



FACULTAD DE TEOLOGÍA

**DEPARTAMENTO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA-
FUNDAMENTAL**

**LA CATEGORÍA «ENCUENTRO CON CRISTO» EN EL
DOCUMENTO DE APARECIDA. UNA LLAMADA A DEJARNOS
SORPRENDER POR LA ALEGRÍA DEL EVANGELIO (EG, n. 1).**

TESINA PARA LA OBTENCIÓN DEL GRADO DE LICENCIATURA

AUTOR:

TEOBALDO ROSARIO FERMÍN

DIRECTOR:

DR. GABINO URÍBARRI BILBAO, SJ

MADRID, JUNIO 2016

ÍNDICE

| | |
|--|----------|
| SIGLAS Y ABREVIATURAS..... | 6 |
| INTRODUCCIÓN..... | 8 |
| a) <i>La metodología a seguir</i> | 9 |
| b) <i>Estructura de los contenidos</i> | 10 |

PRIMERA PARTE

APROXIMACIÓN TEOLÓGICA A LA CATEGORÍA «ENCUENTRO CON CRISTO»

| | |
|---|-----------|
| 1. El «encuentro» en el ejercicio de la teología..... | 13 |
| 1.1. Comprensión teológica del «encuentro»..... | 15 |
| a) <i>E. Schillebeeckx (1914-2009)</i> | 16 |
| b) <i>O. González de Cardedal (1934-)</i> | 22 |
| c) <i>Hans Urs von Balthasar (1905-1988)</i> | 24 |
| 1.2. Balance..... | 26 |
| 2. La «experiencia» y la «forma» en el «encuentro». Siguiendo las huellas de von Balthasar | 27 |
| 2.1. La experiencia cristiana | 29 |
| 2.2. Puntos en común y diferencias con E. Schillebeeckx..... | 31 |
| 2.3. La forma..... | 32 |
| 2.4. Conclusión | 34 |
| 3. Papel y sentido de la corporalidad en el encuentro con Cristo | 35 |
| 3. 1. El valor de la corporalidad del hombre para el encuentro con Cristo..... | 36 |
| 3. 2. Sentido de la corporalidad de Cristo para el encuentro | 39 |
| a) <i>La encarnación, inicio de la corporalidad de Cristo</i> | 41 |
| b) <i>La corporalidad del Resucitado</i> | 44 |
| c) <i>E. Schillebeeckx: encuentro con Cristo glorificado, entre lo temporal y escatológico</i> | 45 |
| d) <i>H. U. von Balthasar: entre la visión histórica y la contemplativa</i> | 48 |

| | |
|---|-----------|
| e) <i>O. González de Cardedal: el Jesús terreno, el Cristo glorificado y la experiencia postpascual</i> | 49 |
| 4. Los peligros a evitar en esta categoría | 51 |
| 5. Conclusión | 54 |

SEGUNDA PARTE

ECCLESIA IN AMERICA Y «EL ENCUENTRO CON JESUCRISTO VIVO».

PROPUESTA PARA EL INICIO DE UNA NUEVA COMPRENSIÓN

CRISTOLÓGICA EN AMÉRICA LATINA

| | |
|--|-----------|
| 1. Plan a seguir | 57 |
| 2. <i>Tertio millennio Adveniente</i> (1994) y su propuesta cristológica | 60 |
| 3. Los aportes del <i>Instrumentum Laboris</i> del Sínodo de los Obispos (Asamblea especial) para América Latina (1997) y su propuesta al «encuentro con Jesucristo vivo» | 64 |
| 4. Desarrollo de <i>Ecclesia in America</i>: «el encuentro con Jesucristo vivo» | 70 |
| 4.1. El testimonio neotestamentario del encuentro con Cristo..... | 72 |
| a) <i>Zaqueo y Pablo: conversión, solidaridad y misión</i> | 74 |
| b) <i>Los discípulos de Emaús y María Magdalena: manifestación del Cristo glorioso y fe en Él.</i> | 75 |
| c) <i>Encuentro con Cristo en el hoy de América</i> | 80 |
| 4. 2. El carácter eclesiológico del encuentro con Cristo | 83 |
| 4. 3. Los lugares de encuentro con Cristo | 85 |
| 4. 4. Conclusión | 88 |
| 5. <i>Novo millennio Ineunte</i> (2001) y “El encuentro con Cristo, herencia del gran Jubileo” | 89 |

TERCERA PARTE

EL «ENCUENTRO CON CRISTO» EN APARECIDA: CARACTERÍSTICAS,

COINCIDENCIAS Y NUEVOS DESARROLLOS

| | |
|--|-----------|
| 1. Introducción | 94 |
| 2. Los aportes de Josep Ratzinger-Benedicto XVI al desarrollo del «encuentro con Cristo» en Aparecida | 96 |

| | |
|---|------------|
| 2.1. «Un canto nuevo para el Señor» (1989). Primer barrunto de la propuesta “para que en Él tengan vida” | 98 |
| a) «Jesucristo, hoy» y la imagen joánica de la «vida» | 100 |
| b) <i>Cristología joánica y teología de la liberación</i> | 101 |
| c) <i>Resonancia del tema «vida plena» en Gustavo Gutiérrez</i> | 104 |
| 2.2. La Carta-encíclica <i>Deus caritas est</i> (2005)..... | 105 |
| a) <i>Deus caritas est y la preparación de la V Conferencia General del CELAM</i> ... | 107 |
| b) <i>La referencia joánica de la encíclica DCE. Inspiración para el DA</i> | 108 |
| c) <i>Encuentro con Cristo y caridad</i> | 111 |
| 2.3. Discurso Inaugural en Aparecida (2007) | 112 |
| a) <i>La mirada creyente sobre la realidad</i> | 114 |
| b) <i>Los principales temas del Discurso Inaugural en relación con la categoría «encuentro»</i> | 116 |
| c) <i>La propuesta “para que en Él tengan vida” de Benedicto XVI y el discurrir del CELAM sobre la elección del tema para la V Asamblea General de Aparecida</i> .. | 118 |
| d) <i>El discipulado en el DI y otros discursos de Benedicto XVI</i> | 121 |
| e) <i>Centralidad de las Sagradas Escrituras</i> | 122 |
| 2.4. Recapitulación | 123 |
| 3. El encuentro con Cristo desde la lógica interna de Aparecida..... | 124 |
| 3.1 Siguiendo las huellas de <i>Ecclesia in America</i> | 125 |
| 3.2 Encuentro con Cristo y discipulado desde la cristología joánica..... | 129 |
| a) <i>El discipulado en el quehacer de la teología latinoamericana previo a la V Conferencia</i> | 129 |
| b) <i>El discipulado en el Evangelio de Juan: seguimiento, vinculación y espiritualidad</i> | 134 |
| c) <i>¿Se proyecta esta visión joánica del discipulado en Aparecida?</i> | 138 |
| 3.3 Encuentro con Cristo, discipulado y la «sobreabundancia de "Vida"» | 141 |
| 4. Balance..... | 148 |

CUARTA PARTE

EL «ENCUENTRO CON CRISTO». CONSECUENCIAS Y PERSPECTIVAS

| | |
|--|------------|
| 1. Introducción..... | 151 |
| 2. Las consecuencias del encuentro con Cristo | 152 |

| | |
|---|------------|
| 2.1. Exceso de «alegría» a la luz del encuentro con Cristo y el discipulado | 153 |
| a) <i>La alegría del encuentro en el Documento de Aparecida</i> | 153 |
| b) <i>La exhortación Apostólica Evangelii Gaudium (2013)</i> | 155 |
| 2.2. El Evangelio: origen, fundamento y fuente de la alegría..... | 158 |
| 2.3. Balance..... | 159 |
| 3. Conclusión y perspectivas | 160 |
| 3.1 Conclusión general | 160 |
| 3.2. El encuentro con Cristo en perspectiva..... | 164 |
| a) <i>La apuesta por una cristología existencial</i> | 165 |
| b) <i>Acentuación de la cristología bíblica</i> | 166 |
| c) <i>La vida plena y el peligro de la cristología funcional</i> | 167 |
| d) <i>La vida en Cristo en el horizonte paulino</i> | 167 |
| e) <i>Las nuevas relaciones que genera Jesucristo (EG, nn. 87-92)</i> | 168 |
| BIBLIOGRAFÍA | 171 |

SIGLAS Y ABREVIATURAS

| | |
|------------|---|
| AL | América Latina. |
| CDF | Congregación para la Doctrina de la Fe. |
| CEBITEPAL | Centro Bíblico Teológico-Pastoral de América Latina. |
| CELAM | Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. |
| CTI | Comisión Teológica Internacional. |
| DA | Documento de Aparecida (Quinta Asamblea General del CELAM, Aparecida, Brasil 2007). |
| <i>DCE</i> | Carta Encíclica <i>Deus Caritas est</i> del papa Benedicto XVI (2005). |
| DI | Discurso Inaugural de Benedicto XVI para la V Asamblea General del CELAM, Aparecida, Brasil 2007. |
| Dir. | Director. |
| DM | Documento de Medellín (Segunda Asamblea General del CELAM, Medellín, Colombia 1968). |
| DP | Documento de Puebla (Tercera Asamblea General del CELAM, Puebla, México 1979). |
| DPa | Documento de Participación. Preparación para la V Conferencia General del CELAM, Bogotá 2006. |
| DSD | Documento de Santo Domingo (Cuarta Asamblea General del CELAM, Santo Domingo, Rep. Dom. 1992). |
| <i>DV</i> | Constitución dogmática <i>Dei Verbum</i> del concilio Vaticano II. |
| <i>EA</i> | Exhortación Apostólica postsinodal <i>Ecclesia in America</i> del papa Juan Pablo II (1999). |
| Eds. | Editores. |

| | |
|------------|--|
| <i>EG</i> | Exhortación Apostólica <i>Evangelii Gaudium</i> del papa Francisco (2013). |
| <i>EN</i> | Exhortación Apostólica <i>Evangelii Nuntiandi</i> del papa Pablo VI (1975). |
| <i>GS</i> | Constitución pastoral <i>Gaudium et spes</i> del concilio Vaticano II. |
| <i>IL</i> | <i>Instrumentum Laboris</i> (Sínodo especial para América Latina, 1997). |
| ITEPAL | Instituto teológico-pastoral de América Latina. |
| <i>NMI</i> | Carta Apostólica <i>Novo millennio Ineunte</i> del papa Juan Pablo II (2001). |
| <i>RH</i> | Carta Encíclica <i>Redemptor hominis</i> del papa Juan Pablo II (1979). |
| <i>SAR</i> | Síntesis de los aportes recibidos para la V Asamblea General del CELAM. |
| <i>TL</i> | Teología de la Liberación. |
| <i>TMA</i> | Carta Apostólica <i>Tertio millennio Adveniente</i> del papa Juan Pablo II (1994). |

INTRODUCCIÓN

La lección de los primeros concilios cristológicos de la Iglesia, luego de conocerse las actas de los mismos, nos enseñan el largo proceso receptivo que inauguró uno de los momentos más sorprendentes de la historia de la Teología cristiana. Esto nos lleva a afirmar que uno de los aspectos más significativos en la vida de un documento, sin temor a dudas, es su recepción. Una recepción que implica no repetir sin más lo antes dicho. Se trata de hacer posible una lectura potenciadora de los textos leídos despojados de cualquier carga subjetiva, cuyo oriente sea forzar el texto a decir lo que nunca tuvo interés de afirmar su autor. De esto dos elementos quedan como presupuesto: el texto y el lector. Este último debe dejarse interpelar y también procurar que ese texto en él pueda operar todo un dinamismo de enriquecimiento y que de alguna manera provoque el debate posterior.

Con esta motivación queremos dar inicio a este trabajo titulado *El encuentro con Cristo en el Documento de Aparecida. Una llamada a dejarnos sorprender por la alegría del Evangelio* (EG, n. 1). El documento conclusivo de la V Conferencia General (2007) tiene un interés fuertemente pastoral, como todas las demás Asambleas del CELAM. Puede verse como un intento forzado su receptividad desde la teología sistemática, específicamente la cristología. Sin embargo, no está demás colaborar desde nuestra perspectiva por una lectura que analice, evalúe y observe elementos presentes y en carencia sobre esta disciplina de la cristología bajo la categoría «encuentro»; también, por qué no, aspectos que se pueden sugerir respecto al tema. Nos enfocamos en esta temática específica por varias razones:

1. Porque son legítimas las teologías contextuales. Es mi interés académico, profundizar sobre la marcha teológica de América Latina. Y aportar para que la

misma teología no deje en el olvido un tema que, desde *Ecclesia in America*, ha ocupado la atención del Magisterio hacia el continente de la esperanza: *El encuentro con Jesucristo vivo*.

2. Trabajar el tema me surge por dos motivos: el primero ya expuesto en el número anterior. Pero además, para no olvidar el contexto en el que he sido formado. El segundo motivo es un interés particular hacia la cristología. El esfuerzo de trabajar este tema me animará a volver una y otra vez la mirada por los manuales de cristología, los concilios cristológicos de los primeros siglos del cristianismo y algunos autores actuales de esta disciplina.

Nuestra intención es lograr que en una posible enseñanza futura de la cristología en América Latina se incluya esta categoría como tema dentro de los acentos de las cristologías contextuales. Así como en la teología sistemática o el pluralismo teológico se habla de la *Teología de la liberación*, se pueda argumentar válidamente dentro de la cristología la categoría *encuentro con Cristo* con sus matices. Incluso, que esto sea posible no sólo desde la cristología, sino también desde la antropología teológica.

a) *La metodología a seguir*

No trabajaremos con un paquete dogmático hecho sin un antes y un después. Tampoco se trata de captar números del documento donde se trate de cristología descendente y ascendente sin más. Es mucho más que eso. El documento de Aparecida es fruto del discurrir de la teología regional y de las propuestas del Papa Benedicto XVI. La pregunta que me ha surgido desde la cuestión en curso es si será posible sostenerla desde la teología en general, especialmente desde la cristología.

Para lograr éste y otros fines que nos proponemos en nuestro trabajo contamos con cuatro principios rectores que guiarán nuestra metodología: 1. Comprender el contenido, 2. Analizar sus elementos, 3. Expresarlos en nuestras palabras y 4. Apropiarnos de él. Estos cuatro principios guiarán todo el curso de la reflexión. Desde ellos iremos al autor y al texto. De cada uno extraemos las líneas principales que propone respecto al tema y al final de cada capítulo ofrecemos una conclusión o balance final con las correspondientes cuestiones que posibilitan la investigación del capítulo siguiente y que tendrán resonancia en la conclusión final.

b) *Estructura de los contenidos*

Nuestro punto de partida (capítulo I) trasciende las fronteras de Aparecida y se consolida en una aproximación, digamos conceptual y teológica, de la categoría encuentro con Cristo. El tema no aparece de la noche a la mañana en el Documento de Aparecida (DA). La nascente categoría tiene su historia en el pensamiento de muchos autores entre los que destacan: E. Schillebeeckx, H. Urs von Balthasar y O. González de Cardedal. Estos tres autores nos permitirán edificar sobre un terreno sólido en un tema que tan sólo pensar en su formulación suscita cuestiones de alta preocupación. Por ejemplo: el encuentro con Cristo ¿término exacto (y posible) o mera metáfora? ¿Cuál es el papel y el sentido que juega la corporalidad en el encuentro con Cristo? ¿Cómo salvar la no presencia física de Jesucristo a la hora de hablar de encuentro con él? Aún más, es una categoría que sin mucho discernimiento puede de inmediato colocarnos ante la mirada de muchos peligros: un exagerado antropocentrismo, menoscabo de las mediaciones eclesiales, la vuelta por una cristología ascendente, entre otros. A todas estas cuestiones nos ayudarán a responder nuestros autores consultados con el menor margen posible de dudas e incertidumbres que suscitan esta categoría por ser tan nueva y antigua a la vez.

A partir del segundo capítulo buscaré analizar los textos y el contexto donde se emplea explícitamente la categoría en mención dentro del Magisterio Pontificio. El primero es la exhortación post-sinodal *Ecclesia in America* (1999) de Juan Pablo II. El contexto es el año dedicado a Jesucristo (1997) y el Jubileo de la encarnación (2000). ¿Podría dicho contexto justificar esta temática? Si resulta poco, la centralidad del contenido de la exhortación nos confirma la posibilidad del tema: «El encuentro con Jesucristo vivo», que no es posible entenderlo sino es en el contexto antes mencionado. Entre los puntos que desarrollaremos de la exhortación *EA* la relevancia recae sobre los encuentros neotestamentarios. Con ellos, ayudados por la exégesis moderna y por la recepción del tema en los teólogos de América Latina, buscaremos extraer la centralidad del pensamiento cristológico del papa polaco propuesto para América Latina, próximo a la celebración del Jubileo de la encarnación del Hijo de Dios. El papa polaco remonta la categoría «encuentro con Jesucristo vivo» a un fuerte contenido bíblico a la vez que la propone como una categoría cristológica con un matiz de corte existencial. Con tal fin haremos un recorrido analítico y sintético del documento en donde el Magisterio de la Iglesia en la persona de Juan Pablo II concede las credenciales que legitiman esta

categoría. Dicho análisis tendrá como meta ver el alcance y los límites del tema en *Ecclesia in America*. La exhortación cuenta con sus antecedentes. De ellos nos ocuparemos brevemente tratando los documentos previos a su publicación en 1999 que provocaron la discusión y el trabajo del tema. Entre estos documentos sobresale la Carta apostólica *Tertio millennio Adveniente*, el *Instrumentum Laboris* (1997) previo a dicha exhortación y un documento posterior: la Carta apostólica *Novo millennio Ineunte*.

