo que se designa como humanización, desarrollo integral y justicia social, y es, podríamos decir, como la vertiente antropológica de lo que teológicamente se designa con la expresión “Reino de Dios”, sin que lo segundo se reduzca únicamente a lo primero (cf. Introducción, 4; Movimientos de laicos, 3, 9, 13).

En los tiempos inmediatamente posteriores a Medellín, surgió en el Continente la llamada “teología de la liberación”, con una reflexión y expresión cristológica propia. La búsqueda del Jesús histórico y de lo más histórico de Jesús fue su preocupación fundamental. Esta tarea la realizó con la ayuda de los métodos histórico-críticos, pero ella siempre quiso ir más allá de los resultados obtenidos por esta investigación. La cristología de la liberación buscaba a Jesús movida no por una mera curiosidad intelectual o por el deseo de saber más y con mayor exactitud acerca de él, sino, y ante todo, con el deseo de reproducir su misma praxis de liberación. Como respuesta a toda esta búsqueda, se consagró el título que por excelencia se ha dado a Jesús en la cristología latinoamericana, y que fácilmente se advertía ya en Medellín: “Jesucristo Liberador”. Toda la reflexión cristológica concebida en estos términos, era el contenido que designaba con más propiedad lo que se pensaba que lo hacía más significativo ante el hombre pobre y oprimido de estas latitudes.

De ahí en adelante, la cristología elaborada en el Continente se lanzó a la búsqueda del Jesús histórico haciendo la llamada “opción por el Jesús histórico”. Uno de los motivos de esta opción era el hecho de que se encontraba una semejanza especial entre la situación que Jesús vivió y la situación que vivían los pueblos del Continente. Se buscaba al Jesús histórico para encontrar las opciones históricas que él realizó, y que deberían ser las mismas que todo cristiano tiene que realizar. Según esta reflexión cristológica, la opción más cierta que Jesús realizó fue por los pobres y por su liberación. Seguir a Jesús era hacer esa misma praxis de liberación en favor de los más pobres.

El aporte de esta cristología radicaba en la toma de conciencia de la necesidad de leer la historia humana de Jesús desde los datos que nos ofrece la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta sus conflictos históricos y sus opciones, antes de la dogmatización eclesial, pues, en aquella, se encuentra a Jesús en su accionar histórico mismo y en las opciones que realizó. Sin desconocer el dogma eclesial, se quería privilegiar esa historia de Jesús para el hombre latinoamericano.

Sobre este tipo de proceder cristológico habría que precisar dos cosas: por una parte, la opción por el Jesús histórico, estrictamente hablando, era impropia, si por “opción” se quiere significar que se prescinde de la fe eclesial, pues, Jesús solo nos llega mediado por la fe de la Iglesia y es, en esa misma fe, de la cual los evangelios dan testimonio primigenio, en donde se le encuentra. Y, por otra, hay que señalar que la cristología que se desprendió de esta opción por el Jesús histórico, no estuvo exenta de parcializaciones y reduccionismos cristológicos, que tuvieron su expresión en una visión, a veces, marcadamente politizada, que encerraba a Jesús en los estrechos marcos de una liberación terrena sin ningún sello trascendente.

2. La Cristología en Puebla

422

A esas visiones parciales y recortadas se enfrentó la Conferencia de Puebla en su apartado denominado “la verdad sobre Jesucristo”, verdad que va a fundamentar la verdad sobre la Iglesia y la verdad sobre el hombre. Pretende Puebla salirle al paso a una presentación parcial de la figura de Jesús, proclamando integralmente la verdad sobre Jesucristo (cf. DP 3, 180).

Los obispos hacen notar que la situación de pobreza del Continente ha crecido a niveles escandalosos y que el clamor de los pobres es ahora más tumultuoso e impresionante (DP 87). Esta situación de pobreza, que sigue siendo el signo de los tiempos mayor en el Continente y que se revela en rostros muy concretos (cf. DP 32-39), requiere ser asumida por la Iglesia desde el anuncio de Jesucristo.

En este contexto, desde una comprensión de Jesús marcada por el dato histórico y evangélico de su cercanía a lo más pobres, haciéndose pobre como ellos, -comprensión que viene desde Medellín y que va a marcar la cristología de todas las Conferencias Generales hasta Aparecida-, los obispos del Continente, dan fundamento cristológico a la opción por los pobres. Hacen notar los obispos, que por medio de Jesús, Dios ha querido identificarse con ternura especial con los más débiles y pobres (cf. DP 196) y por eso, la opción que se hace por ellos permite, por una parte, una identificación cada día más plena con Cristo pobre y con los pobres (cf. DP 1140-1143) y, por otra, el servicio a ellos es la medida privilegiada, aunque no excluyente, de nuestro seguimiento de Cristo (cf. DP 1145).

Como principio iluminador de esta opción, asumen con total claridad el título cristológico que ya venía haciendo carrera en el Continente: "Jesucristo liberador". En el numeral 9 se lee textualmente una proclamación de la fe en Jesús comprendido desde esta categoría:

"En Medellín, terminamos nuestro Mensaje con la siguiente afirmación: tenemos fe en Dios, en los hombres, en los valores y en el futuro de América Latina". En Puebla, tomando de nuevo esta profesión de fe divina y humana, proclamamos: "Dios está presente, vivo, por Jesucristo liberador, en el corazón de América Latina" (Mensaje a los pueblos de América Latina, 9).

Y en otro texto, utiliza el mismo título, de manera implícita, cuando dice:

"La opción preferencial por los pobres tiene como objetivo el anuncio de Cristo Salvador que los iluminará sobre su dignidad, los ayudará en sus esfuerzos de liberación de todas sus carencias

y los llevará a la comunión con el Padre y los hermanos, mediante la vivencia de la pobreza evangélica” (DP 1153)¹.

Sin embargo, según el documento de Puebla, esa proclamación de Jesucristo como liberador de los empobrecidos, no puede comprenderse de una manera desfigurada, parcial o ideologizada (cf. DP 178, 179). Ciertamente que Jesús es liberador de toda opresión, pero esa liberación va hasta la liberación misma del pecado como raíz última de toda opresión (cf. DP 185, 186: 330). Por eso Jesús es el liberador integral (cf. DP 189, 1183), el salvador de todo el hombre y de todos los hombres (cf. DP 181, 351).

Lo anterior lleva a Puebla a exponer su doctrina integral sobre Jesús, y pide a los fieles que acojan esa doctrina liberadora, pues su destino temporal y eterno está ligado al conocimiento en la fe, al seguimiento y a la imitación de aquel que proclamamos como el Señor y el Salvador (cf. DP 180). En su exposición, junta magistralmente el documento de la III Conferencia aspectos cristológicos que se pudieran dar por separado y que se prestan a tensiones: divinidad y humanidad (cf. DP 175); el Jesús de la historia y el Cristo predicado por la Iglesia (cf. DP 176); el Jesús evangelizador y el Jesús realizador del Reino (cf. DP 177); el Jesús revelador del misterio trinitario (cf. DP 188) y al mismo tiempo el inspirador de profundos cambios sociales (cf. DP 174); el Jesús que no se puede reducir a líder político, pero tampoco al campo de la conciencia individual o a lo meramente privado (cf. DP 174, 178).

En cuanto al contenido mismo de la presentación de la persona de Jesús, hace Puebla una secuencia temática lo más completa posible: relaciona a Jesús con la Creación y lo coloca como modelo del hombre y fundamento de su liberación integral (cf. DP 182-184; 189, 319, 333-339); lo vincula con la enseñanza sobre el pecado (cf. DP 185-186) y también con el Antiguo Testamento (cf. DP 187). Descubre a Jesús en su misterio de encarnación (cf. DP 188), en sus palabras y en sus acciones como revelador del Reino (cf. DP 190-193), y también en su misterio pascual (DP 194-197). Además, muestra a Jesús en estrecha

¹ Se encuentran abundantes textos que implícitamente contienen la misma afirmación cristológica (cf. DP 27, 88, 163, 166, 170, 173, 189, 194, 282, entre otros muchos).

unión con su Iglesia (cf. DP 194-197; 222), con el Espíritu Santo (cf. DP 198-208), con la escatología (cf. DP 209-210) y como revelador del Misterio trinitario (cf. DP 211).

Si bien, la exposición de Puebla quiere dar fe de la doctrina completa de Jesús, hay que señalar que su presentación no le quita a Jesús su dimensión humana e histórica ni los conflictos que le tocó vivir como fruto de su predicación del Reino entre los más pobres, lo que hace que la figura de Jesús siga teniendo esa mordiente histórica y una significación especial en las circunstancias socio-históricas de América Latina y el Caribe. De esta manera, la figura liberadora de Jesús es realizada, pero considerándola dentro de una cristología más integral y acorde con la fe que la Iglesia profesa. Así, entonces, si en Medellín se tuvo un tono eminentemente profético para comprender y hablar del misterio de Jesús, en Puebla, el tono se presenta más doctrinal, en el sentido de que quiere recoger integralmente todos los elementos necesarios para anunciar a Jesús en el Continente.

La reflexión cristológica en el Continente en los años posteriores a Puebla, ciertamente siguió haciendo énfasis en la dimensión humana e histórica de Jesús, en sus opciones y realizaciones históricas, en el conflicto que su persona, su anuncio y su realización del reino ocasionó, y en la muerte a la que dicho conflicto lo llevó y que desembocó en la palabra resucitadora del Padre al levantar a Jesús de entre los muertos. Es éste un dato ya adquirido por toda la cristología católica y ya irrenunciable para cualquier reflexión que quiera pensar correctamente el misterio de Jesús. Pretender comprender a Jesús fuera de este dato, sería correr el peligro de caer en falsas idealizaciones y en exacerbados dogmatismos que no se compadecen verdaderamente con el misterio de la encarnación. Sin embargo, esta recuperación de la historia humana de Jesús, se hace ya de una manera más equilibrada y serena, y teniendo en cuenta la rica tradición eclesial, sobretudo a nivel de la fe de nuestro pueblo sencillo.

3. La Cristología en Santo Domingo

En la Asamblea de Santo Domingo, y movidos por el lema mismo de la Conferencia: "Jesucristo ayer, hoy y siempre" (Heb 13,8), la persona de Jesús ocupa una centralidad patente desde el comienzo de la reunión,

hecho que queda plasmado en el documento final de la Conferencia. La profesión de fe con la que arranca el documento (cf. SD 4-15) es innegablemente el hilo conductor y el elemento central y unificador de la Nueva evangelización. Incluso, es posible detectar en el documento final expresiones que manifiestan que la profesión de fe en Jesucristo ha sido el interés prioritario de la IV Conferencia (cf. SD 1-3, 287-289, 303).

Cristo es proclamado como el “Evangelio del Padre”, en cuanto él es en persona síntesis y encarnación permanente del mensaje. Esa confesión de fe está vinculada al testimonio apostólico que se encuentra en el Nuevo Testamento (cf. SD 11), y quiere estar en comunión con la Iglesia Universal de hoy (cf. SD 12). Pero no es ésta una confesión desencarnada, sino que, por el contrario, se hace en un contexto latinoamericano y caribeño en el que se encuentran fuerzas de muerte. Por esta razón, dicha confesión posee una carga liberadora y salvadora del hombre de este Continente (cf. SD 10, 12, 123, 157).

Se trata de la confesión de fe de una iglesia que se siente urgida a realizar una nueva evangelización como respuesta, por una parte, a “la delicada y difícil situación en la que se encuentran los países latinoamericanos”, y, por otra, al desafío del diálogo entre el Evangelio y los distintos elementos que conforman nuestras culturas para purificarlas y perfeccionarlas desde dentro, con la enseñanza y el ejemplo de Jesús (cf. SD 22; 24). Dicen los Obispos en Santo Domingo, que “las situaciones trágicas de injusticia y sufrimiento de nuestra América, que se han agudizado más después de Puebla, piden respuestas que sólo podrá dar una Iglesia, signo de reconciliación y portadora de la vida y la esperanza que brotan del Evangelio” (SD 23).

Para realizar, entonces, esa nueva evangelización, a la que la Iglesia se siente impelida, como respuesta a las situaciones encontradas en el Continente, los obispos se acercan a Jesús con una profunda convicción cristológica: “*la certeza de que en Cristo hay una “inescrutable riqueza” (Ef 3,8), que no agota ninguna cultura, ni ninguna época, y a la cual podemos acudir siempre los hombres para enriquecernos*” (SD 23). Pero, la tarea de ir hasta Jesús y anunciarlo, no se reduce al mero keryma, sino que se traduce en el compromiso por la promoción humana y la inculturación del evangelio en los diversos pueblos y culturas presentes en el Continente.

Este último dato le exige a Santo Domingo establecer el fundamento cristológico de las dos dimensiones de la Nueva evangelización:

Por una parte, a la tarea de la promoción humana: *“Entre evangelización y promoción humana -desarrollo, liberación- existen efectivamente lazos muy fuertes... Vínculos de orden eminentemente evangélico, como es el de la caridad; en efecto, ¿cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre?”* (cf. SD 157). Es Cristo el origen y el garante de la promoción del hombre, y su praxis histórica es modelo de unidad entre evangelización y promoción humana (cf. SD 159), pues el seguimiento de Jesús significa comprometerse a vivir según su estilo, a buscar la coherencia entre la fe y la vida (cf. SD 160).

Y, por otra parte, a la gestión inculturadora, tarea que el documento realiza a través de los tres grandes misterios de la salvación: *“la Navidad, que muestra el camino de la Encarnación y mueve al evangelizador a compartir su vida con el evangelizado; la Pascua, que conduce a través del sufrimiento a la purificación de los pecados, para que sean redimidos; y Pentecostés, que por la fuerza del Espíritu posibilita a todos entender en su propia lengua las maravillas de Dios”* (SD 230).