En el tercer capítulo nos movemos en lo central de nuestro trabajo: «el encuentro con Cristo en el Documento de Aparecida». Sólo a partir del análisis del DA y la realización del capítulo en mención podremos hablar de las consecuencias del encuentro con Cristo. Al final del mismo diremos por qué. Mientras tanto veremos sus características, coincidencia con *EA* y sus nuevos desarrollos en los que sobresalen los aportes de Benedicto XVI enfocados en el Evangelio de Juan y la «Vida plena» (Jn 14, 6) que ocupan las primeras páginas de este capítulo.

De igual forma, veremos en un segundo momento, dentro del tercer capítulo, de qué manera los teólogos consultados de América Latina enfocan el tema del encuentro, el discipulado y la vida plena, analizaremos el impacto de los aportes de Benedicto XVI y su recepción en el Documento de Aparecida. Ellos guiaron la marcha de todo el Documento de principio a fin. Sus aportes expresados en la centralidad joánica respecto al tema del encuentro, el discipulado y la vida plena dieron un giro sustancial a la V Asamblea en su desarrollo en Aparecida, Brasil. Del papa Benedicto XVI nos centramos en tres textos en los que explícitamente aparece tratado nuestro tema bajo la clave «vida en abundancia» y que, sin lugar a dudas, inspiraron el esquema posterior con el que trabajamos nuestro tema siguiendo el texto del DA. Se trata de: *Un canto nuevo para el Señor, Deus caritas est* y su Discurso Inaugural para el inicio de los trabajos de la V Asamblea General del CELAM. Luego de discurrir sobre el dinamismo que vivió el CELAM, llegamos en un tercer momento al texto como tal del DA. En él, ayudados por autores locales y otros fuera del continente, nos ocuparemos de los temas cruciales que nacieron de la propuesta de Benedicto XVI y los esfuerzos del CELAM para realizar su formulación. Es innegable que el DA retoma los contenidos de la exhortación post-sinodal *Ecclesia in America* pero a la vez le hace surgir nuevas corrientes que brotan de una misma fuente: el encuentro con Jesucristo vivo.

El encuentro con Cristo nos lleva a unas consecuencias que afectan de modo especial al sujeto creyente, que en Aparecida es denominado como el discípulo. Luego de la experiencia del encuentro, el discipulado y la vida plena, compete al creyente en Cristo mostrar todo el dinamismo que ha provocado dicha experiencia. El realismo de la segunda Persona de la Trinidad bajo la categoría *vida plena*, o en abundancia, afecta ontológicamente la realidad actual del discípulo que se deja encontrar por Él. Por tal razón, aquí es donde el movimiento descendente y ascendente se dan el abrazo elevador que posibilita toda una transformación de la existencia creyente. El testimonio en este sentido nos lo ofrece el reciente y actual magisterio del papa Francisco. Con él y su primera exhortación *Evangelii Gaudium*, especialmente en sus primeros números, veremos cuáles son las consecuencias que provoca el encuentro con Cristo. Entre ellas reparamos en la *alegría* que nace del Evangelio y de la experiencia del discipulado, según la vertiente joánica (de comunión, vinculación, configuración con Cristo, vida en abundancia, etc.) expuesta en Aparecida y sugerida por Benedicto XVI. Francisco une estrechamente la alegría y el Evangelio y en el n. 1 de su exhortación nos confirma que el punto de unión entre uno y otro es el encuentro que pasa por la experiencia del discipulado. Ahondando en su lectura es como el lector podrá notar la razón de ser de la segunda frase formulada en el título de nuestro trabajo.

Así pues, los tres últimos papas y sus respectivos documentos aquí analizados, acentúan sobremanera la cristología bíblica en el tratamiento de la categoría encuentro con Cristo, a la vez que no renuncian al carácter existencial y ascendente que implica dicha categoría que, según ellos, puede conjugar de manera equilibrada ambos movimientos, descendente y ascendente, considerando que el descendente ocupa el primer lugar. Estos elementos de discernimiento teológico los iremos viendo en cada uno por separado y los enriquecemos con los matices que a los mismos le sugieren nuestros autores secundarios.

Finalmente, las consecuencias del encuentro con Cristo no son la última etapa del camino. Iremos tomando notas de lo que consideraremos podrían ser las cuestiones abiertas o que echamos en falta en dicha categoría y que favorecen una posible investigación futura. De esto, que yo llamo *el encuentro con Cristo en perspectiva*, nos ocuparemos al final de nuestro trabajo incluido en la conclusión del mismo. Sin más iniciemos esta andadura de la mano de nuestros autores seleccionados y sus obras indicadas.

PRIMERA PARTE

APROXIMACIÓN TEOLÓGICA A LA CATEGORÍA

«ENCUENTRO CON CRISTO»

1. El «encuentro» en el ejercicio de la teología

Antes de entrar en la propuesta del «encuentro con Jesucristo vivo» hecha por la exhortación *Ecclesia in America* y su desarrollo en *Aparecida*, considero de vital importancia recurrir al eco que ha tenido la categoría «encuentro» en el ejercicio de la teología de las últimas décadas. No pretendo perderme en cuestiones accesorias ni entrar en debate con la multitud de autores que refieren esta categoría en sus escritos¹. En este primer capítulo me centraré sólo en tres de ellos que legitiman su uso en el quehacer de la teología: E. Schillebeeckx, O. González de Cardedal y H. U. von Balthasar.

Debo acentuar que las limitaciones en este trabajo se imponen. Por eso, dos criterios fundamentales que tendré muy presentes son: la selección de unos pocos autores ya señalados y el estudio restringido de los mismos. Una investigación completa en cada uno de ellos sobrepasaría la extensión que aquí podemos realizar y que además pueden

¹ Algunos, inclusive, nos ofrecen títulos sugerentes que nos acercan a la legitimidad del «encuentro». Por ejemplo: E. BRUNNER, *La verdad como encuentro*, Estela, Barcelona 1967; B. FORTE, *A la escucha del otro. Filosofía y revelación*, Sígueme, Salamanca 2005; E. GÓMEZ NAVARRO, *Escucha su latido: encuentro con Cristo*, Colección caminos, Desclée de Brower, Bilbao 2012; F. MEIER, *Los encuentros de Jesús*, BAC, Madrid 2001. Otros aparecerán en la bibliografía final en la medida que puedan ser incorporados en este trabajo.

conducirnos por terrenos que aunque resultan favorables, pueden situarnos en otra dirección. Estos criterios me obligan a centrarme en el tema yendo, a través de ellos, a lo verdaderamente esencial. Algunas consecuencias de esta decisión es que restringiré la referencia a cada autor a muy pocas obras suyas, digamos las más significativas que tenga cada uno sobre el tema y alguna bibliografía secundaria que nos ayuden a lograr los objetivos trazados. Las razones por las que he optado por estos autores son las siguientes:

1. A. Jiménez Ortiz ha sido el primero en poner por escrito un artículo sobre nuestro tema en el *Diccionario de Teología Fundamental*, en el que propone una lista considerable de teólogos que refieren la categoría «encuentro» y algunos los comenta con brevedad, entre ellos: O. González de Cardedal y von Balthasar².
2. Los tres autores seleccionados han dedicado especial atención a la cristología (entre los que descuellan E. Schillebeeckx y O. González) de las últimas décadas y su metodología no deja fuera nuestro tema.
3. Nos ofrecen elementos muy originales del tema que se desarrollarán en los siguientes epígrafes de este trabajo, tales como: el sentido que juega la corporalidad y la intersubjetividad en el encuentro, los distintos modos de encontrarnos con Cristo; y, por último, nos ofrecen pistas para confirmar la posibilidad en el lenguaje teológico del encuentro con Cristo, entre ellas: la experiencia, la encarnación y la resurrección. La resonancia de sus propuestas se notará cuando entremos en el contenido de los siguientes capítulos de este trabajo. Tanto Schillebeeckx como von Balthasar nos insisten en los encuentros neotestamentarios en los que la encarnación y las apariciones del Resucitado juegan un papel decisivo. Por eso, estos temas serán abordados tomando en cuenta las propuestas de nuestros autores seleccionados.

Con tales presupuestos ante nuestros ojos, comencemos nuestro itinerario teológico del encuentro en este primer capítulo.

² Véase: A. JIMÉNEZ ORTIZ, «Encuentro», en: R. LATOURELLE-R. FISICHELLA-S. PIÉ-NINOT (dirs.), *Diccionario de Teología Fundamental*, San Pablo Madrid ³1992, 376-379. ID., *La teología fundamental como teología del encuentro entre la revelación y el hombre*, Estudios Eclesiásticos 61 (1986) 3-21; J. ZAZO RODRÍGUEZ, *El encuentro. Propuesta para una teología fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2010, 17-103.

1.1. Comprensión teológica del «encuentro»

Para definir la palabra «encuentro» entraré en contacto inmediato con la teología, debido a que la significación conceptual de dicho término no incluye la experiencia religiosa³. Pero además porque las definiciones abarcan otros campos que nos interesan pero, en relación con nuestro tema, no es lo esencial. Por eso, no me detendré en los detalles de la psicología moderna ni de la filosofía del personalismo contemporáneo, ni de la sociología. Aunque estas ramas serán evocadas en los textos siguientes, puesto que la interdisciplinariedad, en nuestro tema, es obligatoria.

Quien nos define la categoría en el ámbito teológico propiamente dicho es A. Jiménez Ortiz. Su mayor centro de interés para justificarla es la *Teología Fundamental* y muy brevísimamente considera la posibilidad del encuentro dentro de la cristología remitiendo directamente a los textos neotestamentarios que justifican la dimensión trinitaria de los mismos a la hora de plantear dicho encuentro⁴. De todos modos incluimos la forma como define el «encuentro» por su validez y relación con otros autores consultados. Además, porque nuestra primera aproximación a la definición del «encuentro» está contemplada en líneas generales desde esta perspectiva: el «yo» del hombre frente al «Tú» de Dios que se revela⁵.

Desde esta analogía formulamos preguntas claves a las que nuestros autores arrojarán claridad tales como: ¿es posible el encuentro con Cristo? Debido a la implicación del sujeto en el encuentro, ¿qué papel juega la corporalidad? ¿Cómo sostener la ausencia física de Jesucristo en el encuentro? ¿Cuáles son los peligros que se han de evitar en esta categoría?

Para encontrar las respuestas a estas preguntas acuciantes propongo el siguiente orden: primero, me fijaré en uno de los teólogos contemporáneos más destacados que ofrece en su pensamiento teológico un valor singular al encuentro estrechamente vinculado a la experiencia: Edward Schillebeeckx; luego, me fijaré en dos ámbitos lingüísticos de

³ Por ejemplo, el diccionario de la real academia española recoge 12 definiciones de esta palabra y ninguna de ellas resalta la posibilidad religiosa del término «encuentro» como es concebido en la teología. Véase: «encuentro», en: REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, RAE, Madrid²²2011, 613.

⁴ Cf. A. JIMÉNEZ ORTIZ, «Encuentro», 376.

⁵ Es una perspectiva que viene influenciada por el modo contemporáneo de hacer filosofía: “Las obras de M. Buber, F. Ebner, E. Levinas o E. Mounier, por citar sólo a los autores más representativos, han reaccionado frente a idealismos y egoísmos de épocas anteriores recuperando la importancia fecunda del Tú del otro, el impacto perturbador y creativo procedente del rostro que se enfrenta al Yo”. J. J., ALEMANY, *Teología y ecumenismo*, Estudios Eclesiásticos, 66 (1991) 274.

producción teológica relevante: la española y la alemana. En el contexto español recurro a uno de los teólogos contemporáneos más brillantes que ha dedicado especial atención en su teología a Dios y al hombre: Olegario González de Cardedal, quien, con su hondura en la cristología, nos propone el encuentro como condición de posibilidad para comprender la relación entre Dios y el hombre por medio de Cristo. En el ámbito alemán seguiré a Hans Urs von Balthasar que, desde su propuesta de *la percepción de la forma*, nos ofrecerá herramientas indispensables que pueden ser incorporadas en la significación del encuentro tales como *la experiencia cristiana* y *la forma* de Cristo. Estos tres autores nos brindan la riqueza y amplitud de nuestro tema con resonancia en el Magisterio de Juan Pablo II y su recepción en el continente de América Latina. Nótese que E. Schillebeeckx no lo incluyo en ninguno de los dos ámbitos evocados. Lo trato como autor independiente, debido a la fuerza sacramental que confiere a la categoría encuentro, distinto de Balthasar y Olegario. Su obra *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* nos ofrece el desarrollo de dicha categoría y será consultada más allá de este primer capítulo por su originalidad en vincular la categoría a los sacramentos.

Es oportuno considerar que aparecerán otros autores que evocaré como bibliografía secundaria, por el grado de científicidad de este trabajo. Por otro lado, tanto los autores escogidos como los documentos magisteriales más actuales son la plataforma para no hacer la propuesta del «encuentro con Cristo» en detrimento del diálogo interreligioso. Es oportuno el reconocimiento de las teofanías en las otras religiones, como bien nos lo expresa J. D. Martín Velasco y en lo que también profundiza Olegario González y von Balthasar. Veamos nuestros autores escogidos.

a) *E. Schillebeeckx (1914-2009)*

Su labor como teólogo se distingue por dos períodos. El primero se sitúa entre los inicios de su actividad académica en la inmediata posguerra (1946), y el inmediato posconcilio (1966-1967), dos acontecimientos que marcaron sustancialmente su vida y su pensamiento como teólogo. A este primer período pertenecen sus estudios sobre la teología de los sacramentos y su reconstrucción histórica de la teología sacramental en

La economía sacramental de la salvación (1952), así como la sistematización posterior desarrollada en *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (1958)⁶.

El segundo período, que se inicia inmediatamente después del concilio Vaticano II, viene marcado por un notable cambio. A partir de aquí tiene lugar un giro que lleva al teólogo dominico a abandonar el tomismo de escuela, que en las obras precedentes representaba el marco conceptual de referencia, para confrontarse con las nuevas hermenéuticas y para dialogar más directamente con la *experiencia del hombre secular* de la modernidad y de la contemporaneidad. En este segundo período —el más original y creativo— el teólogo de Nimega se encuentra con la problemática hermenéutica, la introduce en la teología sistemática católica y la aplica con rigor y radicalidad al corazón mismo de la tradidística católica, es decir, a la cristología⁷.

La teología católica posconciliar, que comenzaba a confrontarse con la cultura secular, ha puesto de manifiesto que las fuentes de la reflexión teológica son dos: la revelación y la tradición cristiana, por una parte, y la experiencia humana, por otra. Y el trabajo hermenéutico a desarrollar es el de realizar una constante correlación entre las dos fuentes (o los dos polos): *fe cristiana y experiencia humana*⁸.

Desde esta doble vía, el teólogo belga ha afrontado concretamente este compromiso en un vasto «proyecto cristológico» en tres densos volúmenes: *Jesús. La historia de un viviente* (1974), donde la experiencia cristiana fundamental es analizada en la tradición sinóptica; *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación* (1977), donde la experiencia cristiana fundamental es analizada en las otras tradiciones neotestamentarias, en particular en la tradición paulina y en la joánica; *El hombre, imagen de Dios* (1989), donde se muestra cómo el corazón del mensaje cristiano, salvación en Jesús por parte de Dios, puede ser de nuevo experimentado en la historia de la humanidad. En opinión de Gibellini estos tres libros suyos representan la obra teológica más ambiciosa y más creativa de finales del siglo XX. Es innovadora desde el punto de vista metodológico y representa un verdadero «experimento de cristología»⁹.

⁶ Cf. R. GIBELLINI, «Introducción», en: E. SCHILLEBEECKX, *Soy un teólogo feliz*, Sociedad de educación Atenas, Madrid²1994, 6.

⁷ *Ibíd.*, 7.

⁸ *Ibíd.*, 7-8.

⁹ Cf. *ibíd.*, 10.

De su abundante producción teológica me centro en dos que dan con la definición del encuentro y en las cuales el autor toma muy en serio la cuestión de Dios y del hombre desde la clave del encuentro y la experiencia: *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*¹⁰ y *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*. Al leer la primera de estas dos obras nos damos cuenta que la mayor parte de su contenido trata sobre los sacramentos. Pero no lo hace a modo de manual. Él mismo nos explica las razones: “es sorprendente constatar que la teología de los manuales omite con frecuencia el hacer la distinción precisa entre el modo propio de la existencia humana y la simple presencia de las cosas naturales. Sobre todo en la doctrina de la gracia y de los sacramentos, a veces se ha perdido el dato tan simple del *encuentro con Dios*”¹¹. Estas consideraciones nos abren un amplio campo de estudio e interpretación sobre el Dios que se dona, se acerca al hombre y se deja encontrar.

La primera parte de *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*¹², que podemos decir es fundamentación cristológica que incluye el encuentro en el modo de su exposición, comienza dándonos una primera definición en la que enfatiza la idea de lo humano y lo personal en relación con Dios. Afirma que “el encuentro es posible solamente dentro de una «aproximación» de la apertura confiada, por una parte, y por la otra de la entrega acogedora y benigna”¹³.

Con esta afirmación nos queda claro que la categoría encuentro dista mucho de ser un concepto estático. Pues, implica el dinamismo propio del amor que me exige el don completo de mí despojado de todo y volcado hacia el Tú de Dios.