Desde una sólida fundamentación cristológica -el que Jesús se haya hecho históricamente pobre y haya venido a evangelizar a los pobres- los obispos hacen, de nuevo, en Santo Domingo, la opción por los pobres que ya habían hecho en Medellín y Puebla, pues están convencidos que la tarea de todo cristiano es ser y hacer como Jesús².

² Dice el documento de Santo Domingo: “Evangelizar es hacer lo que hizo Jesucristo, cuando en la sinagoga mostró que vino a “evangelizar” a los pobres (cf. Lc 4,18-19). Él “siendo rico se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza” (2 Co 8,9). Él nos desafía a dar un testimonio auténtico de pobreza evangélica en nuestro estilo de vida y en nuestras estructuras eclesiales, tal cual como Él lo dio. Esta es la fundamentación que nos compromete en una opción evangélica y preferencial por los pobres, firme e irrevocable pero no exclusiva ni excluyente, tan solemnemente afirmada en las Conferencias de Medellín y Puebla. Bajo la luz de esta opción preferencial, a ejemplo de Jesús, nos inspiramos para toda acción evangelizadora comunitaria y personal” (DSD 178).

Esto lleva a Santo Domingo a “*descubrir en los rostros sufrientes de los pobres el rostro del Señor*”³.

Se encuentra, pues, en el documento de Santo Domingo, como es fácilmente constatable, un manifiesto cristocentrismo. La Iglesia del Continente ha re-centrado, en esa Conferencia, su ser y su misión en la persona viva de Jesucristo. Se trata de una confesión de fe vital, más que doctrinal y teórica, pues esa misma confesión de fe llama a la conversión e impulsa una nueva evangelización, que se traduce en el compromiso por la promoción humana y por la inculturación del Evangelio.

Sin embargo, quizás fruto de las inocultables tensiones suscitadas al interior de la Conferencia de Santo Domingo entre dos tipos de cristología y de eclesiología, el título cristológico “Jesucristo liberador”, que ya era común en América Latina y el Caribe para llamar a Jesús, se vio oscurecido. Solamente se encuentran dos alusiones indirectas al carácter explícitamente liberador de la obra redentora de Jesús (cf. SD 157, 279), aunque todo lo que se refiere en el documento a la promoción humana, es innegable que tiene este tinte de liberación y promoción integral.

4. La Cristología en Aparecida

La Conferencia de Aparecida se realiza en un contexto socio-histórico de globalización y postmodernidad; contexto que ha determinado un verdadero cambio epocal con todas las consecuencias que ello comporta.

Fruto de este contexto, y haciendo parte de él, hoy se dan cita en el Continente fenómenos muy complejos:

428

- Un sujeto personal que vive un sinsentido radical, pero que en el fondo de su ser busca con ansia incesante el sentido y la felicidad (cf. DA 47, 51-54).

³ DSD 178.

- Un sujeto social cada vez más marginado, pobre y excluido, fruto de la globalización económica imperante, que ha llegado a considerar a los pobres como “sobrantes” y “desechables” sociales (cf. DA 33-73).
- El deterioro de la naturaleza y del ecosistema que ha alcanzado niveles alarmantes, perjudicando principalmente a los más pobres y excluidos (cf. DA 83-87).
- Un marcado pluralismo social, cultural (cf. DA 56-59) y religioso que, junto a la pérdida de identidad del cristiano y de su misión (cf. DA 100), cambian los “paradigmas” y puntos de referencia tradicionales en el Continente.
- El fenómeno de una fe popular fuertemente arraigada que, de alguna manera, resiste los embates de todos los fenómenos presentes en el Continente (cf. DA 258-265).

Como respuesta a estos desafíos, la V Conferencia General del Episcopado latinoamericano y caribeño propone la recuperación de la identidad cristiana desde una experiencia profunda, vital, vivencial e íntima -lo que no significa intimista, ni individualista o carente de toda expresión comunitaria y social- con Jesús vivo y dador de vida, que el documento conclusivo expresa bajo la categoría “encuentro”. Desde esta concepción cristológica pretende el documento dar respuesta, tanto al sujeto personal roto por el sinsentido, como al sujeto social resquebrajado también por la pobreza y la exclusión, pues, en el encuentro con Jesús, van a encontrar, unos y otros, la Vida que anhelan y buscan en todas sus dimensiones.

Vamos a adentrarnos en el despliegue que el documento de Aparecida hace de la cristología así concebida, el sentido que ella tiene y sus consecuencias para la condición discipular y misionera del seguidor de Jesús hoy en América Latina y el Caribe.

Si bien es cierto que no existe una palabra bíblica para designar la revelación, sin lugar a dudas que la categoría “encuentro” es hoy reconocida por la teología como una dimensión esencial y decisiva de la revelación cristiana. Sin la intelección de la revelación como

“encuentro” no se podría alcanzar una adecuada comprensión de la misma, ya que ella está presente en la entraña misma del pensamiento bíblico⁴.

Antes del Vaticano II, desde la edad media hasta el Vaticano I, cuando la salvación es comprendida y expresada en categorías soteriológicas separadas del acontecer mismo de la revelación, ésta se ve reducida a la mera transmisión de una doctrina sobrenatural, al colocar el acento no tanto en el Dios que se revela, sino en aquello que es revelado para nuestra salvación. Esto originó una comprensión intelectualista de la revelación, que la consideraba más como un contenido salvífico -un conjunto de verdades-, que como un acontecimiento histórico que sale al encuentro del hombre.

El pensamiento personalista -con sus reflexiones sobre el hombre como ser que se “descubre” y se “revela” comunicándose, como ser que entrega su misterio a un tú en la medida que se comunica, haciéndose de esta manera accesible a un tú que lo acoge confiadamente⁵-, el surgimiento de las escuelas filosóficas de cuño historicista -en oposición a una visión estática y determinista del hombre-, el redescubrimiento del pensamiento de los Padres, y el afianzamiento de los estudios bíblicos con el instrumental de la exégesis, son los movimientos que van a desembocar en la comprensión que la *Dei Verbum* hace de la revelación a través de categorías históricas, interpersonales y dialógicas. Esta comprensión de la revelación, así considerada, va a confluir en la categoría “encuentro”, como la inspiradora de la reflexión que sobre la revelación hace dicha Constitución⁶.

⁴ Varios son los teólogos que han hecho del “encuentro” la categoría clave de su reflexión teológica. Vale la pena mencionar a H. FRIES, *Teología Fundamental*. Barcelona: Herder, 1987; R. LATOURELLE, *teología de la revelación*, Salamanca: Sgueme, 1967. En el campo de la cristología, O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Madrid: Sígueme, 1975.

⁵ Basta recordar a pensadores como E. Mounier, G. Marcel, M. Nédoncelle y J. Lacroix, F. Rosenzweig, F. Ebner y M. Buber, E. Brunner, F. Gogarten, Th. Steinbüchel, R. Guardini, O. Semmelroth, y A. Brunner, entre otros.

⁶ Seguimos a JIMÉNEZ ORTIZ, ANTONIO. “Encuentro”, en R. LATOURELLE- RINO FISICHELLA, S. PIÉ-NINOT (dirs). *Diccionario de teología Fundamental*, Madrid: Paulinas, 1992, 376-372. Ver, también, PIÉ I NINOT, SALVADOR. *Tratado de Teología fundamental*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 1991, 156-158.

Así, entonces, las grandes experiencias religiosas narradas en el Primer Testamento, son todas susceptibles de ser leídas en términos de “encuentro”. Un encuentro en el que Dios se da a sí mismo de manera personal a unos hombres y mujeres abiertos a acogerlo también de manera personal. Encuentro histórico-dialógico-personal que sucede siempre en un trasfondo eminentemente comunitario y para el bien del pueblo. La elección de Israel y la alianza de Dios con su pueblo están sostenidas por la realidad del encuentro como estructura fundamental de la revelación: Dios revela su nombre (Éx 3,1315; 6,2-9), deja brillar su rostro (Núm 6,25-26; Sal 30,17; 79,4), pronuncia su palabra poderosa y creadora (Dt 6,4-9; Sal 32,6; 118,25; Sab 9,1; Is 55,10-11; Jer 15,16) para invitar al hombre, como ser individual y como miembro de una comunidad, al encuentro personal con él en un diálogo (Éx 33,11; Bar 3,38) que perdona y que salva. Este diálogo salvífico soporta y mantiene la esperanza del cumplimiento de la promesa que sostiene todo el Primer Testamento.

En el Nuevo Testamento, la experiencia de los discípulos con Jesús también puede leerse en clave de encuentro: un encuentro histórico, un diálogo personal revelador, que transformó sus vidas radicalmente. Igualmente, bajo esta categoría, puede interpretarse la existencia cristiana: en Jesús el Cristo, única imagen del Dios invisible (2Cor 4,4; Col 1,15), en la experiencia de encuentro con él (1 Jn 1,1-3) se nos revela el rostro misericordioso de Dios, la Palabra definitiva del diálogo de Dios con el hombre (Jn 14,16). Y el Espíritu de la verdad, que permanecerá siempre junto a nosotros recordando todo lo que Jesús enseñó (Jn 14,26), dando testimonio de él (Jn 15,26), nos conducirá a la verdad plena (Jn 16,13) cuando en el encuentro definitivo, cara a cara, la luz del misterio de Dios ilumine nuestro misterio personal y el enigma de la historia humana (1 Cor 13,12). Incluso, la experiencia del resucitado es también, vitalmente, una experiencia de encuentro (Lc 24).

La revelación cristiana es hoy, entonces, concebida no primeramente como la comunicación de un saber, sino como la libre, amorosa y gratuita autocomunicación y autodonación de Dios que, alcanzando su culmen en Jesús de Nazaret, sale al encuentro del hombre de una manera personal e histórica y, en un acto de amor y libertad, le revela su amor y acepta las condiciones en las que sólo resulta posible el encuentro con él: en la historia y por la palabra. En el horizonte de

la historia, como lugar de lo nuevo e inesperado, como espacio de la libertad humana y de su posible realización, acontece la libre revelación de Dios como invitación al hombre, a través de hechos y palabras. La comunicación libre y amorosa por parte de Dios y la entrega confiada del ser humano, como respuesta de fe en él, son los dos aspectos de una realidad -el encuentro-, en el que la palabra, como elemento esencial del diálogo, posibilita la apertura, el reconocimiento y la comunión, desentrañando e interpretando así, el sentido profundo de los acontecimientos⁷.

El uso de la categoría “encuentro” en el magisterio pastoral de los obispos latinoamericanos y caribeños, se había levemente insinuado en las Conferencias de Medellín, Puebla y Santo Domingo⁸, pero de una manera más clara, precisa y explícita se utiliza en el Sínodo de América, y en la exhortación fruto del mismo, *Ecclesia in America*, del Papa Juan Pablo II, y cuyo título es ya significativo al respecto: “*El Encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América*”.

En el interior de la exhortación post-sinodal, en el capítulo I, se hace una colorida mención de algunos encuentros personales de Jesús narrados en los evangelios (cf. EAm 8):

- El encuentro con una mujer samaritana que va al pozo en busca agua. Jesús le sale al encuentro y le ofrece un agua viva que calma la sed para siempre. Como fruto de este encuentro la mujer sale a anunciar la mesianidad de Jesús.
- El encuentro con un hombre, Zaqueo, que hace esfuerzos por ver a Jesús y encontrarse con él, y a quien Jesús le propone otro encuentro más profundo: ir a cenar a su casa; encuentro que lo transforma y lo lleva a dar a los pobres la mitad de sus bienes.
- El encuentro con una mujer, María Magdalena, que va a buscar el cuerpo de Jesús al sepulcro y que regresa como testigo de la resurrección.

⁷ Cf. JIMÉNEZ ORTIZ, ANTONIO. *Encuentro*, 378.

⁸ Cf. Medellín, Introducción 5; DP 188, 211, 918, 939, 1183; DSD 6, 37, 46, 279.

- El encuentro con dos discípulos que caminan desilusionados hacia Emaús, y a quienes Jesús les devuelve la calidez de su presencia.
- El encuentro con Pablo que, de perseguidor de los cristianos, se transforma en testigo de Jesús resucitado.

Además de estos encuentros, la exhortación menciona otros encuentros con Jesús, unos personales y otros comunitarios, de los que los evangelios dan testimonio (cf. EAm 9). En esta tarea de encontrarse con Jesús, considera la exhortación, que es relevante el papel de María, ya que ella es camino seguro para encontrar a Cristo (cf. EAm 11). Y, finalmente, para encontrarse hoy con Jesús, según la misma exhortación, la Iglesia cuenta con unos lugares privilegiados: las Sagradas Escrituras, la liturgia y las personas, especialmente los pobres (cf. EAm 12).

Es esta misma categoría “encuentro”⁹ la que va a servir al documento de Aparecida para desarrollar su cristología. Desde ella, pretende el documento recuperar la identidad del discípulo y de su ser misionero, y, a la vez, dar respuesta a los anhelos de vida plena de los hombres y mujeres del Continente, así como a la pobreza y exclusión a las que se ven sometidas grandes masas de la población latinoamericana y caribeña.

Cabe precisar que los elementos cristológicos que vamos a indicar a continuación se encuentran diseminados a lo largo del documento. Los presentamos tratando de recogerlos en una cierta unidad.

⁹ Alrededor de 60 veces utiliza el documento de Aparecida esta categoría y algunas derivadas: Encuentro con Jesucristo (11, 14, 29, 95, 99, 167, 226a, 240, 248, 249, 251, 254, 257, 273, 278a, 289, 312, 319, 336, 343, 446c); Encuentro con Cristo (13, 28, 99e, 145, 175a, 181, 246, 280c, 290, 500, 548); Encuentro con Jesús (21, 154, 243, 249, 297, 417); Encuentro con el Señor (248, 263); Encuentro con Él (131, 257, 364); Encontrarse con Cristo (279); Encontrar a Cristo (338); Encontrar al Señor (356); Encontrar en Cristo la plenitud de la vida (518); Encuentro de las comunidades con el Señor resucitado (305); Encuentro con el creador del cielo y de la tierra (270); Encuentro con aquel que es el Camino, la Verdad y la Vida (350); Encuentro y seguimiento (549); Encontrarlo en la escucha orante de la Palabra (142); Jesús salió al encuentro de personas (147); Encontrar en Él el amor del Padre (147); Encuentro con un acontecimiento, con una Persona (12, 243); Encontrar al Mesías (21).