Años después (1977) el teólogo belga, en el segundo volumen de su obra cristológica, asume una postura más radical y más abarcadora al referirse al concepto del encuentro. Con la novedad que propone, en la que implica a Cristo y a los discípulos, afirma:

¹⁰ Obra que, según O. González de Cardedal, marcaba con él [E. Schillebeeckx] una nueva orientación a la cristología, la eclesiología y a toda la teología sacramentaria. Véase: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Dios al encuentro del hombre en Jesucristo», en: A. GALINDO GARCÍA-J.M. SÁNCHEZ CARO (eds.), *El hombre ante Dios. Entre la hipótesis y la certeza*, Sígueme, Salamanca 2003, 125.

¹¹ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián 1968, 11. El título original de la obra es *De Christusontmoeting als sacrament der Godsontmoeting*, Uitgeverij H. Nelissen, Bilthoven (Holanda) 1964. Fue muy extensa su divulgación en su lengua original, llegando a la cuarta edición en 1968.

¹² E. Schillebeeckx titula la introducción de su obra como: *El encuentro personal con Dios* (pp.15-22). Y el primer capítulo (pp. 15-56), lo titula *Cristo, sacramento de Dios*. En este primer capítulo destacan los epígrafes 1: *El encuentro con el Cristo terrestre como sacramento del encuentro con Dios* (pp. 22-25) y 3.a *El misterio del culto terrestre de Dios por la Encarnación como Hijo de Dios* (pp. 36-44).

¹³ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento*, 9.

«Todo comenzó con un encuentro. Unos hombres –judíos de lengua aramea y quizá también griega- entraron en contacto con Jesús de Nazaret y se quedaron con Él. Aquel encuentro y todo lo sucedido en la vida y en torno a la muerte de Jesús hizo que su vida adquiriera un sentido nuevo y un nuevo significado (...) El cambio en sus vidas fue fruto de su encuentro con Jesús, pues sin Él habrían seguido siendo lo que eran (cf. 1 Cor 15, 17) (...) Esto quiere decir que la «gracia» debe expresarse en términos de «encuentro y experiencia», y nunca al margen del hecho concreto y liberador del encuentro»¹⁴.

La expresión «todo comenzó con un encuentro» son las primeras palabras en la introducción de su teología cristológica *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*. El sentido que da a la palabra «encuentro» está vinculado muy estrechamente a la experiencia como realidad donde se dan cita la vivencia, el pensamiento, la interpretación, el lenguaje, así como también el pasado, el presente y las expectativas del futuro¹⁵. Todos estos matices serán campo de luz para que la misma fe cristiana, la única que puede responder radicalmente a la pregunta radical del hombre, considere que no cae perpendicularmente de lo alto, sino que se inserta en un contexto de experiencias en el que adquiere sentido, confiriendo sobreabundancia de sentido. Y esta sobreabundancia de sentido debe probarse no sólo en la teoría, sino que debe bajar también al terreno de la praxis, donde queda implicado el encuentro¹⁶.

Por consiguiente, el encuentro es “aquel que sólo es posible cuando se da una correspondencia entre la revelación personal de un sujeto y la aceptación confiada del otro, creándose un espacio donde el amor y la entrega mutua harán crecer la libertad y el compromiso responsable”¹⁷.

Como podemos notar el teólogo dominico, en sus dos obras aquí citadas – hasta ahora sólo rastreando el concepto del “encuentro”-, nos deja claro que no busca la contraposición y el enfrentamiento con la nueva cultura secular que ya estaba bien entrada en el momento en que escribe, sino que se hace partícipe de la búsqueda humana. Por tanto, hace teología manteniendo vivo el sentido de la integridad del *humanum* en sus dimensiones antropológica, social y cultural, teórica y práctica, utópica y religiosa¹⁸. Es, por tanto, su modo de hacer teología el que nos coloca ante el grado de la intersubjetividad y la experiencia que implican el *yo-tú*.

¹⁴ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Cristiandad, Madrid 1982, 13. Esta obra fue publicada con el título *Gerechtigheid en liefde*, H. Nelissen, Baarn 1977.

¹⁵ Cf. *ibíd.*, 25.

¹⁶ Cf. R. GIBELLINI, «Introducción», 11.

¹⁷ A. JIMÉNEZ ORTIZ, «Encuentro», 377.

¹⁸ Cf. R. GIBELLINI, «Introducción», 12.

Este punto de partida de E. Schillebeeckx apunta a la superación de los viejos métodos teológicos y filosóficos de la modernidad, donde se hacía gravitar toda la fuerza sobre el sujeto, sobre el *yo*, con un marcado solipsismo como presupuesto fundamental. Fue esta misma fuerza real del *yo* que durante siglos provocó que la categoría *encuentro* estuviera generalmente ausente del horizonte teológico, como lo dice O. González de Cardedal: “la palabra encuentro, en su uso filosófico y teológico estricto no tiene todavía un siglo de vida”¹⁹. Sin embargo, pasó de ocupar un lugar marginal a ser presentada como un concepto fundamental, apto para estructurar con su ayuda la intelección de la revelación y de la fe. Es a partir de las corrientes personalistas que se va desarrollando esta categoría en Europa y será objeto de una atención preferente en la teología²⁰. Hoy es incuestionable su uso. La historia no tiene revés.

A partir de las primeras décadas del siglo XX y con el auge del personalismo es cuando ya se iba intuyendo con cierta claridad que urgía recuperar al *otro*, no como *otro-yo*, resultado de mi propio empeño, sino como un *tú* real; intuición que se vio luego corroborada en la práctica tras la tragedia que supuso la experiencia de las dos guerras mundiales²¹. Esta nueva valoración de la intersubjetividad influyó sobremanera incluso para una nueva forma de proponer la revelación:

«En los últimos decenios hemos reconstruido una noción más completa y coherente de la revelación, y con ella de la existencia histórica de Jesús, de su corporeidad y de cada una de sus acciones, como ámbito mediador de la palabra de Dios. Si la corporeidad y la intersubjetividad son las mediaciones por las cuales el hombre es, se realiza y llega a ser, entonces deberíamos decir que a través de ella ha acontecido la revelación de Dios. Dios nos sale, por tanto, al encuentro en la palabra, en el comportamiento, en la forma de relacionarnos con los demás y, finalmente, en la muerte y en la resurrección de Cristo»²².

¹⁹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, 123. Esta obra consultada remite a otros autores que tratan esta categoría. Entre ellos: P. LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del otro*, vol. I y II, Revista de Occidente, Madrid 1968; J. ROF CARBALLO, *El hombre como encuentro*, Alfaguara, Madrid 1973; J. D. MARTÍN VELASCO, *El encuentro con Dios*, Caparrós, Madrid 1995.

²⁰ Tanto el personalismo cristiano (encabezado por E. Mounier [1950]) como el pensamiento dialógico alemán (entre los que destaca M. Buber [1965]), han influido notablemente en la teología católica y protestante de Centroeuropa y América Latina. Véase: J. WERBICK, «Persona», en: P. EICHER (dir.), *Diccionario de conceptos teológicos*, vol. II, Herder, Barcelona 1990, 233. El personalismo tiene algunas notables aportaciones que ofrecer al discurso teológico. Puede contribuir a abrir de nuevo la cuestión de las relaciones entre la teología y la filosofía. Decimos de nuevo, porque la noción de persona surgió como concepto filosófico precisamente en el contexto de las grandes discusiones teológicas de los primeros siglos del cristianismo. Cf. A. RIGOBELLO, «Personalismo», en: L. PACOMIO, *et al.*, (dirs.), *Diccionario teológico interdisciplinar*, vol. III, Sígueme, Salamanca 1982, 798.

²¹ Cf. S. WIESENTHAL, *Los límites del perdón. Dilemas éticos y racionales de una decisión*, Paidós, Barcelona 1998, 20.

²² E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento*, 13.

Esta nueva forma de comprender la revelación en clave de encuentro supone la libertad de Dios para *revelarse* en Cristo, situado en el tiempo, espacio e historia, pero a la vez Dios infinito e increado que supera el tiempo y el espacio y la libertad del hombre desde la cual accede a Dios, pero tomando siempre en cuenta que vive de suposiciones e hipótesis, de proyectos y construcciones y, por tanto, de «pruebas y errores»²³.

Este entorno del pensamiento moderno que acompañó a E. Schillebeeckx lo llevó a cuestionarse sobre el modo cómo articular la salvación en Jesús, sin que por ello Jesús quede recortado a los deseos y anhelos del hombre. Según él, la crisis del momento es que Jesús es presentado como salvación y gracia en unos términos que ya no son válidos en nuestro mundo de experiencia²⁴. Desde esta preocupación de adaptación de la teología busca desentrañar la clave experiencial y de encuentro que posee la revelación, como ya antes hemos señalado. Dice el teólogo dominico: “Tener que esperar la salvación de alguien apoyándose únicamente en la autoridad de otras personas, sin ninguna base en la experiencia personal, termina por destruir la fe. Ésta va muriendo silenciosamente, debido a su propia inconsistencia y al fallo de las experiencias humanas”²⁵. Por consiguiente, ningún hombre puede refugiarse en pensar que la correlación entre el Tú del Dios personal y el yo del hombre, o mejor, el nexo entre *fe* y *vida*, no es posible porque Dios es tan «totalmente distinto», que un hombre de carne y hueso concluirá inmediatamente que él no tiene nada que ver con un Dios tan ajeno a su propia vida. Es un modo de huir de Dios. Al respecto nos dice Schillebeeckx:

«Tal concepción se opone al conjunto de experiencias a partir del cual nació y se desarrolló el cristianismo judío; [quien así piensa] ignora la historia de sus orígenes. Además reduce la experiencia humana a sus elementos proyectivos y productivos y pasa por alto, lo que precisamente *en* la experiencia, se presenta como acontecimiento sorprendente y arrollador y confunde y corrige todos nuestros planes y realizaciones»²⁶.

A ese hombre que cuestiona y que ve como un imposible el encuentro con un Dios humanado es a quien Schillebeeckx dedica este segundo volumen de su cristología, pues, cree que su acción teológica en favor de la liberación del hombre tiene un valor definitivo, porque se basa en Dios que le ofrece un futuro todavía mayor.

²³ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos*, 26.

²⁴ Cf. *ibíd.*, 55.

²⁵ *Ibíd.*, 56.

²⁶ *Ibíd.*

b) *O. González de Cardedal (1934-)*

Es el teólogo del contexto español que nos ofrece la novedad de incorporar en su pensamiento teológico el encuentro. He de reconocer, como lo hacen quienes escriben sobre él, que es difícil poder articular y sistematizar su pensamiento teológico tan rico y con tantos matices debido a la amplitud de sus escritos y los temas que toca. Sin embargo, hay cuatro puntos esenciales en los que ha insistido en su itinerario teológico y eclesial, no por comodidad o falta de proyecto personal, sino por su convicción profunda de lo que es la teología. Esos cuatro temas son: Dios, Cristo, el hombre y la teología²⁷. Al fijarnos en los tres primeros, nos damos cuenta del porqué la incorporación de la categoría encuentro. Él, igual que E. Schillebeeckx, asume como centro de su teología la cristología. En su obra *la entraña del cristianismo* (1997) muestra que en la fe cristiana lo que prima no es ni la esencia que cosifica la realidad, ni la subjetividad que finalmente la diluye dentro de sí, sino las realidades personales en su permanente alteridad, diferencia y reciprocidad. Ésta será la clave para la comprensión de la categoría «encuentro» desarrollada en su obra *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología* (1975), donde el autor enfatiza que ya no es posible pensar a los hombres sin Dios y a Dios sin los hombres²⁸.

El primer volumen de su obra los *Fundamentos de cristología* está realizado desde la categoría *el camino* que él reconoce como continuidad del *encuentro*. Así lo afirma: “Si para comprender a *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología* apelé a la categoría de «encuentro» en una perspectiva de cristología sistemática, ahora, en una perspectiva fundamental, ofrezco la categoría de «camino», que es previa y complementaria de aquella”²⁹. En el prólogo de esta misma obra el teólogo español deja sentir su gran preocupación por el legado envenenado del siglo XIX que ha sido comprender a Dios y al hombre como antagonistas lo cual ha repercutido sustancialmente en el siglo XX³⁰. Esto explica su gran énfasis en "Dios y el hombre" y el "hombre y Dios" desde esta clave del encuentro y del camino, éste último entendido como experiencia según Schillebeeckx y von Balthasar. El segundo volumen tiene como categoría central la de

²⁷ Cf. A. CORDOVILLA, «Dios y el hombre en Cristo: el itinerario y el pensamiento teológico de Olegario González de Cardedal», en: A. CORDOVILLA – J. M. SÁNCHEZ CARO – S. DEL CURA ELENA, (eds.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Sígueme, Salamanca 2006, 49-50.

²⁸ Cf. *ibíd.*, 53.

²⁹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología I. El camino*, BAC, Madrid 2005, XXXI.

³⁰ Cf. *ibíd.*, XXVI.

*Meta y Misterio*³¹. Nuestro autor aquí citado escribió un artículo mucho más reciente que fue dictado en un simposio de teología en la Habana, Cuba, del 4 al 7 de febrero del 2002, sobre el tema *El hombre ante Dios. Entre la hipótesis y la certeza*. Su artículo lleva por título *Dios al encuentro del hombre en Jesucristo*. En él nos propone su comprensión del encuentro:

«Frente a la primacía de las cosas [Husserl y Scheler desencadenan este retorno a las cosas], la sustancia, el individuo, se afirma a la persona, la relación, el encuentro, el diálogo. Personalismo, fenomenología, filosofía del encuentro o filosofía dialógica forman el nuevo trasfondo de conciencia histórica a partir de los cuales se plantearán las cuestiones de teología y cristología»³².

Como vemos, el teólogo avilés ha ido dando pasos significativos para la comprensión del encuentro. En el prólogo a la tercera edición de su obra *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*³³, analiza la cristología en los últimos veinte años (1973-1993). Entre los polos de interés y las preocupaciones que han animado las creaciones recientes en la cristología, destaca el *encuentro*. Al que le concede ciudadanía cuando dice:

«Nosotros ofrecemos esta humilde aportación, sistematizando nuestra comprensión de Cristo a la luz de la categoría del «encuentro». Pensamos que esta doble categoría «presencia-encuentro», cercana a la perspectiva bíblica y a la sensibilidad del hombre contemporáneo, es válida para expresar el carácter histórico, personalista, presencial y comunitario de la fe y de la existencia cristiana, y porque con ella se esclarece el sentido, la necesidad y el valor de las mediaciones para nuestro encuentro con Dios; encuentro con él a través del hermano, en la Iglesia y en el mundo»³⁴.

Las consecuencias que se derivan de esta comprensión son las siguientes: Dios nos ha encontrado a nosotros en Cristo, y por ello en Cristo podemos nosotros encontrarle a Él; en Él nos encontramos a nosotros mismos y desde él tenemos la posibilidad y sentimos la urgencia de realizar el encuentro interhumano.

Por tanto, el encuentro presupone por un lado, la apertura, la interpelación, el alertamiento para la aceptación de Dios como el «Tú» inapelable al que no se busca simplemente buceando en las aguas de nuestros fondos marinos, sino respondiendo a su Palabra, acogiendo sus imperativos, realizando su presencia, tal como Él nos la ha

³¹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología II. Meta y misterio*, BAC, Madrid 2006, XXVII.

³² O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, 124.

³³ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, BAC, Madrid 1993, XXIII-LXIV. Esta obra en su abundante contenido nos habla del “tránsito de la categoría «nuestro conocimiento de Dios» a la categoría «encuentro de Dios con nosotros»” pp. 57-77 y de «Cristo: su conocimiento y encuentro con Dios», pp. 78-173.

³⁴ *Ibid.*, XV.

querido mostrar en la historia para que, a través de nuestra fe, la prolonguemos a los demás. El Tú de Dios frente al yo humano es la última instancia constituyente, fundante en el origen y concluyente en el término³⁵. Y por otro lado, implica una comunicación que, desbordando al hombre más allá de los márgenes de su finitud, le hace partícipe de las posibilidades personales de quien se le revela y le enriquece abriéndole a una transformación existencial, constituida por la gratuita participación en el vivir personal de quien revelándose se le entrega. Esto presupone que el hombre ha de romper su clausura y deponer su «titanismo», para vivirse como ser referido y compartiente, y no como absoluto erguido y autoafirmador de su suficiencia³⁶.

De lo contrario el encuentro nacería de un presupuesto de clausura conquistada del hombre con mera voluntad de dominación y no de fundamental acogida. Todos los esfuerzos subsiguientes reafirmarían y endurecerían esa incomunicación, que es lo que en el fondo empobrece y angustia al hombre. Sin esta reconfiguración cristiana, la categoría del encuentro sería inválida, ya que presupone implícitamente una autonomía y plenitud de posibilidades que bastaría desplegar, mediante el esfuerzo individual, para llegar a una plenitud ontológica³⁷.

La preferencia por la categoría del encuentro implica, para el teólogo español, que la revelación sólo existe cuando acontece aquella intercomunicación de inteligencias y de libertades que en el amor transfiere el misterio personal como ofrenda. Implica a su vez que la salvación del hombre indigente tiene un presupuesto de anterioridad en oferta, y que no es derivable de la mera programación y puesta en juego de los recursos del hombre, que no haría otra cosa que afirmar su propia incomunicación y despersonalización. Implica, por tanto, el convencimiento de que el fondo del ser es el amor y no el egoísmo, y que la entrega y no la dominación es la que creará salvación en la historia humana³⁸.

c) *Hans Urs von Balthasar (1905-1988)*

De la mano del ámbito alemán llegamos al tercer y último autor escogido para la parte conceptual de la categoría encuentro. Es verdad que H. U. von Balthasar no nos ofrece

³⁵ *Ibíd.*, 64.

³⁶ *Ibíd.*, 31.