La cristología leída desde la categoría “encuentro” tiene en el documento dos fundamentos: uno prepascual, desde el encuentro de los discípulos con Jesús en su vida histórica, y otro, postpascual, desde el encuentro de sus discípulos con el mismo Jesús ya resucitado. El prepascual aparece en el numeral 21, que bien se puede considerar un texto cristológico paradigmático, en el que está contenido, como en la *overture* de una sinfonía, toda la riqueza de la cristología contenida en el documento; cristología que, luego, se va a desplegar, descubriendo sus ricos matices, perspectivas y consecuencias, a todo lo largo del mismo. Dice el texto, que los primeros seguidores de Jesús fueron al Jordán con la esperanza de encontrar al Mesías (cf. Mc 1, 5), y se sintieron tan atraídos por la sabiduría de las palabras de Jesús, por la bondad de su trato, por el poder de sus milagros, por el asombro inusitado que despertaba su persona, que acogieron el don de la fe y llegaron a ser sus discípulos. Al salir de las tinieblas y de las sombras de muerte (cf. Lc 1, 79), sus vidas adquirieron una plenitud extraordinaria: la de haber sido enriquecida con el don del Padre. Ellos nunca olvidaron ese encuentro, el más decisivo e importante de su vida, que los llenó de luz, de fuerza y de esperanza: el encuentro con Jesús, su roca, su paz y su vida (cf. DA 21).

El fundamento postpascual aparece cuando el documento recoge en su reflexión cristológica algunos títulos neotestamentarios para designar a Jesús: Él es el Viviente, que camina a nuestro lado (cf. DA 356; DI 4). En Él, muerto y resucitado, se nos ofrece el amor vivificador de Dios (cf. DA 148) y, por tanto, Él es el Señor de la Vida (cf. DA 43, 389). Él es la vida, él tiene la vida y, en y desde esa condición, quien se encuentra con él tiene la plenitud de la vida¹⁰, vida que no es otra que el don del Padre, es decir, Dios mismo que se entrega y autodona en el encuentro con Jesús. Por eso se proclama categóricamente en Aparecida, y en sintonía con la más primigenia cristología, que Jesús, en su calidad de Viviente, como Señor de la Vida, es el único Liberador y Salvador (cf. DA 6, 22, 30). Y, como consecuencia de ello, Él es el Camino, la Verdad y la Vida (Jn 14, 3). (cf. DA 1, 6, 19, 136, 242, 246, 336).

¹⁰ La categoría vida, como fruto del encuentro con Jesús, aparece más de 600 veces en el documento de Aparecida.

Es claro que, en este punto, está recogiendo el documento de Aparecida los testimonios del más primitivo keryma neotestamentario que aparecen en los discursos de Hechos de los apóstoles (2, 14-40; 3, 12-26; 4, 8-12; 5, 29-32; 10, 34-43; 13, 16-41), en los que Jesús, a partir de la resurrección, es designado como el “Jefe o Príncipe de la vida” (cf. Hch 3, 15; 5, 31). Esta expresión quiere presentar a Jesús como nuevo y verdadero Moisés, definitivo jefe del pueblo elegido. Ahora Jesús, en su calidad de Viviente, que ha sido entronizado a la derecha del Padre, goza de una prerrogativa nueva: es igual a Yahvé; es el Señor (cf. 2, 36; 10, 36) y, como tal, es también el Jefe de la vida, y con más razón que Moisés, ya que él tiene en sí mismo la vida y la reparte a quienes le siguen, y por eso, con Cristo resucitado ya “no hay bajo el cielo otro nombre dado a los hombres por el que nosotros debamos salvarnos” (Hch 4, 12). Jesús, el Viviente, es, por tanto, para la cristología primitiva, el Salvador (cf. Hch 5, 31; 13, 23).

Veamos ahora, a partir de esta doble fundamentación, cómo se despliega la cristología en el documento:

El encuentro con Jesús, que señala el texto, permite el acceso y la vinculación íntima a su persona (cf. Mc 1, 17; 2, 14; cf. DA 131). En la medida que se cree a Jesús en sí mismo, se entra en su hondura personal y se capta su oferta de amor -“la atracción que ejerce la sabiduría de sus palabras, la bondad de su trato, el poder de sus milagros y el asombro inusitado que despertaba su persona”- (DA 21). Así, y sólo así, se abre el misterio de Dios encerrado en su persona y que nos sale al encuentro en él. Se trata, entonces, de un encuentro vital, existencial, transformador, experiencial -“el más decisivo e importante de la vida, que llena de luz, de fuerza y de esperanza” (DA 21).

Puede decirse que este encontrarse con Jesús, en su significado más profundo, tiene, a la sazón, el mismo sentido que el de “conocer” en sentido bíblico. “Conocer” es tener relaciones íntimas personales: “conoció el hombre a Eva, su mujer, la cual concibió y dio a luz a Caín” (Gn 4, 1). Igual sentido tiene la respuesta de María al ángel que le anuncia que va a tener un hijo: ¿Cómo será esto, puesto que no conozco varón?” (Lc 1, 34). Y es éste el mismo significado que tiene el conocer en boca de Jesús, cuando en el evangelio de Juan dice que “conozco a mis ovejas” y, por eso, “doy mi vida por las ovejas” (Jn 10, 14-15). Y en

el mismo sentido habla Jesús cuando afirma que la vida eterna consiste en conocer al único Dios verdadero y a su enviado, pues la vida eterna no es otra cosa, según sus palabras, que vivir en la intimidad de Dios y con Dios, compartiendo su misma vida divina (cf. Jn 17, 3).

Señala el documento los lugares en donde hoy se puede realizar este encuentro vivo con Jesús: en la Sagrada Escritura (cf. DA 247-249); en la liturgia, especialmente la Eucaristía y el sacramento de la reconciliación (cf. DA 250-254); en la oración personal y comunitaria (cf. DA 255); en una comunidad viva en la fe y en el amor fraterno (cf. DA 256); en todos los discípulos que procuran hacer suya la vida de Jesús (cf. DA 256); en los pastores -obispos- que representan a Cristo mismo (cf. DA 256); en los que dan testimonio de lucha por la justicia, por la paz y el bien común (cf. DA 256); en los acontecimientos de la vida de nuestros pueblos (cf. DA 256); en toda realidad humana, cuyos límites duelen y agobian (cf. DA 256); en los pobres, afligidos y enfermos (cf. DA 257), en la piedad popular (cf. DA 258-265); en María (cf. DA 266-272); en los apóstoles y los santos (cf. DA 273-275); en los movimientos y nuevas comunidades (cf. DA 312).

Como consecuencia de ese encuentro, que a la vez es fundamento, empiezan a desplegarse, a lo largo del texto conclusivo, en una especie de abanico, toda la gama de riquezas derivadas de ese encuentro. Se trata de toda una cristología funcional, que coloca a Jesucristo al servicio de nuestras mejores aspiraciones humanas de vida plena y como realizador de las mismas a todo nivel: personal, existencial, social, cultural. Veamos:

- Fruto de ese encuentro con Jesús, el hombre se hace seguidor y discípulo misionero. Se trata de un encuentro que lleva al que lo acoge a una relación íntima y personal, que supone una entrega sin reservas: el discipulado y la misionariedad. Este seguimiento discipular es fruto de la fascinación que Jesús ejerce y que responde al deseo de realización humana, al deseo de vida plena (cf. DA 277). De esta manera se descubre en Jesús el sentido de la propia existencia, la dignidad y la plenitud de la vida (cf. DA 41), es decir, la verdad más profunda acerca de sí mismo.
- La primera consecuencia del encuentro con Jesús es, pues, la vinculación íntima a su persona como su seguidor, su amigo y su

hermano (cf. DA 131-133; 144). “Ser de él”, “formar parte de los suyos” y “configurarse con él” es la realidad última que significa hacerse su discípulo. Este hacerse discípulo, va a suponer, al mismo tiempo, formarse para asumir sus mismas motivaciones, su mismo estilo de vida en su mismo amor y compasión por los más necesitados (cf. DA 136-139), correr su misma suerte hasta la cruz (cf. DA 140).

- La segunda consecuencia que trae el encuentro con él, que es el reverso de la anterior, como la otra cara de la misma moneda, es hacerse cargo de su misión. Aquí se encuentra una de las grandes novedades del documento de Aparecida, al darle un fundamento cristológico a la misión. La misión no se origina como un paso posterior al discipulado (cf. DA 278e), sino que se radica en las entrañas mismas del discipulado –por eso el documento habla con frecuencia de discípulos misioneros, sin la “y” conjuntiva, para dar a entender que es una única y misma realidad (cf. DA 146). La misión brota del interior mismo del acontecimiento del encuentro con Cristo: la conciencia de la pertenencia a Cristo que, en razón de la gratitud y alegría que produce, lanza impetuosamente a la comunicación a todos del don de ese encuentro, testimoniándolo y anunciándolo de persona a persona, de comunidad a comunidad, y de la iglesia a todos los confines del mundo. Se trata de una comunicación testimonial, por desborde de esa gratitud y alegría debido al don del encuentro con Jesucristo, para que de esta manera Jesucristo sea, también, encontrado, seguido, amado, adorado, anunciado y comunicado a todos (cf. DA 14, 145). De esta manera, la misión no es un programa proselitista para ganar adeptos, sino un modo de ser, una actitud y un estado permanente de poderosa tarea testimonial, de irradiación y de fascinación atrayente de vida en Cristo, y, por eso, como dice el mismo documento de Aparecida, cada comunidad cristiana debe convertirse en un poderoso centro de irradiación de vida en Cristo (cf. DA 362, 145).
- Y, concomitante con las dos anteriores consecuencias, fruto de ese encuentro con Jesús, la búsqueda humana de felicidad halla su más plena realización, hasta el punto que Jesús mismo se convierte en roca, paz y vida del discípulo, y la vida misma adquiere una plenitud extraordinaria: la de haber sido enriquecida con el

don del Padre, con la vida trinitaria (cf. DA 21, 347, 357). Jesús, como fuente de vida (cf. DA 350) y plenitud de vida (cf. DA 355), es dador de vida y está al servicio de la vida (cf. DA 353). Nuestra búsqueda de felicidad y plenitud vital, encuentra en él su plenitud (cf. DA 355, 292). Afirma textualmente el documento, refiriéndose a Jesús, que “quien se encuentra con él y lo acoge tiene garantizada la paz y la felicidad, en esta vida y en la otra vida (cf. DA 246). Y esa misma participación en la Vida, salida de las entrañas del Padre (cf. DA 131), permite desarrollar en plenitud la existencia humana, en su dimensión personal, familiar, social y cultural (cf. DA 13; DI 4).

De esta manera, los anhelos humanos de vida plena, adquieren una densidad teológica sin igual: Dios, en Jesús, aparece, según el documento, como la respuesta plena y totalmente cierta a la cuestión del sentido auténtico de la vida humana y de la búsqueda de realización de las más íntimas aspiraciones de vida plena. En Cristo, Señor de la vida, se realiza la más alta dignidad de nuestra vocación humana (DA 43, 244, 277).

Toca, así, el texto, de una manera explícita, la importante y siempre actual cuestión del encuentro entre experiencia humana y experiencia religiosa. La cuestión antropológica y la cuestión teológica, encuentran su lugar de convergencia en el misterio de Cristo. La cuestión antropológica se hace cristológica y la cuestión sobre Cristo se hace antropológica. Dice Aparecida que sabemos “por revelación de Dios y por la experiencia humana de la fe, que Jesucristo es la respuesta total, sobreabundante y satisfactoria a las preguntas humanas sobre la verdad, el sentido de la vida y de la realidad, la felicidad, la justicia y la belleza. Son las inquietudes que están arraigadas en el corazón de toda persona y que laten en lo más humano de la cultura de los pueblos. Por eso, todo signo auténtico de verdad, bien y belleza en la aventura humana viene de Dios y clama por Dios” (DA 380).

- Esa vida en Cristo incluye los aspectos más variados de nuestra existencia, sobrepasando toda expectativa.

438

Personales-existenciales:

“La alegría de comer juntos, el entusiasmo por progresar, el gusto de trabajar y de aprender, el gozo de servir a quien nos nece-

site, el contacto con la naturaleza, el entusiasmo de los proyectos comunitarios, el placer de una sexualidad vivida según el Evangelio, y todas las cosas que el Padre nos regala como signos de su amor sincero” (DA 356).

Y, sigue el documento:

“Ver la historia como Cristo la ve, a juzgar la vida como Él lo hace, elegir y amar como Él, cultivar la esperanza como Él nos enseña, y a vivir en Él la comunión con el Padre y el Espíritu Santo” (DA 336). Por la fecundidad misteriosa de esta referencia existencial a Cristo, “la persona se construye en unidad existencial, o sea, asume sus responsabilidades y busca el significado último de su vida. Situada en la Iglesia, comunidad de creyentes, la persona logra con libertad vivir intensamente la fe, anunciarla y celebrarla con alegría en la realidad de cada día” (DA 336).

Y, también, sociales, para la vida de nuestros pueblos:

“Como consecuencia, maduran y resultan connaturales las actitudes humanas que llevan a abrirse sinceramente a la verdad, a respetar y amar a las personas, a expresar su propia libertad en la donación de sí y en el servicio a los demás para la transformación de la sociedad” (DA 336).

Este Jesús, que se coloca al servicio de la vida, lleva al discípulo a descubrir que toda situación de pobreza y exclusión contradicen el proyecto de Dios de instaurar el Reino de la vida y la vida del Reino (cf. DA 358, 361). Desde esta dimensión teológica y cristológica del Reinado de Dios, la preocupación por desarrollar estructuras más justas y transmitir los valores sociales del Evangelio, a las que está llamado todo discípulo, se sitúan en el contexto del servicio fraterno a la vida digna y plena para todos y en todas sus dimensiones (cf. DA 358).