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ *Ibíd.*

una monografía del encuentro, sin embargo, se ocupó en su pensamiento teológico del encuentro del hombre con Dios³⁹. En su obra *Gloria I* destaca el énfasis con que se apela a las categorías personalistas como las que mejor pueden ayudar a una certera comprensión de la revelación. Él mismo nos lo dice: “el acto por el cual Dios se comunica a sí mismo en Jesucristo (...) sólo puede entenderse en categorías personalistas”⁴⁰. Si miramos el contenido de esta obra, nos damos cuenta que esta comprensión del encuentro no es una definición extraída para un interés coyuntural de este trabajo. La misma obra es una magistral exposición de la *Teología Fundamental*, donde la cuestión central para el autor es cómo puede el hombre reconocer la revelación de Dios y cómo ha de ser la realización de esa revelación en el mundo para que alcance no sólo a los que compartieron el espacio y tiempo histórico con Cristo, sino todos los hombres y mujeres que estamos también llamados a ser contemporáneos con Él⁴¹.

De ahí que el sentido que juega la corporalidad para el encuentro es decisivo, en cuanto que el Dios personal de la Sagrada Escritura nos sale al paso con una forma sensorial y perceptible para nosotros y a la vez porque dicha corporalidad es parte de la definición de nuestro estar en el mundo. Este “es el escenario abierto en el que se realizará el encuentro de la totalidad de Dios, con el hombre integral, un escenario que no es mero vacío, sino elemento cooperativo de la forma bilateral unificada en el encuentro”⁴².

Como podemos notar, el teólogo suizo postula la necesidad de las posturas dialógicas y personalistas que permiten al hombre percibir la figura desde el plano subjetivo de la experiencia de la fe, que en su obra *Gloria I* es desarrollada como *Teología Fundamental*, y desde el plano objetivo del desvelarse del acontecimiento de la revelación, tratado como *Teología Dogmática*, que atraviesa al sujeto y lo abre al “Ser” que propiamente lo informa y lo forma⁴³. Así es notoria su propuesta de partir del hombre como movimiento ascendente, pero considerando que ese punto de partida está remitido a lo verdaderamente original que no puede ser otra cosa sino el aparecer de Dios, de su majestuosa belleza, de su gloria. De ahí que Dios aparece para donarse, según von Balthasar, poniendo en juego su libertad infinita y entrelazándola con la

³⁹ Cf. N. MARTÍNEZ GAYOL, *Seminario H. U. von Balthasar: la persona y la obra*, U. P. Comillas, Madrid 2014, 54. (Pro-manuscrito).

⁴⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria I*, Encuentro, Madrid 1985, 167. El título original del conjunto de la obra es *Herrlichkeit* y de este tomo (I) es: *Schau der Gestalt*. La obra fue publicada por primera vez en 1961.

⁴¹ Cf. N. MARTÍNEZ GAYOL, *Seminario*, 54.

⁴² H. U. VON BALTHASAR, *Gloria I*, 271.

⁴³ Cf. N. MARTÍNEZ GAYOL, *Seminario*, 55.

libertad finita del hombre en un auténtico *drama*, el cual debe implicarse con todas sus facultades.

1.2. Balance

La variedad de matices en el concepto que nos propone E. Schillebeeckx y los dos ámbitos lingüísticos representados en O. González y von Balthasar, nos dicen que estamos muy lejos de una concepción unívoca del concepto. La contribución que nos hacen al respecto es valiosa por lo siguiente:

1. Nos confirman que la categoría encuentro es reconocida como decisiva para la teología actual, por ser una dimensión esencial para la revelación cristiana. Insisten – como afirma J. D. Martín Velasco- en el valor de la intersubjetividad⁴⁴, la apertura y el reconocimiento sincero de la autocomunicación de Dios que nos precede y presuponen la integridad del hombre para responder amorosamente a su revelación. Esta legitimidad en el ejercicio de la teología nos dice que la inclusión de la categoría en *Ecclesia in America* y *Aparecida* no es accidental. Obedece a la recepción silenciosa y tímida del tema en la teología pero fecunda, llena de contenido y matices.
2. Los tres teólogos, al incluir en su pensamiento las claves personalistas de las que es deudora el encuentro, nos insisten en la superación de la metodología anterior al concilio Vaticano II para responder a las cuestiones que la modernidad venía ya imponiendo al hombre y que se hacía cada vez más secular.
3. Ellos insisten en la recuperación de la dimensión existencial de la fe, antes comprendida de forma excesivamente intelectualista, de manera que la totalidad de la persona creyente se viera involucrada en el acto de creer.
4. Nos muestran que el ejercicio de la teología no puede ser sin el concurso de las situaciones que caracterizan al hombre. Por esas razones la asunción del giro antropológico, que cada uno trabaja con distintos acentos, es incuestionable. La orientación de E. Schillebeeckx es la *hermenéutica*, la de Olegario González es *filosófica* y la de von Balthasar es más *mística* y *poética*.

⁴⁴ “El encuentro interpersonal es el símbolo por excelencia para la relación religiosa”. J. D. MARTÍN VELASCO, *El encuentro*, 9.

Teniendo en cuenta estos presupuestos, mi propósito en los epígrafes siguientes es tocar los temas decisivos bajo los cuales se realiza y desarrolla el encuentro. La atención girará en torno a lo que puede y debe aportar el hombre creyente desde su corporalidad y existencia y lo que viene de Dios que se hace perceptible en Cristo como forma y figura, que se encarna y resucita. Es decir, la atención rondará en torno a la corporalidad del hombre y la corporalidad de Cristo como condición obligatoria para el encuentro. Estas son las preguntas que nos surgen a raíz del tema: ¿es posible el encuentro con Cristo hoy?, ¿cómo se salva la no presencia física del Señor?, ¿podremos, como los testigos del Resucitado, decir que nos encontramos con Cristo?, ¿cuáles son los peligros que se deben evitar en esta categoría del encuentro con Cristo? La experiencia y la forma, la encarnación y la resurrección serán las claves con las que podremos captar el sentido de la corporalidad de Cristo y la del hombre y con las que responderemos a estas preguntas siguiendo el pensamiento de nuestros autores.

2. La «experiencia» y la «forma» en el «encuentro». Siguiendo las huellas de von Balthasar

Con los autores seleccionados me he movido en el terreno del concepto teológico del encuentro. Ya hemos visto que no es un concepto rígido ni ambiguo. Las conclusiones preliminares a las que me han llevado, abren otras cuestiones que aquí abordaré: la experiencia como adhesión y vivencia fecunda del encuentro y la forma de Cristo que nos coloca frente al misterio de Dios manifestado en su Hijo, una forma que asume los enigmas de la existencia humana (sufrimiento, muerte) y hace que éstos encuentren su sentido. H. U. von Balthasar es el autor que nos plantea ambas cuestiones y nos hace ver su valor para el desarrollo del encuentro.

La forma es la del Verbo encarnado y su resurrección nos dice que su corporalidad es la del glorificado con quien podemos encontrarnos. Es la clave para colocarnos frente a las modalidades nuevas de trascendencia donde se apunta por un teocentrismo desencarnado⁴⁵; desde el encuentro, mediado por la experiencia y la percepción de la forma, optamos por recuperar el grado personalista del yo del hombre y del Tú de Dios, pero no desde una visión teocéntrica que rebaja sustancialmente el lugar de Cristo en el misterio de la Trinidad sin ningún reconocimiento al valor de su encarnación y su

⁴⁵ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones (1996)*, n. 9, en: C. POZO (ed.), *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 1998, 561.

resurrección, sino desde su Persona histórica y resucitada como centro de la vida cristiana. El cuarteto «la experiencia y la forma», «encarnación y resurrección» es el que seguimos como *modo pedagógico* para comprender el desenlace del encuentro extraído del pensamiento de nuestros autores.

En más de una ocasión hemos dicho a la luz de nuestros autores que una de las dimensiones decisivas para el encuentro es el grado de intersubjetividad que éste propone. No dejo de reconocer el peligro que supone este planteamiento que fácilmente puede desembocar en un mero antropomorfismo donde Dios termina siendo producto de la imaginación y los patrones racionales del hombre. Estaré siempre insistiendo en salvar las debidas distancias en la interpretación del tema. Por eso, el método teológico que más se ajusta a una comprensión objetiva de esta interpretación de la intersubjetividad del encuentro es el *inductivo*, puesto que, “no se trata de deducir cómo ha de ser el Creador para que pueda «encajar» su realidad en el esquema del encuentro interhumano; sino de descubrir a partir del Dios que se ha revelado si este Dios, el único real, permite en efecto un tipo de encuentro con Él”⁴⁶.

Tampoco es una intersubjetividad que pueda ser minimizada y reducida a una preferencia de encuentro con Cristo en el prójimo o simplemente en el puro trabajo mundano y la actividad técnica⁴⁷. Esto, visto así, podría relajar sustancialmente el encuentro. La relación de Dios con el hombre nunca será del todo semejante a la que éste mantiene con otras criaturas, pero tampoco puede confinarse en el estricto plano lógico. Digamos que es preciso postular una *relacionalidad real sobrenatural*⁴⁸, en la cual hay auténtica referencia mutua de los términos – Dios y hombre-, como en las relaciones ontológicas; considerando la diferencia metafísica insalvable⁴⁹.

⁴⁶ J. ZAZO RODRÍGUEZ, *El encuentro*, 303.

⁴⁷ Para no dar razón a la crítica de K. Barth y la teología protestante de concebir la fe restando importancia a las obras en materia de justificación. Pero tampoco para hacernos partidarios del sentir de la *Teología de la liberación* cuando cae en el exclusivismo de la opción por los pobres. Véase: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús*, 30.

⁴⁸ J. ZAZO RODRÍGUEZ, *El encuentro*, 305.

⁴⁹ Para von Balthasar esta desemejanza es capital, puesto que el hombre es un ser limitado que vive en un mundo limitado. De ahí que para él hay una cuestión irresoluble: las esencias son limitadas mientras que el «Ser» no lo es. Sin embargo, la dinámica del Ser es que se deja encontrar por el ente que está en apertura constante a lo infinito. Véase: H. U. VON BALTHASAR, *Intento de resumir mi pensamiento*, *Communio* 4 (1988) 284-288.

2.1. La experiencia cristiana

De la mano de H. U. von Balthasar nos llega el tema de *la experiencia y la forma* como realidades insustituibles para el desarrollo del encuentro con Cristo. Al final de este apartado una breve semejanza con Schillebeeckx sobre esta temática. Me limito a su obra *Gloria I*, para dilucidar el contenido. Lo que se trata es de ver cómo la experiencia cristiana más que una exuberante disquisición intelectual y filosófica puede conducirnos a percibir la grandeza del Dios encarnado que se revela. Las consecuencias que de ahí se derivan son entendidas a la luz de *Ecclesia in America* como “conversión, comunión, solidaridad”. En von Balthasar, son cuestiones que se dan por supuesto, especialmente la conversión; para él tienen más peso en su contenido la mística y la estética.

Para el teólogo suizo la experiencia “continúa siendo indispensable si queremos entender la fe como el encuentro del hombre en su ser integral con Dios, que quiere que la respuesta a su Palabra sea una respuesta de todo el hombre”⁵⁰. Es decir, el hombre con su intelecto, con su voluntad, con su alma, con su cuerpo, puesto que “lo bello exige siempre una reacción del hombre total”⁵¹. Si no es así nuestra experiencia carecería de fundamento.

Es una clave fundamental para el encuentro que nos expone el teólogo de los trascendentales, pues nos insiste que la experiencia implica el dinamismo del ser del hombre orientado hacia Dios quien también se deja ver en la fe del creyente, la cual hace posible que éste pueda recibir nueva luz. Por eso, “esta experiencia sólo se puede adquirir en la medida que se hace, y sólo se puede hacer en la medida en que uno se abandona a sí mismo y se pone en marcha, que significa que pone la fe en práctica y vive como creyente”⁵².

Dos ejemplos bíblicos nos propone von Balthasar para profundizar el tema de la experiencia cristiana desde esta clave de abandono y obediencia y de reconocimiento de la finitud: *Pablo* y *Juan*. Hago notar que el autor sigue el tema con la visión que ofrece la Patrística y la Edad Media⁵³. No seguiré estas etapas de comprensión de la experiencia cristiana debido a las cuestiones tan amplias que el autor toca en ellas. Debo recordar que lo fundamental en esta parte es considerar la importancia de la *experiencia*

⁵⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria I*, 201.

⁵¹ *Ibíd.*, 202.

⁵² *Ibíd.*, 209.

⁵³ *Ibíd.*, 237-268.

y la *forma* para el encuentro por el valor de la intersubjetividad sin entrar en detalles minuciosos.

Del apóstol **Pablo** von Balthasar nos expone su condición de hombre débil y pecador, pero a la vez destaca que lo característico de su experiencia cristiana radica en la visión de Damasco, que no le otorga ninguna primacía sobre los demás cristianos aunque la misma le sitúa junto a los demás apóstoles. El apóstol de los gentiles será reiterativo, especialmente con los ciudadanos de Corinto (cf. 2 Co 13, 3-9) que buscan la prueba de que realmente el Espíritu de Dios habla por boca de Él, porque el apóstol les parece demasiado débil. Sin embargo, a Pablo la fuerza no le viene de sí mismo, «porque no se mide a sí mismo», «no se recomienda a sí mismo», «ni se compara consigo mismo» (cf. 2 Co 10, 12). En palabras del teólogo suizo, Pablo no se mueve en su experiencia cristiana en «plano psicológico», sino en el sentido de siervo «aguantando todo tipo de tribulaciones» (2 Co 6, 4-10) en las que demuestra cómo Cristo ha tomado forma en su vida⁵⁴.

El ejemplo del apóstol le es fundamental a nuestro autor porque desde él se puede ver la existencia y experiencia cristiana «como verdadera y auténtica» justamente porque es una existencia en la fe, que toma muy en serio la entrega de aquel que se ha donado a sí mismo por nosotros⁵⁵. Sólo quien se abandona a sí mismo y se pone en marcha, es decir, el que lleva su fe a la práctica y vive como creyente, puede llegar a alcanzar esta experiencia. Este abandono no significa «un olvidarse a sí mismo» (Flp 3, 13), como si el hombre se perdiera a sí mismo. Más bien, en la experiencia del Espíritu, se le comunica la más profunda experiencia de sí mismo, porque el Espíritu Santo es un Espíritu de revelación, habla al espíritu humano y le ilumina su ser⁵⁶. En fin, la experiencia fundamental de Pablo es su arrebató por la fuerza de Cristo, que no excluye sus debilidades ni “su mundo espiritual tormentoso y casi violento”⁵⁷.

En el apóstol **Juan** sobresalen elementos fundamentales para la experiencia cristiana. Él es un «arrebato en el amor». El teólogo suizo describe su experiencia como *estética* en un doble sentido: primero, porque para Juan la gloria divina se manifiesta en la carne, en una forma finita, única, absolutamente privilegiada; segundo, porque en esta

⁵⁴ Cf. *ibíd.*, 206-207.

⁵⁵ *Ibíd.*, 207.

⁵⁶ *Ibíd.*, 210.

⁵⁷ *Ibíd.*, 212.

forma se manifiesta el ser absoluto mismo. Esto le permite al apóstol distanciarse del esteticismo gnóstico y privilegiar la visión que tuvo del Hijo de Dios, en quien entendió la revelación de un modo personal mediante su encarnación como patentización del amor del Padre (cf. Jn 4, 9-10)⁵⁸. En la persona de Juan, destaca von Balthasar no sólo lo estético como decisivo para la experiencia y el encuentro, sino también lo ético en cuanto que implica el amor como movimiento hacia quien nos ha amado primero. Ambas cuestiones, *lo estético* y *lo ético* se complementan⁵⁹.

2.2. Puntos en común y diferencias con E. Schillebeeckx

Si comparamos a von Balthasar con E. Schillebeeckx en el modo de tratar el tema, podemos notar coincidencias y diferencias. Las coincidencias están en que ambos destacan los textos neotestamentarios para abordar el tema de la experiencia cristiana. Con distintos matices nos informan de la condición de los discípulos y la del creyente de hoy para vivir dicha experiencia. Schillebeeckx habla del «escándalo» que provoca la revelación. A ésta él la llama «realidad» por ser siempre más basta de lo que pensamos. Ésta es siempre sorprendente para el pensamiento, el cual se limita a ser *testigo* de tal revelación. Si esa misma realidad se limitara a confirmar o a verificar nuestros proyectos humanos, nunca sabríamos con exactitud si nos hallamos ante tal realidad⁶⁰. Esa realidad que él entiende como *escándalo*, en von Balthasar es interpretada como *arrebato*, condicionado siempre por la finitud del sujeto que percibe la figura o la forma. Lo que von Balthasar llama *gestalt*, Schillebeeckx lo interpreta como «realidad». Esa finitud es la que hace que el teólogo dominico interprete la experiencia como *finita*, porque el hombre no es dueño de la realidad que se le revela, él no es capaz de un conocimiento absoluto⁶¹. Él puede construir teorías en cuanto ser racional pero también está sujeto a la norma de una realidad que él no ha proyectado y que lo descoloca totalmente⁶².

Las diferencias en ambos teólogos sobre este tema es que Schillebeeckx concibe la experiencia neotestamentaria como campo idóneo para la aplicación de nuevas hermenéuticas que, desde las experiencias que van surgiendo, sean capaces de ver las

⁵⁸ *Ibíd.*, 212-213.

⁵⁹ *Cf. ibíd.*, 215.

⁶⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo y los cristianos*, 27.