En este contexto se hace alusión al fundamento teológico de la opción por los pobres. Afirma el documento, siguiendo el Discurso Inaugural del Papa, que “la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros” (DA 392; cf. 31, 52; DI 3), pues, continúa el documento,

“todo lo que tenga que ver con Cristo, tiene que ver con los pobres y todo lo relacionado con los pobres reclama a Jesucristo” (DA 393). Es importante notar que lo que está contenido en estas ricas expresiones es que quien hace la opción por los pobres está haciendo la opción por el Dios de Jesucristo, por el Dios en quién el mismo Jesús nos invitó a creer y, en este sentido, ella es una opción teocéntrica. A la vez, quien hace la opción por los pobres está haciendo la misma opción que Dios ha hecho¹¹.

Agrega el documento, dando ahora fundamento cristológico a la misma opción y sacando sus consecuencias:

“El encuentro con Jesucristo en los pobres es una dimensión constitutiva de nuestra fe en Jesucristo. De la contemplación de su rostro sufriente y del encuentro con Él en los afligidos y marginados, cuya inmensa dignidad Él mismo nos revela, surge nuestra opción por ellos. La misma adhesión a Jesucristo es la que nos hace amigos de los pobres y solidarios con su destino” (DA 257). Y, más adelante, va a repetir el documento la misma idea refiriéndose a los pobres: *“A la luz del Evangelio reconocemos su inmensa dignidad y su valor sagrado a los ojos de Cristo, pobre como los pobres y excluido entre ellos”* (DA 398). Como consecuencia de ello, va a decir el documento que *“los rostros sufrientes de los pobres son rostros sufrientes de Cristo”* (DA 393; cf. SD 178)¹².

Es tan radical Aparecida en estas afirmaciones, que llega a aseverar que la fidelidad de la Iglesia a Jesucristo se juega, tanto por el reconocimiento de su presencia y cercanía en los pobres, como por la defensa de los derechos de los mismos (cf. DA 257; 398). Es esta la razón por la que el discípulo debe asumir, evangélicamente y desde la perspectiva del Reino de vida, las tareas prioritarias que contribuyen a la dignificación de todo ser humano, pues *“no se puede concebir una oferta de vida en Cristo sin un dinamismo de liberación integral, de humanización, de reconciliación y de inserción social”* (DA 359). En

¹¹ Según el documento, esta opción “es uno de los rasgos que marca la fisonomía de la Iglesia latinoamericana y caribeña” (DA 391). Esta opción “caracteriza de manera decisiva la vida cristiana, el estilo eclesial y la programación pastora” (DA 394).

¹² Tres listas de rostros de pobres ofrece el documento (cf. DA 65, 402, 407-430).

esta misma perspectiva, el documento afirma repetidamente, siguiendo al Papa Benedicto XVI en el discurso Inaugural, que “*la evangelización ha ido unida siempre a la promoción humana y a la auténtica liberación cristiana*” (cf. DA 26, 146, 399, DI 3).

De todo lo anterior, se deriva, entonces, que la importancia única e insustituible de Cristo para nosotros y para toda la humanidad, radica en que él es el Camino, la Verdad y la Vida. Y la explicación de esto, según el documento, siguiendo al Papa Benedicto XVI, es que “si no conocemos a Dios en Cristo y con Cristo, toda la realidad se convierte en un enigma indescifrable; no hay camino y, al no haber camino, no hay vida ni verdad” (cf. DA 22; DI 3). Y por esta misma razón Jesucristo se presenta como el único y verdadero liberador y salvador (cf. DA 6, 22, 30, 532), en cuanto él es la respuesta a las aspiraciones humanas más profundas, tanto personales como sociales, sobretudo las de los más pobres. Es éste un dato que, además, en el contexto de todo el documento, se obtiene no como una mera adquisición intelectual, sino que es el fruto del encuentro vital con su persona (cf. DA 290).

Conclusión

Todo lo anterior ha mostrado que es la concepción de la revelación entendida como “encuentro” y un encuentro que se traduce en Vida plena, y toda la rica cristología elaborada desde esta categoría, la que se ha hecho presente en las reflexiones del episcopado latinoamericano y caribeño en Aparecida. De esta manera, la cristología se aleja de todo ese abstraccionismo estático y de toda esa envoltura greco-occidental de la que estuvo imbuida por siglos la reflexión en torno al misterio de Jesús en nuestro Continente, para hacerse una reflexión más dinámica, existencial y funcional, en cuanto mira a Jesús, no tanto en lo que él es en sí mismo, cristología que ciertamente los obispos profesan y aprecian en sus documentos, sino en lo que él significa y hace a favor del hombre latinoamericano y caribeño. Es éste el motivo por el que los énfasis cristológicos de los obispos en sus Conferencias generales están dirigidos a responder a las necesidades más profundamente históricas y existenciales, para tocar así las fibras más íntimas de la persona y de su experiencia de fe tanto personal como comunitaria.

A lo largo de los documentos del magisterio pastoral de los obispos del Continente, y pretendiendo sintetizar la cristología que de ellos se deriva, consideramos que se resalta en ellos la figura histórica de un Jesús que se ha hecho pobre, asumiendo no sólo la condición humana, la de todos los hombres, sino que lo ha hecho con una determinación muy concreta: la de los pobres. Y como respuesta a esta condición, emerge en la reflexión un título propio para designar a Jesús: el liberador. Se trata de una liberación integral que hace crecer al hombre latinoamericano y caribeño en humanidad en todas las dimensiones, aspectos y sentidos de su existencia. La originalidad de Aparecida, o mejor, su acento cristológico propio, radica en leer la figura de Jesús como el Viviente, Señor de la vida, fuente de la vida y dador de vida, de tal manera que la liberación a la que aspira el hombre latinoamericano queda enmarcada dentro de una realidad mucho más profunda, pues ya este hombre no se encuentra únicamente ante unas situaciones que amenazan su existencia en algunos de sus aspectos, sino que se encuentra, por una parte, roto, fragmentado y débil personalmente por un sinsentido que amenaza a cada momento su existencia, y, por otra, como pueblo, como sujeto social, ya que no es solamente explotado y oprimido, sino excluido política, económica y culturalmente, al punto que se le considera “afuera” del sistema imperante, como un “sobrante” y un “desechable”. En definitiva, se le está negando el derecho a la vida, y a la vida plena, tanto personal como colectivamente. Este hombre que ya se ha sentido frustrado y decepcionado por ofertas y proyectos de liberación que nunca se han realizado y en los cuales ya no cree, este pobre que se caracteriza hoy no por su fuerza sino por su debilidad histórica, puede ser rehabilitado personal y socialmente desde un encuentro con Jesús, encuentro que lo lleva a hacerse discípulo misionero, por abundancia de gratitud y alegría. Este encuentro vital con el Señor vivo, le permite al hombre latinoamericano y caribeño, rehacerse personalmente, adquiriendo el sentido pleno de su vida y la felicidad que anhela, a la vez que lo lleva a comprometerse en la defensa de la vida de sus hermanos los más pobres y excluidos, defendiendo su dignidad y promoviendo su promoción y liberación integral para que todos en el Continente encuentren una vida digna y plena.