⁶¹ *Cf. ibíd.*

⁶² *Cf. ibíd.*, 28.

primeras experiencias de los cristianos con una fuerza crítica, sin que éstas se conviertan en objeto de manipulación. Sólo desde estas circunstancias puede la experiencia tener «autoridad» en cuanto que presuponen la libertad y la apertura en el plano institucional. Quiérase o no, a juicio del teólogo belga, una experiencia nueva, con todo lo que implica hablar de experiencia cristiana, es siempre un desafío, pues somete a crítica los modelos de experiencias dominantes⁶³, puesto que quien vive la experiencia cuenta lo que le ha ocurrido, y con su relato abre a los demás una posibilidad de vida, pone algo en movimiento⁶⁴ tal y como fue la experiencia de los discípulos. En resumen, el binomio de Schillebeeckx en este sentido es que “la experiencia es interpretativa y que la interpretación hace posible la experiencia”⁶⁵. Sin embargo, von Balthasar no desarrolla su comprensión del tema con estos matices, ya antes lo hemos dicho. Para él la experiencia neotestamentaria, especialmente la de Pablo y Juan, se mueve en el plano de lo *estético*, lo *ético* y el *arrebato*. La belleza de Cristo es irresistible⁶⁶, el creyente no puede más que contemplar la *Gestalt* en oración, adoración y obediencia.

De este breve recorrido queda claro que lo primero no es el dominio de lo que se nos muestra cual si fuera un objeto que puedo poseer, sino la actitud de disponibilidad para percibir la figura desde el plano subjetivo y mediante la experiencia de la fe. El llamado de Cristo a «estar con Él» implica toda la existencia del sujeto: cuerpo, alma y espíritu. Exige una total disponibilidad y apertura para acoger con fe y docilidad la inmensidad del misterio de quien como nosotros se ha hecho hombre.

2.3. La forma

Si la experiencia, siguiendo el ejemplo de Pablo y Juan, implica un total despojo y anodamiento ante Dios con la entrega del intelecto, la voluntad, el alma y todo el ser, y a la vez nos informa del grado existencial del encuentro porque se da en el aquí y el ahora en el que vivimos, la «forma» nos remite al misterio de Dios en Cristo que, según von Balthasar, deviene comprensible sin que sea objetivado por el hombre⁶⁷. El principio insustituible para exponer la importancia de la forma en el encuentro y la

⁶³ Yo diría «experiencias con autoridad». La expresión «experiencias dominantes» es muy negativa y tiene un tono polémico a mi modo de ver.

⁶⁴ Cf. *ibíd.*, 29-30.

⁶⁵ *Ibíd.*, 31.

⁶⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria I*, 203.

⁶⁷ Cf. *ibíd.*, 415.

experiencia es el siguiente: “Cristo es la forma, porque es también el contenido. Esto es válido de un modo absoluto, pues Cristo es el Hijo unigénito del Padre, y todo lo que él funda e instituye sólo tiene sentido a través de él, está referido únicamente a él y sólo se mantiene vivo en cuanto es sostenido por él”⁶⁸. Por ser él la manifestación del amor, posee una evidencia interna que arrastra y atrae con la fuerza de su evidencia objetiva.

Esto no significa que el desarrollo de la forma sea avasallante. “Si avasallase, se asemejaría a la demostración y a la evidencia matemática, que no deja el menor espacio a la libertad y a las decisiones personales. La evidencia con que Dios se manifiesta ha de ser la evidencia suprema, la que deja al hombre su libertad justamente porque lo hace libre”⁶⁹. De lo contrario la experiencia no tendría sentido.

Por este juego de libertades la *forma* como Cristo se manifiesta (desde la figura del «Jesús histórico» y el «Cristo de la fe») es única. Pues, a diferencia de los demás fundadores de religiones, que apelan a un camino encontrado por ellos o que les ha sido revelado, Jesús se presenta a sí mismo desde el principio como *el* camino. En Jesús se identifica la forma doctrinal y la forma de vida, y no sólo hasta el límite de la muerte, en cuanto prueba y compromiso de amor (cf. Jn 15, 13), sino también hasta la resurrección⁷⁰.

Cristo aparece no como relativamente único, como ocurre con las otras grandes figuras religiosas de las que se narra el momento de su conversión o éxtasis decisivos, en orden a hacer creíble su misión, sino como cualitativamente distinto, como absolutamente único que sobre la base de su propia forma refiere a sí, como a su centro, la unicidad relativa de los demás, lo mismo que todas las imágenes del mundo, a cualquier esfera que pertenezcan⁷¹.

Para nuestro autor queda claro que el acontecimiento Cristo como *forma* es totalmente indeducible, pero no absolutamente extraño porque se ha hecho hombre. Si lo fuera no podríamos argumentar nada en lo absoluto sobre el encuentro y la experiencia. Porque “¿qué sería el hombre sin la *forma* que deja su impronta sobre él, que lo envuelve cual coraza inquebrantable y, sin embargo, le hace dúctil, le libera de toda inseguridad y de

⁶⁸ *Ibíd.*

⁶⁹ *Ibíd.*, 432.

⁷⁰ Cf. 449-450.

⁷¹ *Ibíd.*, 453.

todo titubeo paralizador y le hace libre para sí mismo y para su posibilidad más elevada?»⁷².

La respuesta a esta pregunta la consideramos a la vez como síntesis de este apartado. Ésta consiste en dejar claro que la clave fundamental de la *experiencia* radica en que el hombre debe implicarse con todo su ser, pues se trata de una aprehensión no meramente intelectual. El hombre tiene también su forma, según von Balthasar es:

« (...) una forma no extraña a él, tan íntima que vale la pena identificarse con ella, una forma no impuesta sino otorgada desde el fondo del ser y libremente elegida, no caprichosa sino irrepitable y personal (...) el que destruye esta forma y la menosprecia es indigno de la belleza del ser, y será desterrado por inconsistente de la consistencia y la gloria de la realidad. El que desintegra su propio cuerpo vivo y lo condena a la inexpresividad y a la infecundidad es aquel leño seco que el Evangelio destina a ser arrojado al fuego»⁷³.

Desde su ser y experiencia puede tener acceso a la *forma* que en Jesucristo se muestra sensible sin perder su sentido absoluto (pues, lo primero que hay que captar es la indisolubilidad de la forma) con el que se puede percibir el esplendor de la gloria del Padre. Por eso, es necesario tener ojos que sepan vislumbrar esta perla y apreciar su valor, para verse arrebatados por la belleza de su forma irrepitable; sólo así podrá uno despreciar todo lo demás como simple «basura» para adquirir lo único necesario (cf. Mt 13, 46), lo único incondicionalmente digno de ser vivido y que hace participar de su valor a todo lo que somos ya, ahora mismo⁷⁴.

2.4. Conclusión

Como conclusión me atrevo a afirmar que la *experiencia* y la *forma*, comprendidas según lo antes expuesto, son las dos caras de una misma moneda: el *encuentro*. Con la salvedad de que Dios nunca podrá ser un «Tú» como el del prójimo para el hombre que ha conocido a Cristo. El encuentro con Él es un hallarse encontrado, o sentirse acogido y arrastrado por la fuerza de un Jesús que nos pone en el alma la palabra «Padre» sugerida por su Espíritu. Dios es el «Tú» que abarca, crea y hace surgir nuestro yo con anterioridad y posterioridad; quien crea nuestro yo y quien en Jesús lo ilumina⁷⁵.

⁷² Ibíd., 27.

⁷³ Ibíd.

⁷⁴ Cf. ibíd., 29.

⁷⁵ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús*, 173.

El encuentro visto sólo como un hecho puntual, sin la abundante significación de la experiencia, quedaría reducido a un concepto vago, al menos desde esta perspectiva teológica. Lo mismo la forma sin la experiencia no sería contemplada en su profundidad. El querer ver a Jesús (cf. Jn 12, 20) debe ir unido a «estar con Él» (Mc 3, 14) si se quiere que la experiencia sea referencia en cuanto su significación de otras nuevas que puedan surgir como apunta Schillebeeckx.

Esta unidad de la forma y la experiencia abre otras posibilidades de investigación entre las que destaca el papel del Espíritu Santo como fuerza que abre el camino para el encuentro y su desarrollo. Aquí la figura de María podría arrojar luz, considerando en ella no sólo la antropología consumada, sino el modelo ideal de experiencia y encuentro con Cristo gracias a la obra del Espíritu Santo.

Desde María podemos decir que la experiencia parte del Espíritu Santo que prepara el lugar y dispone al sujeto para el encuentro y la realización de dicha experiencia, pero a la vez la misma experiencia está en dependencia de la fe, sin que esto afecte el modo de presencia de la forma, pues a Jesús no se llega verdaderamente más que por la fe, a través de un camino cuyas etapas nos presenta el Evangelio en la bien conocida escena de Cesarea de Filipo (cf. Mt 16, 13-20). El texto nos sirve de base para decir que la profundidad de la experiencia la motiva el mismo Jesús cuando invita a los discípulos a captar la distinción entre lo que dice la gente y entienden y lo que dicen los discípulos invitándolos a un ulterior grado de conocimiento de su identidad.

3. Papel y sentido de la corporalidad en el encuentro con Cristo

Ahora conviene detenernos en el lugar que ocupa la corporalidad tanto del hombre, mediado por la fe y la gracia, como la corporalidad de Cristo que trasciende los límites de la finitud por su encarnación y su resurrección. ¿No es suficiente con la experiencia y la forma que incluye todo lo que pudiera decirse de la corporalidad del hombre y la corporalidad de Cristo? Podemos decir que la experiencia nos informa del cómo se desarrolla el encuentro y la forma se nos manifiesta como el lugar al cual acudir para dicha experiencia. Encarar el tema de la corporalidad implica enfatizar los modos concretos bajo los que se realiza el encuentro y madura la experiencia. Estos modos tienen que ver con la integralidad del hombre y la unidad del Verbo que se manifiesta en

la encarnación y la resurrección. Igualmente estos matices nos servirán de apoyo para sustentar la propuesta de la «cristología existencial» que provoca el encuentro y por la que apostamos de principio a fin en este trabajo. Cristo no es una idea ni es algo, no es un abstracto, es «la carne [que] habla a la carne»⁷⁶.

3. 1. El valor de la corporalidad del hombre para el encuentro con Cristo

Hemos dicho que el encuentro con Cristo como *forma* y *figura* inmediatamente nos remite a su modo de existir. Dios en Cristo se ha hecho hombre y ha asumido en su radicalidad nuestra condición humana, pasando por la experiencia del sufrimiento y de la muerte. Es la condición de posibilidad para que el hombre, con todo su ser que incluye la corporeidad, pueda encontrarse con Dios. Por ello, en este contexto no hablamos jamás de encuentro con cosas, plantas y animales, sino con las personas⁷⁷. La primera clave sobre el valor de la corporalidad nos la ofrece E. Schillebeeckx:

«Toda relación humana se da a través de la corporeidad. El hombre está abierto al exterior a través de la corporeidad. El cuerpo manifiesta, pero a la vez oculta el misterio de la persona humana. Por una parte el hombre está abierto y es accesible a sus semejantes, lo quiera o no lo quiera. Su corporeidad descubre su interior. Por esta razón un encuentro personal de hombre con hombre no puede existir en el dominio de las manifestaciones propias corporales e involuntarias del otro. De otro modo el otro quedaría reducido a la categoría de un objeto»⁷⁸.

A partir de este presupuesto debemos considerar que un encuentro para ser auténticamente humano, debe pasar necesariamente por la corporalidad y sólo puede darse cuando la persona humana se abre libremente al otro que se confía a esta manifestación, respetando igualmente su libertad. Es más, hemos de admitir que la condición humana no puede ser pensada sin su condición corporal. «Cuerpo» significa límite, frontera, individualidad, pero también relación. El hombre es un ser relacional porque su identidad corpórea lo diferencia del otro y de lo otro. Y justamente esa diferencia que pone el cuerpo es la que posibilita que el ser humano salga de sí al encuentro del no-yo⁷⁹.

⁷⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria I*, 359.

⁷⁷ Al respecto dirá O. González de Cardedal que “el hombre es un ser destinado hacia alguien, no un ser arrojado entre algo. Entre las cosas, el hombre se reconoce como realidad con espesor y resistencia”. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús*, 59.

⁷⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento*, 9.

⁷⁹ P. FERNÁNDEZ CASTELAO, «Antropología teológica», en: A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe. Manual de teología dogmática*, U. P. Comillas, Madrid 2013, 183.

Por esas razones el teólogo belga, nos remite a la importancia capital de la corporalidad para el encuentro con Cristo: tanto la del sujeto que se dirige a Él como la existencia terrena y glorificada de Cristo. La comunión personal con Dios no es posible sino en y por un acercamiento benévolo de Dios a nosotros⁸⁰, manifestado en la carne de Cristo.

Tomemos el ejemplo de los contemporáneos de Jesús. Para ellos el encuentro personal con Él era una invitación al encuentro personal con el Dios vivificador, porque este hombre es personalmente el Hijo de Dios. Por tanto, el encuentro humano con Jesús es el sacramento del encuentro con Dios en cuanto relación existencial teologal con Dios. Entiéndase aquí por «relación existencial teologal» la actividad vital humana de la que Dios mismo es el objeto, el motivo y el cooperador, es decir, la vida de la gracia en la fe, la esperanza y la caridad, como únicas virtudes que causan por su naturaleza la relación personal del hombre con Dios⁸¹. Aunque el abismo es insuperable porque:

« (...) Dios sigue siendo el Santo, yo el pecador. Cristo es siempre el que llega «de lo alto», el enviado del Padre; nunca podría identificársele con lo que es humano, pues el hombre es de este mundo y, desde Adán, rebelde. Sin embargo, una unidad real se efectúa. El hombre no es Dios y Dios nunca es el hombre, pero la vida cristiana consiste esencialmente en que el hombre está en Dios y Dios en el hombre, por el hecho de que el cristiano está en Cristo. Es ésta una unidad demasiado profunda para que la experiencia natural nos proporcione un concepto apropiado»⁸².

En el encuentro con esa Persona lo importante es la transformación que Él provoca en el sujeto y que siempre cuenta a su lado con su «presencia» que no le comunica algo, sino que se comunica a sí mismo⁸³. Al respecto E. Brunner nos dice: “Cuando estoy frente a Dios, estoy cara a cara con Aquel que incondicionalmente no es ningún «algo», con aquel que en sentido incondicional es puro «Tú»”⁸⁴. Es así como el hombre puede acoger esa comunicación, reconociéndose en ella como quien en verdad es y como quien llegará a ser.

Adviniendo Dios al hombre, aguarda a que éste le responda, esto es, que implique su existencia de tal forma que se torne para Él lo que Él a su vez se ha hecho para nosotros: una realidad intencionalmente expresiva, que incluye lo corporal. Esta respuesta es realizable por la esencia de nuestra condición y por la del mismo movimiento divino⁸⁵.

⁸⁰ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento*, 12.

⁸¹ Cf. *ibíd.*, 25.

⁸² R. GUARDINI, *Sobre la vida de la fe*, Rialp, Madrid 1955, 25.

⁸³ Cf. E. BRUNNER, *La verdad como encuentro*, Estela, Barcelona 1967, 149.

⁸⁴ *Ibíd.*, 151.

⁸⁵ *Ibíd.*, 442.

La corporalidad nos recuerda que somos esencialmente seres donadores; existe en nosotros la capacidad de tornarnos en seres para una misión; más aún, en ello consiste precisamente nuestra grandeza. Por eso, sin duda, hemos de afirmar una vez más que Dios en Cristo nos sale al encuentro. Puesto que en Él no nos sale al encuentro sólo la voluntad sino su presencia: “Dios no quiere ser únicamente Señor «sobre» el hombre, sino del «hombre»”⁸⁶. H. U. von Balthasar lo expresa de modo parecido:

«Dios quiere tener ante sí al hombre en toda su integridad. Quiere que la respuesta a su Palabra sea una respuesta de todo el hombre. Quiere, pues, al hombre no sólo con su intelecto, sino también y de un modo inmediato con su voluntad, no sólo con su alma, sino también con su cuerpo [...] Lo bello exige siempre una reacción del hombre total»⁸⁷.

El testimonio de los primeros creyentes posteriores a los Apóstoles nos interpela en este sentido. Ellos nos recuerdan que el encuentro con Dios en Cristo sólo es posible a través del encuentro personal con hombres que con anterioridad han creído y amado a Cristo, conformando toda su vida con Él. En la confrontación con ellos, que se reconocieron abiertos a Dios por la configuración con Jesús, en obediencia a sus palabras, se nos abren los ojos, para descubrir la misteriosa, pero real presencia de Cristo en su vida, sin duda pobre y pecaminosa, pero referida plenamente a Él, señalizándolo como la fuerza última y la verdad mayor de su existencia⁸⁸. A ellos los eligió para estar con Él y a la vez ellos, movidos por la fe, descubrieron el valor de su singular humanidad porque contemplaron sus manos, sus pies, su muerte en la Cruz y fueron testigos de sus apariciones.

El testimonio apostólico nos confirma que “en el cristiano individual debe darse un amor totalmente personal, íntimo a Jesucristo y este amor no es una mera ideología, sentimiento religioso vago o un analgésico para calmar el dolor por la frustración en otra relación interhumana”⁸⁹. Eso no es lo propio del papel que juega la corporalidad en el encuentro. No es sumergirse en un mero sentimentalismo. Se trata de una total apertura de su ser al Ser de Dios (*analogia entis*) que habla y actúa en los acontecimientos de Cristo (predicaciones, milagros, muerte, resurrección). Esos acontecimientos de Cristo sumergen al creyente en la configuración de su vida con la de

⁸⁶ *Ibíd.*, 124.

⁸⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria I*, 201.

⁸⁸ *Cf. ibíd.*, 523.

⁸⁹ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 2007, 359. Título original: *Grundkurs des Glaubens*, Verlag Herder KG, Friburgo 1976.

Él y generan la conversión, la fraternidad, la solidaridad, la comunión, la misión. Es todo un dinamismo personal y eclesial que se genera en el que la corporalidad juega un papel fundamental.

Estudiar brevísimamente la importancia de la corporalidad del hombre para el encuentro es la clave fundamental para que éste se abra a la *caritas*, que el hombre no es un ser estático, que el encuentro y la experiencia con el Dios encarnado no es mera abstracción sino implicación de la existencia que supone la corporalidad. La apuesta por una «cristología existencial»⁹⁰ que atraviesa el contenido de los próximos capítulos tiene su fundamento en estos matices: intersubjetividad del encuentro, la experiencia como camino, implicación de la corporalidad del hombre, la encarnación y la corporalidad del Resucitado.

3. 2. Sentido de la corporalidad de Cristo para el encuentro

En el apartado anterior hemos visto que el énfasis ha girado en torno al hombre. Su corporalidad nos dice que se sitúa en el tiempo y espacio, por tanto, transcurre en la historia. Esta vez la atención estará centrada en la corporalidad de Cristo⁹¹, que también se hace historia y la trasciende precisamente por su encarnación y su resurrección. En este punto cabe hacer las siguientes observaciones:

Primero, sólo me fijaré en la encarnación y en la resurrección para entender el sentido de su corporalidad. Porque “encarnación y resurrección son los dos fundamentos del cristianismo: negar el realismo de una u otra es negar el fundamento de la fe y amenazar la vida de la Iglesia”⁹², la verdad sobre Jesucristo y la verdad sobre la Santísima Trinidad⁹³ y quitarle al hombre cualquier posibilidad de ver la vida más allá de la muerte. Ya su presencia en los sacramentos y la *forma* de la Iglesia⁹⁴, como cuerpo místico de Cristo, son temas que no trataré aquí. Por otro lado, conviene aclarar que no entraré en disquisiciones sobre el tema. Trato de seguir las obras de los autores

⁹⁰ Es una expresión que tomo de K. Rahner para referirme al carácter dinámico y existencial del encuentro. Véase: *ibíd.*, 357.

⁹¹ Cf. *ibíd.*

⁹² O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, BAC, Madrid ³2008, 387.

⁹³ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración para salvaguardar la fe de algunos errores recientes sobre los misterios de la encarnación y la Trinidad (21-02-1972)*, n. 6, en: E. VADILLO ROMERO (ed.), *Documentos 1966-2007*, BAC, Madrid 2008, 54.

⁹⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria I*, 496.

escogidos desde el principio que, como ya hemos visto antes, nos colocan en clave personalista e intersubjetiva con la categoría en curso.

Segundo, el contexto actual de una humanidad plural y diversa nos hace pensar en el diálogo interreligioso que debe ser evocado con cautela puesto que algunas voces en el ámbito teológico pretenden justificar dicho diálogo desde la rebaja a la encarnación como es el caso de J. Hick, que propone la encarnación como mera metáfora⁹⁵; hay otros tantos que toman partido por un «teocentrismo salvífico» que acepta un pluralismo de mediaciones salvíficas legítimas y verdaderas y algunos que optan por un «teocentrismo salvífico» con una cristología no normativa⁹⁶. Desde una correcta comprensión de su encarnación podremos advertir con el papa Francisco en el cuarto capítulo de este trabajo del peligro de la «espiritualidad sin carne» (EG, n. 88) y muy propia de nuestra sociedad religiosa y secularizada. Los autores escogidos no proponen el tema en esta dirección de manera sistemática, pero, motivado por algunos documentos magisteriales lo he tratado acentuando la verdad sobre el mismo y unido al fin que nos proponemos.

En tercer lugar, la encarnación nos permite un diálogo más fraterno con el giro antropológico, puesto que el hombre sin caer en exageraciones está llamado a la cristificación, como apunta K. Rahner o puede “reproducir a su escala la encarnación”⁹⁷ del Hijo de Dios. Siempre y cuando el punto de partida de la encarnación sea ver en ella la preexistencia del Verbo encarnado y la unidad en su humanidad y divinidad.

En cuarto lugar, aunque veremos por separado la encarnación y la resurrección, no significa esto que miremos ambas cuestiones como ámbitos distantes o divididos en la persona del Hijo, es sólo cuestión metodológica de este trabajo. La persona del Hijo que se encarna y preexiste por toda la eternidad es la misma que resucita y se aparece a los apóstoles, con una corporalidad de Resucitado, que nos coloca frente a la libertad de Dios manifestada en la voluntad y libertad de Cristo, quien se aparece a los mismos apóstoles conservando su mismo cuerpo, sólo que ahora en estado de glorificación. Todo el misterio de la vida de Jesús es una unidad. El “uno solo y mismo Señor” (DH

⁹⁵ Tema ampliamente desarrollado en: G. URÍBARRI, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, San Pablo-Comillas, Madrid 2008, 229-250.

⁹⁶ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *El cristianismo y las religiones (1996)*, nn. 19 y 20, en: C. POZO (ed.), *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 1998, 564-565.

⁹⁷ G. URÍBARRI, *La singular*, 142.

301-302) como reza Calcedonia. Por tanto, cada una de las concreciones que aquí veremos (encarnación, resurrección) son constitutivas de la única realidad de Cristo.

a) *La encarnación, inicio de la corporalidad de Cristo*

Si nos referimos a la corporalidad de Cristo necesariamente tenemos que dirigirnos a su encarnación, puesto que la misma corporalidad del Hijo de Dios aislada de este acontecimiento, carecería de sentido. Sería uno más entre nosotros y no sería el hombre para los hombres (cf. *GS*, n. 22). En este orden se comprende la siguiente afirmación de K. Rahner:

«Desde aquí se desenmascara como herejía toda concepción de la encarnación en la que la humanidad de Jesús fuera sólo una vestidura de Dios, de la cual él se sirviera para señalar su presencia como palabra dirigida para nosotros. Y esta herejía, que fue rechazada por la Iglesia misma en la lucha contra el docetismo, apolinarismo, monofisismo, y monotelismo, y no la cristología ortodoxa real, es en el fondo la que se percibe hoy como mítica y se rechaza como mitología»⁹⁸.

Contrario a todas estas corrientes heréticas descritas por el teólogo de Friburgo, creemos que Jesucristo es hombre en las mismas condiciones que llegamos nosotros a serlo debido a su encarnación: en una historia de acción y pasión, de poder y responsabilidad, de libertad y de gracia, que alcanza su momento cumbre en la muerte⁹⁹. Este realismo inaudito de su humanidad semejante a la nuestra en todo, menos en el pecado (cf. *GS*, n. 22) nos permite afirmar que el Hijo de Dios se ha hecho hombre, y lo es por toda la eternidad. Por eso, el hombre es por toda la eternidad el misterio expresado de Dios que participa del misterio de su fundamento¹⁰⁰.

La participación del hombre en el misterio de la Trinidad mediante la encarnación del Verbo le distancian de las corrientes actuales que propugnan por la autonomía trascendental del hombre y su autodivinización, en la que por sí mismo el hombre llega a ser Dios, raptando la divinidad. No es auto-proyección del hombre, sino una decisión libre de Dios omnipotente que en Cristo se proyecta a sí mismo fuera de sí. El hombre sólo puede acceder al Misterio del Verbo encarnado desde la fe y la gracia que dona Dios mismo a través de su Espíritu Santo. Es la gracia la que le descubre a la naturaleza misma del hombre la posibilidad de que pueda contemplar el Ser de Dios al encarnarse y la fe como don del mismo Dios le prepara para la receptividad de Dios mismo. Desde

⁹⁸ K. RAHNER, *Curso*, 269.

⁹⁹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 394.

¹⁰⁰ Cf. K. RAHNER, *Curso*, 267.

estas dos realidades puede el hombre comprender que es capaz de llegar a su posibilidad máxima: ascenso, conformación, glorificación. Este esfuerzo del hombre, sin la encarnación del Verbo que revela el Ser de Dios y el ser del hombre, no conduciría al camino indicado antes. En este sentido es comprensible lo que los Padres de la Iglesia han repetido tantas veces que la *kénosis* de Dios es así la *theosis* del hombre¹⁰¹. Ambas realidades convergen en el don de la amistad de Dios hacia los hombres evidenciada en Cristo.

H. U. von Balthasar arroja mucha luz en este sentido. Para el teólogo suizo la *encarnación* y (la) *cruz*¹⁰², por ser los momentos de mayor intensidad dramática de la historia de la relación entre Dios y el hombre, constituyen la medida de todo lo humano. Él con su existencia dará cuenta de toda posible separación y cercanía entre Dios y el hombre en una solidaridad extrema con la condición humana, que por ser la solidaridad del Hijo, es exclusiva y, por ello, puede también ser inclusiva de nuestro pecado y destino de muerte¹⁰³. Por eso, “la encarnación es el escándalo del cristianismo”¹⁰⁴, porque Dios y el hombre son tan cercanos, que el mismo Verbo eterno, verdadero Dios, asumió la naturaleza humana íntegra y habitó entre nosotros como uno de tantos¹⁰⁵.

Olegario González nos propone también su visión teológica respecto al tema. Él no remite solamente a las obras realizadas por Jesús con las que se corre el peligro de acentuar un jesuanismo de carácter profético que le igualaría a los líderes y fundadores de otras religiones, sino a lo que implica que «Dios se hizo carne» (Jn 1, 14). Es la clave para no desligarlo de su condición humana, porque de ser así estaríamos defendiendo la encarnación como un hecho puntual y específico separado del obrar de Jesús. Esto nos llevaría por caminos plagados de errores en donde estaríamos accediendo a un Dios que obra verticalmente e incide sólo en momentos de la historia humana bien sea la

¹⁰¹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 393-394.

¹⁰² Para von Balthasar la encarnación está orientada a la pasión lo cual permite un cambio en la visión antropológica y filosófica del hombre. Éste es concebido desde estas ramas como animal *rationale, mortale*. En cambio en esta dinámica de encarnación y pasión el hombre es «predestinado» y escogido antes de la fundación del mundo, para ser santo e inmaculado ante su Creador (cf. Ef 1, 3-5), ciertamente en «el amado», en el Hijo, es decir, en su sangre (vv. 6-7). Véase: H. U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días*, Encuentro, Madrid 2000, 14.

¹⁰³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria I*, 176.

¹⁰⁴ G. URÍBARRI, *La singular*, 352.

¹⁰⁵ *Ibíd.*

encarnación, los hechos y palabras del Jesús terreno o la muerte y resurrección de Cristo. Es todo el acontecimiento «Cristo» que tiene carácter revelador¹⁰⁶.

La corporalidad del Mesías encarnado nos muestra que Él no asume nuestra condición humana para suplantar o suceder a Dios, viene para expresarlo en el tiempo de los hombres, porque como Hijo encarnado pertenece a su Ser desde toda la eternidad. Su humanidad es la expresión temporal, común con nosotros, de su filiación que le es común con el Padre. Por eso, al ser glorificado y asumido a su gloria en la resurrección, todos los hombres – con los cuales él como hermano mayor compartió su naturaleza y destino- hemos descubierto cuál es nuestro puerto final: compartir la vida de Dios¹⁰⁷.

Desde esta comprensión se quiebran las palabras y hay que extenderlas para que alberguen en sí significados y potencialidades que antes nos parecían impensables. Dios es ya definido desde la idea, no de soledad, sino de comunidad y referencia. El hombre no es definido desde la relación con la naturaleza, con su propia conciencia o con la historia universal, sino desde la radical posibilidad de acoger a Dios y de verificar su libertad desde una nueva forma de presencia de Dios en él y de respuesta suya a Dios¹⁰⁸.

Schillebeeckx nos ofrece una visión mucho más amplia de la encarnación por el campo en el que trabaja y su interés que es presentarnos a *Cristo*, (como) *sacramento del encuentro con Dios*. Al respecto nos dice:

«La encarnación comprende toda la vida de Cristo, comenzando desde el seno maternal, y continuando a través de todos los actos de Jesús, concluyendo con la muerte, la resurrección, la constitución como Señor y emisor del Espíritu, y prosiguiendo en prolongación eterna en la misión ininterrumpida del Espíritu. En esta encarnación se expresa el misterio que Juan tradujo con estas palabras: “Si yo no me voy, el Espíritu Santo no puede venir” (Jn 16, 28)»¹⁰⁹.

El teólogo dominicano otorga a la encarnación su sentido trinitario puesto que en el seno de la Trinidad, el Hijo es puro don de sí mismo al Padre y en el plano de la encarnación este don de sí mismo se hace abandono, o mejor, sacrificio de la vida. También considera su valor salvífico en cuanto que Cristo asume nuestra condición de seres pecadores y la redime. Esta comprensión le permite ver que en la humanidad de Cristo

¹⁰⁶ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús*, 369.

¹⁰⁷ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El hombre ante Dios*, Sígueme, Salamanca 2013, 115.

¹⁰⁸ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús*, 502-503.

¹⁰⁹ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento*, 36.

se revela Dios y que la intimidad viviente del Hijo con el Padre viene a integrarse, por la encarnación del Hijo, en el plan de lo creado¹¹⁰.

Desde estas consideraciones que nos insisten en el sentido que otorga la encarnación a la corporalidad de Cristo, nos distanciamos de corrientes actuales que nos presentan a un Jesús sin preexistencia y sin divinidad ontológica. Como afirma Balthasar y G. Uríbarri la encarnación es escándalo porque nos coloca en los contrastes de un Dios absoluto que se nos acerca en la singularidad concreta de la humanidad de su Hijo. Es así como Dios mismo se hace el *absolutum concretissimum*. Estos contrastes son los que distancian a muchos de la verdadera fe en Jesucristo al no reconocer esta verdad que durante tantos siglos ha confesado la Iglesia y ha defendido¹¹¹. La corporalidad de Cristo es salvífica en virtud de su encarnación y su resurrección.

b) *La corporalidad del Resucitado*

Este apartado no se puede comprender si no es en estrecha conexión con el anterior, porque este tramo de su vida es tan esencial como el primero: “sin la continuidad del cuerpo caeríamos en un docetismo cristológico y en la negación de uno de los aspectos fundamentales de la encarnación”¹¹². No hay resurrección sin encarnación y sin resurrección la encarnación no alcanzaría su finalidad. Otro aspecto fundamental es que, como hice notar con el tema de la encarnación a través de los autores citados, también la corporalidad del Resucitado exige la fe y la gracia, puesto que las apariciones del Resucitado se dan en el marco de la fe y la promueven¹¹³. La fe y la fuerza del Espíritu Santo, la corporalidad de cada apóstol y la corporalidad del Resucitado se unen en un estrecho encuentro en el que la resurrección está tanto del lado de Cristo como de los apóstoles¹¹⁴. Este inciso tiene como finalidad exponer las posibilidades de encuentro con el Cristo que ya no está físicamente entre nosotros.

No hay duda de que la corporalidad del Resucitado es un misterio difícil de desentrañar, ya que está fuera de nuestras condiciones ordinarias de espacio y tiempo, que es lo que

¹¹⁰ *Ibíd.*, 38-39.

¹¹¹ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración para salvaguardar la fe de algunos errores recientes sobre los misterios de la encarnación y la Trinidad (21-02-1972)*, n. 3, en: E. VADILLO ROMERO (ed.), *Documentos 1966-2007*, BAC, Madrid 2008, 53.

¹¹² G. URÍBARRI, “Cristología-Soteriología-Mariología”, en: A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe. Manual de teología dogmática*, U. P. Comillas, Madrid 2013, 309.

¹¹³ *Ibíd.*

¹¹⁴ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús*, 378.

conocemos¹¹⁵. No obstante, Él sigue actuando desde su corporalidad glorificada y, aunque no es visible a nuestros ojos, lo es a la luz de la fe, puesto que su humanidad divina y glorificada no ha sido presa de la muerte. Aquí sigo a los tres autores que desde el principio he escogido para este primer capítulo. Veremos los matices que nos propone cada uno sobre el tema en relación con el encuentro.

c) *E. Schillebeeckx: encuentro con Cristo glorificado, entre lo temporal y escatológico*

E. Schillebeeckx, en uno de los epígrafes de su obra *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, tiene como título *Necesidad de nuestro encuentro con el Cristo celestial* (pp. 52-54), donde nos remite a una consideración que justifica la ausencia física de Cristo, o mejor, su corporalidad glorificada ante la necesidad que tenemos los creyentes de encontrarnos con Él bajo esa condición. Esto no se limita a una mera nostalgia. Tampoco podemos dirigir la mirada a una visión conformista de un exagerado fideísmo respecto a la propiedad de Cristo como «sacramento de Dios». Hemos de reconocer que estamos frente a un «problema» a partir del momento en que Jesús, en virtud de su Resurrección y glorificación, desapareció de nuestro horizonte visible.

Por otro lado, no cabe la menor duda de que en virtud de la economía salvífica de Dios, el don de la gracia, o el encuentro con Dios, queda ligado al encuentro personal con el hombre Jesús, único acceso al Padre: “La realidad humana de Jesucristo permanece eterna como realidad del *Logos* eterno mismo (...) Cristo es ayer, hoy y por toda la *eternidad* (Heb 13, 8)”¹¹⁶. En esta verdad no hay modificación, sólo “la misión se modifica con respecto al envío del Jesús terreno”¹¹⁷. Lo cual no significa cambio ontológico en Jesús en cuanto a su ser personal. Ahora bien, ¿cómo podemos nosotros encontrar al Señor glorificado que se ha sustraído a nuestros ojos? Puesto que “la corporeidad de Jesús ha abandonado nuestra vida terrestre como medio directo de comunicación”¹¹⁸. La dificultad se acentúa todavía más si tomamos literalmente las palabras de Jesús: «El espíritu vivifica, la carne no sirve para nada» (Jn 6,64). Por otro lado afirma: «Es bueno para vosotros que yo me vaya» (Jn 6, 17). Visto así “¡Su

¹¹⁵ Cf. G. URÍBARRI, «Cristología...», 309.