442

Consideramos que desde esta clave cristológica ofrecida por el documento de Aparecida, que hemos analizado, es posible interpretar todo el documento en todas las temáticas tratadas. Ella es la clave que

permite comprender la rica eclesiología, junto a todas las novedosas propuestas pastorales que se hacen para cada uno de los aspectos analizados por Aparecida. Desde esta clave el documento conclusivo refulge como un texto compacto y coherente de principio a fin, con su nueva propuesta eclesiológica, misionera y pastoral que lanza como respuesta a los desafíos de un cambio epocal en la humanidad y en el Continente latinoamericano y caribeño. Desde esta perspectiva, el documento bien se podría interpretar como el fruto de una nueva recepción del espíritu conciliar, recepción que ciertamente profundiza y completa la renovación de la iglesia y de su misión impulsada por las anteriores Conferencias, pero que va más allá al retomar un aspecto que toca la identidad misma de la Iglesia del Continente: la condición discipular y misionera, resultado del encuentro vital con el Señor, sin la cual ningún proyecto pastoral puede llegar a feliz término por ambicioso que sea. Diríamos que la Nueva evangelización, perfilada en Medellín, Puebla y Santo Domingo, adquiere en Aparecida la condición necesaria sin la cual ella, como proyecto, jamás se podría llevar a cabo.

Sólo resta decir que lo que los documentos nos proponen a nivel de reflexión cristológica, y en este caso el de Aparecida, son únicamente algunos énfasis. Queda a los teólogos, de cara al futuro, la tarea de ensayar y profundizar un pensamiento capaz de plasmar fielmente, y de una manera sistemática, el significado y las consecuencias de los ricos elementos cristológicos contenidos en el documento de Aparecida. ¿Cómo anunciar a Jesús, el viviente, fuente de la vida y que continúa dando vida sin descanso a nuestros pueblos, pero cuya tarea perenne no aparece tan evidente a quien da una simple mirada a nuestro mundo latinoamericano y caribeño?. Las cuestiones cruciales a resolver son estas: ¿Cómo hablar de Dios y de Jesucristo, desde la ruptura del sujeto humano latinoamericano y caribeño derrotado y decepcionado después de sus intentos fallidos de liberación? ¿Cómo decir al sujeto “deshecho” de América Latina que Dios lo sigue amando y cómo constituir este amor en fuente inagotable de vida para ese sujeto, y para todo su Continente, que ahora ya no aparece con esa “fuerza histórica” que se le atribuía en décadas anteriores, sino desencantado, pobre, excluido y débil?. Es necesaria una reflexión de fe a partir del camino tortuoso de la subjetividad personal y social, hecha pedazos y que busca reconstruirse, para dar posibilidades de vida a nuestro mundo latinoamericano.

En esta misma dirección, otro importante elemento para tener en cuenta de cara a la cristología que se elabore en un futuro próximo en el Continente, viene sugerida implícitamente por un elemento novedoso que ofrece el documento de Aparecida.

Cuando el documento indica los lugares de encuentro con Jesús, señala la piedad popular como uno de ellos. Llama especialmente la atención la manera como se refiere a ella. Según el documento, “la piedad popular es una manera legítima de vivir la fe, un modo de sentirse parte de la Iglesia y una forma de ser misioneros, donde se recogen las más hondas vibraciones de la América profunda. Es parte de una “originalidad histórica cultural” de los pobres de este continente, y fruto de “una síntesis entre las culturas y la fe cristiana” (DA 264). Ella se fundamenta en una experiencia muy profunda de encuentro personal con el Señor (cf. DA 263)¹³.

Lo que afirma el documento lleva a pensar que el “seguimiento de Cristo” de nuestro pueblo es ya una interpretación legítima y creativa de Cristo desde la “originalidad histórica cultural” de este pueblo (cf. DA 264, 258) y que solo puede hacerla nuestro pueblo en sus propias categorías, lo cual lleva a considerar al pobre como sujeto de teología. Esto constituye ya una crítica a un cierto tipo de teología que se ha elaborado en el Continente, entre las cuales se cuenta la misma teología de la liberación, que tenía una actitud más bien negativa frente a la religiosidad popular. Consideramos que para la elaboración cristológica de los próximos años es importante abrir el diálogo primero con el sujeto latinoamericano roto y maltratado, y, desde allí, con su expe-

¹³ Es significativo todo el n. 263: “No podemos devaluar la espiritualidad popular, o considerarla un modo secundario de la vida cristiana, porque sería olvidar el primado de la acción del Espíritu y la iniciativa gratuita del amor de Dios. En la piedad popular, se contiene y expresa un intenso sentido de la trascendencia, una capacidad espontánea de apoyarse en Dios y una verdadera experiencia de amor teologal. Es también una expresión de sabiduría sobrenatural, porque la sabiduría del amor no depende directamente de la ilustración de la mente sino de la acción interna de la gracia. Por eso, la llamamos espiritualidad popular. Es decir, una espiritualidad cristiana que, siendo un encuentro personal con el Señor, integra mucho lo corpóreo, lo sensible, lo simbólico, y las necesidades más concretas de las personas. Es una espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos, que, no por eso, es menos espiritual, sino que lo es de otra manera”.

riencia religiosa, especialmente su piedad popular. Así se sale al paso a algunas posturas que se han dado respecto a la religiosidad popular en el Continente: a los que les parece que deben seguir dialogando con el sujeto pobre, aislándolo de su experiencia religiosa porque la consideran alienante, y a los que no quieren dialogar, sino seguir fomentando la religiosidad popular sin percibir la palabra de los pobres allí presente, sin escuchar lo que su palabra significa y aporta a la vida del pueblo y de la Iglesia.

En ambos casos se huye de la importante tarea de asumir la desafiante realidad que tenemos delante: la de un pobre que no sólo es oprimido y excluido, sino también un cristiano, alguien para quien Cristo representa sus valores más hondos. Gracias a esta fe, el pobre es capaz de crear mecanismos de resistencia al sinsentido personal y a la exclusión en todos los niveles de su existir, e incluso, al mismo mundo globalizado, e inventar una cultura propia que encierra por dentro un rico potencial de santidad y de justicia social (cf. DA 262). Asumir este dato, permitirá a la reflexión de los próximos años en el Continente diseñar un nuevo anuncio de Cristo y una nueva cristología en donde encuentre una legítima cabida la fe efectiva en Cristo de nuestro pueblo, pues este es el único modo de valorar a los pobres como auténticos sujetos oyentes e intérpretes de la Palabra. De esta manera será posible articular la acción liberadora en favor de los pobres, con el Cristo, Viviente y Señor de la vida, que la iglesia latinoamericana en Aparecida reconoce como dador de Vida plena para todos, sobretodo para los más pobres y excluidos.