¹¹⁶ Cf. K. RAHNER, *Curso*, 360.

¹¹⁷ G. URÍBARRI, «Cristología...», 311.

¹¹⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento*, 53.

ausencia corporal es más bien favorable al encuentro con Él!”¹¹⁹. Esto se justifica porque,

« (...) la relación adecuada con Él no es la del contacto táctil, de tú a tú en el ámbito del contacto físico (...) La corporalidad del Resucitado (...) no es una corporalidad física ni crasa. Rompe los límites de nuestra capacidad formular adecuadamente la corporalidad del Resucitado, que es espiritual, en cuanto totalmente habitada y configurada por el Espíritu de Dios; y es gloriosa, en cuanto que habita plenamente en la gloria de Dios y la difunde»¹²⁰.

Por eso, profesamos en nuestra fe que Cristo resucitó y, por consiguiente, ha salido de nuestro comercio visible. No afirmamos sin más que el sepulcro está vacío: “no creemos en su *desaparición* como lo mejor para nosotros, sino su *glorificación* en el seno del Padre, la cual, implicaba para los hombres, todavía no glorificados, su partida”¹²¹. Esto nos trae como significación que la unión corporal glorificada con el Señor, inaugurada por la Parusía, es el punto final y eterno de la vida cristiana. Esta es la razón por la que el cristianismo, es decir, esa vida que se extiende entre la Pascua y la Parusía, es tan acentuadamente escatológico¹²².

Esta espera del encuentro pleno no se comprende sino teniendo en cuenta que ya ahora y hasta cierto punto tenemos ante nosotros a Cristo glorificado, no sólo en virtud del recuerdo de lo que sucedió hace siglos en Palestina y en virtud de la fe viva en el Cristo celestial, actual, que actúa invisiblemente en nuestras almas. Hay más que eso. Cristo hace visible y palpable su presencia activa de gracia entre nosotros, no directamente por su propia *corporeidad* (la del Jesús terrenal), sino prolongando su *corporeidad celestial* en formas de manifestaciones visibles, que desempeñan entre nosotros la acción de su Cuerpo celeste. Se trata precisamente de los *sacramentos*, que son la prolongación terrestre del «Cuerpo del Señor». Se trata en concreto de la *Iglesia*¹²³. Son, como bien titula Juan Pablo II en *EA*, n. 67, “lugares de encuentro con Jesucristo vivo”.

Sin esta prolongación sacramental –afirma E. Schillebeeckx– habríamos perdido un aspecto profundamente humano de la encarnación de Dios. Dios ha seguido fiel a su pedagogía soteriológica, respetando de una manera benévola y soberana nuestra materialidad humana, es decir, nuestra naturaleza humana de persona que vive en virtud

¹¹⁹ *Ibíd.*

¹²⁰ G. URÍBARRI, «Cristología...», 308.

¹²¹ Es la glorificación lo que, paradójicamente, le permite otra forma de cercanía con los suyos, que es incluso más intensa y profunda que la presencia física (Jn 14, 28; Mt 28, 20). Véase: *ibíd.*, 302.

¹²² Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento*, 54.

¹²³ Cf. *ibíd.*

de su cuerpo en un mundo dado de hombres y de cosas, y que avanza en este mundo hacia su perfección espiritual. Dios nos propone el Reino de los Cielos revestido de forma terrestre¹²⁴.

Con esto queda claro que, por parte de Cristo, la posibilidad de influir sobre nosotros por su gracia en calidad de hombre procede de su resurrección. Precisamente en cuanto hombre el Hijo es mediador de gracia en su humanidad y por consiguiente, según el modo de su humanidad. Sin duda que el equilibrio entre la humanidad de Jesús y su divinidad queda asegurado en este modo de comprensión¹²⁵.

En vista de lo antes dicho, y aceptando los postulados de E. Schillebeeckx, no necesitamos ver físicamente a Cristo para el encuentro con Él. Puesto que su corporeidad glorificada nos muestra su cara que es la *redención*. Por eso, la invitación a dejarnos sorprender por la alegría del Evangelio que salva (cf. *EG*, n. 1). Porque si Cristo no confiere de una manera u otra a su corporeidad celestial una visibilidad en el plano de nuestro mundo terrestre, su redención ya no sería para nosotros a fin de cuentas, no dirigiría ya su cara hacia nosotros. Su mediación humana carecería entonces de significado para nosotros, hablando estrictamente¹²⁶. Ésta es la frontera radical frente a toda suerte de gnosticismo, espiritualismo, desprecio de la materia o menosprecio de lo corporal¹²⁷.

Tampoco el justo sentido que hemos asumido de la *corporeidad glorificada* de Cristo debe conducirnos a un menosprecio de la significación de los *actos históricos* o *actos temporales* de Cristo. Acentuamos que son actos históricos, por tanto, mantienen su grado de irreversibilidad. Sin embargo, aunque son actos temporales, son personalmente actos del Dios eterno, del Hijo¹²⁸. Por tanto, no quedan excluidos de la comprensión de la corporeidad glorificada. Al contrario, ésta solo es posible desde estos actos históricos-temporales de Cristo. Al tener los actos temporales de Cristo su raíz en el Dios eterno no pueden absolutamente ser absorbidos y difuminados en el pasado histórico. Sólo así puede entenderse la elevación del «Siervo de Dios» como respuesta

¹²⁴ *Ibíd.*, 55.

¹²⁵ Cf. G. URÍBARRI, *La singular*, 407.

¹²⁶ Como lo entendía el docetismo que negaba la realidad de la humanidad de Jesús. Jesús no habría tomado sino la apariencia (*dokesis*) del ser humano. Véase: H. R. DROBNER, *Manual de patrología*, Herder, Barcelona 2001, 133-139.

¹²⁷ G. URÍBARRI, «Cristología...», 308-309.

¹²⁸ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento*, 72.

de Dios al sacrificio de la Cruz¹²⁹. Por eso, su presencia humana en los demás hombres está penetrada de su modo de *existencia divina* y de su *presencia divina*. Puesto que “los misterios históricos de la vida de Cristo, que eran personalmente actos del Hombre-Dios, son una realidad duradera y permanente en el modo de existencia glorificada del Señor”¹³⁰.

d) *H. U. von Balthasar: entre la visión histórica y la contemplativa*

El teólogo de la teodramática, coincidiendo con E. Schillebeeckx, nos propone el encuentro más allá de la clave sensorial. Para ello acude a la primera Epístola de San Juan. Afirma que Juan, en el prólogo de dicha Carta, presenta la experiencia sensorial con Cristo como extensible, en cierta manera, a la comunidad. Sobresale que el encuentro con el Señor estuvo marcado en el primer momento por una contemplación física –oír, ver, tocar- que produce una fe de la que puede participar el creyente¹³¹. Sin embargo, no es suficiente y el teólogo suizo nos explica el porqué.

Citando la primera epístola de San Juan, H. U. von Balthasar descubre que el autor sagrado y testigo ocular de Cristo no privilegia puramente la visión histórica, sino también la *contemplativa*. Lo veremos más detalladamente cuando tratemos el segundo capítulo. El escrito joánico, no se refiere sólo a los sentidos corporales sino también a los espirituales:

«A diferencia del autor de la Carta a los Hebreos, que no es testigo ocular y parte de la contemplación de la fe, Juan toma como punto de partida la visión inmediata de Jesús firmemente conservada en la memoria; pero la visión inmediata de Juan no es puramente histórica, como la de Pedro, sino contemplativa y, a partir de esta base, Juan deja que su visión se desborde sin mutaciones ni rupturas sobre la contemplación de la fe de aquellos que lo siguen [...] La oposición entre sentidos corporales y espirituales le es impensable y superflua, ya que ha escuchado, visto y tocado con sus sentidos corporales y espirituales al Verbo de vida»¹³².

Por eso, para von Balthasar la dificultad que el trato con el Señor resucitado plantea a los apóstoles no radica en la experiencia sensorial, sino en la fe, que debe ser proporcionada a este objeto y completamente capaz de percibirlo.

¹²⁹ Y este Cristo elevado es «el mismo, ayer, hoy y por toda la eternidad» (Heb 13, 8).

¹³⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento*, 74.

¹³¹ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria I*, 315.

¹³² *Ibíd.*

e) *O. González de Cardedal: el Jesús terreno, el Cristo glorificado y la experiencia pospascual*

O. González de Cardedal nos remite también a la experiencia pospascual de los primeros cristianos considerando la *validez histórica* de Jesús como punto de apoyo para comprender el acontecimiento de la resurrección. Será *el recuerdo meditativo de sus obras y palabras* el que servirá como bastón, especialmente los tres años de convivencia con Él. En ellos destacan las posturas y gestos que percibieron como actos de trascendencia absoluta sobre su contexto y sobre el orden religioso-cultural¹³³.

Esta validez histórica o rememoración de los hechos (*ipsissima facta Iesu*) y palabras (*ipsissima verba Iesu*) llevan al teólogo avilés a considerar que detrás del expirar de Jesús (y esto gracias a su resurrección y las apariciones) se ocultaba algo más que los efectos de un asesinato por suspensión en una cruz, de acuerdo con el código romano. Por eso, para los primeros creyentes, el libro sagrado que relata la historia anterior de Dios con su pueblo es la cantera de la que van cortando casi todas las piedras con las que edifican la casa de una nueva fe, es decir de una cristología. Esto implica declarar una continuidad básica entre las teofanías de Dios manifestadas allí y lo que ellos habían experimentado y contemplado¹³⁴. Desde aquí se entiende lo que comúnmente se suele afirmar que el AT es una larga introducción del NT, o “vida anticipada de Cristo como una biografía proféticamente narrada y vivida por los grandes orantes, reyes, profetas y anawin”¹³⁵.

Luego, O. González nos expone la validez del reconocimiento de Jesús como Señor de la vida para los apóstoles: lo manifiestan en la celebración eucarística, la experiencia del Espíritu, la confesión de la fe y finalmente los fenómenos mismos de la misión o de la proclamación del kerigma. Sólo me limito a señalar todos estos elementos porque son parte de la esencia del documento de Aparecida para el desarrollo de la categoría “encuentro”.

En esta trilogía de la fe, la gracia (en cuanto que su ayuda es imprescindible junto al empeño personal para una conformación recta de nuestros sentidos a imitación de Cristo y de María) y la *koinonía* se descubre la presencia del Señor Resucitado que no lo está físicamente por razones antes expuestas, pero además porque el Resucitado, a través de

¹³³ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús*, 183.

¹³⁴ Cf. *ibíd.*, 185.

¹³⁵ *Ibíd.*

la fuerza que suscita el Espíritu Santo, es quien posibilita el que los hombres y mujeres puedan encontrarse con Dios, más no como miembro de una raza, con repercusión exclusiva sobre ella, sino en Él como germen de la nueva humanidad.

Ciertamente que esto no ocurre de forma espontánea. Por eso, es necesaria la ayuda de la gracia y un empeño personal en la conformación recta de nuestros sentidos a imitación de los de Cristo y de María. *Ecclesia in America*, nos habla de los « que no se encontraron con Cristo», de aquellos que tropezaron con Él a lo largo de su caminar por esta tierra pero no lo siguieron. De ellos sólo unos pocos se *encontraron* realmente con Él. Lo veremos más adelante cuando entremos propiamente en la exhortación antes citada.

La síntesis final de todo esto es que la corporalidad del Jesús histórico y el Cristo de la fe legitima y confirma que Él es el único y verdadero Hijo de Dios. Que el mismo que nace en Belén y muere en la cruz es el mismo que resucita. Desde esta visión proponemos en nuestro trabajo, a la luz de cada autor señalado, una vuelta a Nicea, Constantinopla y Calcedonia al afirmar que Cristo no solo pertenece a la historia temporal de los hombres (Calcedonia), sino también al misterio mismo de Dios (Nicea), y que este misterio es de vida comunicada entre el Padre, el Hijo y el Espíritu (Constantinopla). Contrario a cualquier postulado filosófico o mítico, no es necesario sobrepasar la humanidad del Hijo en busca de una ultimidad trascendente. Su corporalidad es ya la máxima expresión en este mundo de la divinidad como bien señala Pablo en Col 1, 19: «pues Dios tuvo a bien hacer residir en él toda la plenitud» y en 2, 9: «Porque en él reside toda la Plenitud de la Divinidad corporalmente»; y como bien supo ver desde su experiencia espiritual Santa Teresa de Jesús¹³⁶. Luego, las consecuencias soteriológicas de esta unidad corpórea de Jesús (el mismo que nace es el mismo que resucita) son de considerar. Es la forma salvadora que afirma al hombre sin desnaturalizarlo, es decir, tomándole en serio como cuerpo y espíritu, temporalidad y trascendencia, historia y definitividad.

¹³⁶ Cf. J. ZAZO RODRÍGUEZ, *El encuentro*, 382.

4. Los peligros a evitar en esta categoría

Ya hemos visto que es legítima la categoría «encuentro con Cristo», Hijo de Dios, Mesías y Resucitado, el sentido que juega nuestra corporalidad para el encuentro con Él y a la vez su existencia histórica mediada por la encarnación que posee un valor perenne y eterno en dicho encuentro igual que la resurrección; hemos confirmado con nuestros autores que los deseos de querer ver y tocar a Cristo, son superados cuando la fe y la gracia se unen para reconocer la inseparabilidad del Jesús terreno con el Cristo glorificado. Ahora bien, dado que es el Dios Infinito que se dona al hombre débil y pecador y éste no se mueve sino en el universo de su finitud y sus limitaciones¹³⁷, desde la experiencia cristiana y teológica se nos exige conocer los peligros a evitar en esta categoría.

Como los peligros no vienen de Cristo, sino que nacen en el interior del hombre, intentaré un *movimiento ascendente*, que se concentra específicamente en ver cómo puede el hombre mal interpretar el encuentro de él con Dios en Cristo. Siendo conscientes de que “la acción y la reacción de los hombres [...] nunca fueron constituyentes de su origen, de su sentido y de sus fines”¹³⁸.

H. U. von Balthasar nos advierte de una incorrecta interpretación para salvar el paradigma de la relación del hombre con Dios. Se trata de la amenaza de una posible «reducción antropológica»¹³⁹. Pues, para él la revelación cristiana no se deja clasificar categorialmente desde la perspectiva dialógica¹⁴⁰. Toda categoría, incluyendo la nuestra, es insuficiente para pretender abarcar el misterio insondable de Dios que siempre nos desborda.

Con esto podemos afirmar que, a juicio de Olegario González de Cardedal, el teólogo suizo nos distancia de las dos grandes formas de cristologías presentes hoy en muchos ambientes y teologías contextuales: una es *la cristología funcional* y la otra *la cristología crítica*¹⁴¹. Estas formas de hacer cristología, parten de la reflexión e interpretación antropológica (o de «la asunción del giro antropológico»¹⁴²) especialmente la *cristología funcional*, que indaga sobre la significación de la fe para el

¹³⁷ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Intento*, 284-288.

¹³⁸ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología II*, 291.

¹³⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Sólo*, 37-55.

¹⁴⁰ A. JIMÉNEZ ORTIZ, «Encuentro», 377.

¹⁴¹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús*, XLIV.

¹⁴² G. URÍBARRI, *La singular*, 70.

hombre. En el fondo se busca lo que «Cristo es para mí». La *crisología crítica* prefiere partir de una acción conforme a Cristo, según su ejemplo vivido y según la doctrina predicada. Luego reflexiona sobre el fundamento que hace posible la transformación de la persona o de la sociedad que se derivan de esa praxis. Aquí destacan como ejemplo la *Teología Política* y la *Teología de la Liberación*. Para Olegario, H. U. von Balthasar quiere romper con el *círculo funcionalista* dejando de acceder a Cristo desde el egoísmo de la necesidad («Cristo para mí») o desde la premura que insta la carencia del hombre y de la historia. Para evitar los condicionamientos por parte del hombre, nos dice H. U. von Balthasar: “por supuesto que el hombre es siempre el punto de partida, pero no puede ser el centro de decisión ni la última meta. Ésta es solo y siempre Dios”¹⁴³.

Con esto no se rechaza la categoría, sino el riesgo, de absolutizarla, llegando a creer que es posible encerrar el actuar divino en un concepto humano. En este caso concreto, el riesgo estriba en considerar al mismo nivel, tal y como exige de suyo la idea de diálogo, la palabra humana y la divina. Hacerlo así, supone un craso error. No son equiparables, sino que la segunda excede infinitamente a la primera. Por eso la fe es esencialmente obediencia. Pues bien sabemos que si el hombre puede responder a la Palabra de Dios no es en virtud de sus solas fuerzas naturales, sino gracias a la acción del Espíritu, que la asocia al diálogo eterno entre el Padre y el Hijo¹⁴⁴.

El recurso al encuentro resultaría peligroso, si se considera de forma meramente metafórico, con lo que se devalúa la categoría vaciándola de su verdadero contenido, o bien habría de postularse una corresponsabilidad tal entre Dios y el hombre que éste se mostraría ya como divinizado sin necesidad alguna de la gracia. Pues no se trata de que el hombre se alce con el Misterio. No es el hombre quien encuentra a Dios, sino Dios que sale al encuentro del hombre y éste se deja encontrar con todo su ser. Como afirma el teólogo avilés citando a B. Pascal: “Consuélate. Tú no me buscarías si ya no me hubieras encontrado”¹⁴⁵. Lo cual no elimina los esfuerzos que debe hacer el hombre para salir al encuentro de Dios en Cristo.

Por otro lado, el encuentro no es una afirmación que se propone en desmedro de las teofanías veterotestamentarias ni de la validez de la presencia de Dios en las demás

¹⁴³ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús*, XLV.

¹⁴⁴ Cf. J. ZAZO RODRÍGUEZ, *El encuentro*, 73.

¹⁴⁵ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, 129.

religiones¹⁴⁶. Es este un gran peligro que se debe evitar, pues la dicha del encuentro no es un absolutismo radical. El hecho de que la luz del sol muestre todo su esplendor y sea mucho mayor que la luz de las estrellas, esto no es razón para concluir que las estrellas, por la supremacía del Sol, no existan. De mejor forma lo expresa O. González de Cardedal:

«De ninguna manera se puede llegar a afirmar que sólo el encuentro con Cristo posibilita el encuentro con Dios, ni tampoco que allí donde hay encuentro auténtico con Dios hay encuentro con Cristo. Ambas posturas supondrían una banalización de las estructuras originales del ser natural y un sometimiento ilegítimo de la creación a la redención, de la naturaleza a la gracia. Lo primero porque eso significaría la reducción ilegítima de todas las fases previas, de todas las formas fragmentarias, de toda la larga historia de acercamiento a Dios, identificando plenitud con verdad y desnaturalizando así el sentido mismo del existir humano individual y universal, que es constitutivamente despliegue, crecimiento, posesión progrediente, maduración y libertad»¹⁴⁷.

Habría que añadir cómo esa concepción del encuentro con Cristo, identificado sin más con el encuentro con Dios, está en peligro permanente de derivar en un monofisismo implícito por una divinización acelerada de todo lo humano en Jesús o por una divinización que no acontezca precisamente mediante la afirmación, y diríamos sustantivamente, de lo humano en su veraz humanidad, ignorando esa realidad intrascendible, que hace de Jesús un hombre como nosotros, por lo cual es posible encontrar en Él a Dios, y no encontrar más que a un hombre o simplemente la proyección encarnada de nuestras propias esperanzas¹⁴⁸.

Reiteramos una vez más que esto debe llevarnos a afirmar con toda explicitud que el encuentro con Cristo no equivale a afirmar sin más que es exclusivamente el único modo de encuentro con Dios. Esto en atención al diálogo interreligioso. Pues la teología de las religiones es una necesidad que hoy se impone, debido a la «situación nueva» que tenemos: la globalización y la multiculturalidad que no dejan de impactar fuertemente a la cristología¹⁴⁹. En esto el modelo contemporáneo de entender a Cristo como revelación de Dios, tiene el peligro de absolutizar los textos joánicos, especialmente Jn

¹⁴⁶ La lealtad confesional cristológica en el cristianismo no puede convertirse en una manifestación de inamovible rigidez, que lejos de potenciar su virtualidad por la absorción de la savia fecundante, termine por condicionar su esterilidad haciéndola reiterativa, reduccionista e intolerante. Véase: J. J. ALEMANY, *Teología*, 288. Mucho menos la contribución a la necesidad de diálogo interreligioso tan actual, debe llevarnos a un reduccionismo, tendente a rebajar los presupuestos neotestamentarios y dogmáticos de la Persona de Cristo. Véase: G. URÍBARRI, *La singular*, 205-372.

¹⁴⁷ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús*, 180.

¹⁴⁸ Cf. *ibíd.*, 332.

¹⁴⁹ G. URÍBARRI, *La singular*, 205-206.

14, 9: «Quien me ve a mí ve al Padre»¹⁵⁰. Éste no significa que el Padre no sea en algún modo visible al margen de Él, ni que su visión sea en directo la visión del Padre sin más. El cristocentrismo legítimo se puede convertir así en un ilegítimo «cristoexclusivismo»¹⁵¹ que ayuda muy poco al diálogo interreligioso. No serviría de nada repetir los errores del pasado, donde la relación con las otras religiones, de un modo general, se guiaba por la desvalorización de las mismas, vistas como supersticiones a ser erradicadas o falsedades a ser desenmascaradas¹⁵².

El modo expresado de encuentro con Cristo, ponderando el valor perenne de su corporalidad desde la *encarnación* y su *resurrección*, con su significado salvífico-universal sin caer en totalitarismos avasallantes, se realiza dado que Él es Dios y es el Hijo de Dios; dado que es el Verbo encarnado, nos lleva a afirmar que no hay duda de que quienes con Él se encontraron con Dios lo hicieron, aunque no tuvieran conciencia de ello, bien debido a la falta de capacitación por parte del Espíritu, infundido tras la resurrección, o bien por la novedad absoluta que suponía, el que Dios asumiera nuestra condición humana. Por todas estas razones el encuentro con Cristo es el encuentro con Dios¹⁵³, puesto que “lo que Dios pudiera significar para nosotros no es cognoscible ni tiene sentido alguno al margen de lo que Jesús hizo”¹⁵⁴ sin excluir otros modos de Dios manifestarse.

5. Conclusión

Estas consideraciones expuestas, tomando como referencia a los tres autores escogidos, nos colocan en un camino de seguridad en el presupuesto y la validez de la categoría «encuentro con Cristo», cosa que era impensable siglos atrás. A raíz de lo que hemos tratado en este primer capítulo ¿qué podemos señalar como lo más significativo?, ¿cuáles son los puntos decisivos de dicha categoría? Al hilo de estas preguntas enumero el resultado obtenido.

¹⁵⁰ Esto a decir de E. Brunner, sólo es posible afirmarlo no con la evidencia del ojo corporal, sino desde el ojo de la fe. Véase: E. BRUNNER, *La verdad como encuentro*, Estela, Barcelona 1967, 207.

¹⁵¹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús*, 333.

¹⁵² M. DE FRANCA MIRANDA, *Jesucristo ¿Obstáculo al diálogo interreligioso?*, *Cuestiones teológicas y filosóficas*, 27, 2 (2000) 55-76.

¹⁵³ “En Él, Dios nos abre el misterio de sí mismo”. E. BRUNNER, *La verdad*, 207.

¹⁵⁴ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús*, 332.

1. Los tres autores nos proponen la categoría en clave personalista y dialógica. Lo que supone una importancia capital al tema antropológico¹⁵⁵ como un principio más de comprensión del Misterio de Dios manifestado en Cristo y para la filosofía del personalismo. El ejercicio de la teología, especialmente la cristología y la misma antropología, presuponen al hombre por haber sido creado por Dios, y porque puede responder a Dios con total libertad. Esto queda claramente identificado en los autores indicados. Las obras que de ellos hemos seguido son posteriores al concilio Vaticano II, excepto *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* de E. Schillebeeckx. Los tres autores en este sentido, no se refieren al hombre sino es en relación a Jesucristo quien perfecciona completamente al hombre. Su metodología apuesta por un correcto equilibrio entre cristología y antropología.

2. Desde esta categoría los tres autores nos refieren el carácter personal del Dios que se revela. Por tanto, no estamos hablando de una categoría entendida como mera metáfora o en clave de conceptualizaciones abstractas. Sólo desde este carácter personal de Dios podemos hablar del encuentro con plena propiedad. Y sólo desde esta clave de un Dios personal puede el hombre decir a modo de experiencia «mi encuentro con Dios es personal». Esto sólo es posible desde la centralidad de Cristo que es el “rostro humano de Dios y el rostro divino del hombre”¹⁵⁶.

3. Tanto Olegario como Balthasar, al describir su comprensión del encuentro con Cristo para el progreso de esta categoría en el quehacer de la teología, nos ofrecen una sólida base para salvar los malentendidos en el contexto interreligioso actual.

4. La dificultad o carencia de esta categoría es que, desde la filosofía e igual en la teología, ningún autor ha trabajado el tema a modo de manual. Tendremos que esperar muchos años más y ver la reacción que despierte la propuesta en estas disciplinas.

5. El énfasis ha girado en torno a la corporalidad de Cristo y su modo de presencia en el encuentro con el hombre hoy. Este matiz con todo lo que implica, nos proporciona un camino seguro para el desarrollo de los capítulos que siguen. Acentuar el tema de la corporalidad de Cristo y del hombre para el encuentro nos coloca en una perspectiva de colaboración para el hombre mismo que pretende forjar una espiritualidad sin carne

¹⁵⁵ Para K. Rahner la cristología es principio y fin de la antropología, y esta antropología en su realización radical es por toda la eternidad teología. Véase: K. RAHNER, *Curso*, 268.

¹⁵⁶ BENEDICTO XVI, *Oración para la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, 16-04-2007, en: CELAM.info.org., (20-02-2016).

porque le resulta incómodo un Dios crucificado, o peor aún, porque vive sumergido en un narcisismo atroz. Los encuentros neotestamentarios que veremos más adelante, nos confirman que el valor de la corporalidad del hombre está en relación con la obediencia, la fe, la gracia y la recepción.

6. Finalmente, esta base teológica de todos los epígrafes anteriores nos colocan, según la mirada de los tres principales autores citados, ante el equilibrio del método descendente y ascendente. Ambos propuestos en armonía para el encuentro con Cristo. Dado que el movimiento ascendente, sustentado (desde la cristología de algunos autores de América Latina) en el método histórico crítico, nos ha dado como resultado una cristología enfocada más en el Jesús terrenal como es el caso de Jon Sobrino, tengo como meta en el capítulo que sigue consultar el Magisterio Latinoamericano y la propuesta del encuentro con Cristo de Juan Pablo II en *Ecclesia in America*, que opta por un sano equilibrio entre ambos movimientos, pero a la vez deja abierta la posibilidad del estudio de una cristología más existencial a partir del encuentro, que incluye el método ver, juzgar y actuar, y que en Aparecida tendrá nuevos desarrollos.

SEGUNDA PARTE
ECCLESIA IN AMERICA Y «EL ENCUENTRO CON JESUCRISTO VIVO».
PROPUESTA PARA EL INICIO DE UNA NUEVA COMPRESIÓN
CRISTOLÓGICA EN AMÉRICA LATINA

1. Plan a seguir

La concreción de lo que antes hemos visto la encontramos ahora en un contexto y un texto específico: la exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in America* (en adelante *EA*) de Juan Pablo II. El punto de partida de su contenido (que forma parte de su título) es: “**el «encuentro con Jesucristo vivo», camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América**”. El contexto es el continente de América Latina.

En el capítulo anterior, hemos hecho una parada en la recepción de la categoría encuentro en el ejercicio de la teología. Si se me pidiera recapitular y presentar una brevísima síntesis de dicho capítulo tendría a bien decir que la cuestión central es: *el valor de la intersubjetividad y el carácter existencial del encuentro con Cristo en clave dialógica y personalista*. Ahora nos fijaremos en esta exhortación del amplio Magisterio de S. Juan Pablo II que nos coloca en estrecha continuidad con los epígrafes del capítulo primero por la conexión que existe entre ambos respecto al contenido. Los teólogos antes escogidos para la base teológica del encuentro nos dieron las claves de acceso a dicha categoría entre las que destaca la centralidad de la Persona del Verbo encarnado.

Teniendo en cuenta que la categoría encuentro ha surgido en el contexto de las experiencias individualistas del “yo” o la imagen del súper hombre que alcanza su cumbre en las dos guerras mundiales y que después de las mismas el hombre moderno,

reproducción de la sombra de Caín, ha sentido la necesidad del prójimo, del otro (Abel), nos fijamos en la propuesta de un teólogo y papa que vivió esas experiencias y a la vez vio surgir el movimiento filosófico del personalismo, y las propuestas del concilio Vaticano II de plantear la revelación en clave dialógica. De modo que el tema de la exhortación no es circunstancial¹⁵⁷.

La propuesta del tema tiene la clara intención de formular una cristología de corte existencial y personalista para el continente de América Latina. El papa polaco es conocedor del hombre moderno y ha asumido con radicalidad su situación. El giro antropológico para él es una cuestión evidente y de honda preocupación desde el inicio de su pontificado. Basta con mencionar su primera encíclica, *Redemptor hominis*¹⁵⁸, donde él expresa el programa de su ministerio petrino sintiendo especial preocupación por el hombre y mostrándole a la vez la verdad de su salvación: Jesucristo. Por otro lado, para seguir al hilo de la exhortación *Evangelii nuntiandi* del papa Pablo VI, su gran preocupación será cómo hacer presente a Cristo en la realidad y situación particular que vive el hombre contemporáneo. De ahí que la base existencial y experiencial del «encuentro con Jesucristo vivo» en *Ecclesia in America*, documento sobre el cual girará este segundo capítulo, sea la base para el posterior desarrollo mucho más amplio del encuentro con Cristo vivo en Aparecida.

Antes de presentar la estructura que sigo al estudio de dicha exhortación, quiero aclarar lo siguiente: no se trata de seleccionar sólo los números en los que consta la expresión «encuentro con Jesucristo vivo». Se trata de seguir un orden analítico y de investigación que nos lleve a descubrir lo esencial de la propuesta de Juan Pablo II tanto en el orden doctrinal como pastoral, que concuerde con la parte teórica antes abordada y que nos sirva como presupuesto inicial y metodológico para comprender su incorporación en Aparecida. Aparecerán, como es lógico, citas de autores de América Latina, en donde la recepción del documento ha sido más abundante.

¹⁵⁷ De hecho describe en la exhortación la crudeza de esa realidad y lo que significó para las futuras generaciones. Desde la centralidad cristológica del concilio Vaticano II y la misión de la Iglesia busca que el hombre, ante tantas desventuras, encuentre de nuevo el camino que busca. Véase: JUAN PABLO II, *Tertio millennio Adveniente*, n. 18, en: www.vatican.va.com (19-02-2016).

¹⁵⁸ El santo padre dedica el tercer capítulo de dicha encíclica a dilucidar la situación del hombre en el mundo contemporáneo. Su título es: III. *El hombre redimido y su situación en el mundo contemporáneo*. Véase: JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, § 13 a- 17 k, Acción católica española, Madrid 1979, pp. 35-50.

El estudio de la exhortación consta de dos partes. En la primera parte analizo la Carta Apostólica *Tertio millennio Adveniente* (en adelante *TMA*), que de modo especial ha dedicado el papa polaco al tema cristológico y que no está al margen de la categoría «encuentro». *TMA* no es un documento aislado, al contrario, es una breve síntesis de lo que ha sido la recepción del concilio Vaticano II y a la vez un mensaje destinado a la actualización de sus contenidos, especialmente lo que concierne al hombre, lo que Cristo a éste le ofrece para su salvación y lo que la Iglesia, desde Cristo, puede hacer por él. El concilio de la apertura y el *aggiornamento*¹⁵⁹ “estuvo centrado en el misterio de Cristo y de su Iglesia y al mismo tiempo abierto al mundo” (*TMA*, n. 18).

Por tanto, la escogencia de *TMA* obedece a su impronta cristológica y su estrecha conexión con la obra cristológica que brota del concilio Vaticano II donde la humanidad de Jesús es exaltada (cf. *GS*, n. 22) y su divinidad que lo constituye en la palabra definitiva sobre el hombre y su historia (*TMA*, n. 5)¹⁶⁰. Por otro lado, *TMA* no sólo es donde se anuncian los futuros sínodos continentales, sino que será la pieza clave del contenido que tratarán los mismos.

En esta primera parte analizo también el *Instrumentum laboris* del sínodo especial para América y la recepción que tuvo la propuesta hecha por Juan Pablo II sobre «el encuentro con Jesucristo vivo». En el análisis veremos sus aportes, la comprensión de los padres sinodales sobre dicha categoría y sus enfoques.

En la segunda parte, la más extensa de este capítulo, haré un estudio de la exhortación *EA* y su propuesta del encuentro con Cristo. El método que sigo es de análisis, consultando otros autores y considerando sus aportes. Lo central de la exhortación que desplegaré gira en torno a dos puntos: primero, la propuesta – a mi modo de ver- para una nueva comprensión cristológica en el continente y su repercusión para el futuro de

¹⁵⁹ Término acuñado en muchas ocasiones por el papa Juan XXIII para referirse a la renovación o puesta al día de la Iglesia. La usó el 11 de octubre de 1960 en un discurso dirigido a la población de Castelgandolfo; el 14 de febrero de 1960 en la audiencia a la Asamblea General de Acción católica y el 27 de abril de 1962 en la carta apostólica *Oecumenicum Concilium*. Véase: S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, U. P. Comillas- San Pablo, Madrid 2012, 164.

¹⁶⁰ D. FERNÁNDEZ GONZÁLEZ ha realizado un trabajo muy sugerente donde destaca el vínculo entre el magisterio de Juan Pablo II y la Constitución *Gaudium et spes*. Véase: ID., *Cristocentrismo de Juan Pablo II*, Instituto Teológico San Idelfonso, Toledo 2003, 39-74. Cabe destacar que Juan Pablo II, en ese entonces arzobispo de Cracovia, participó en los trabajos de la constitución *Gaudium et Spes*. En la reunión de Ariccia, Roma (que se realizó entre el 31 de enero y 6 de febrero de 1965), participaron 29 padres conciliares, 38 expertos y numerosos auditores laicos. En esa reunión K. Wojtyła presentó, en nombre de los obispos polacos, un nuevo proyecto de esquema, que insistía en el problema del ateísmo y en la presencia de la Iglesia en el mundo. Véase: S. MADRIGAL, *Unas lecciones*, 356.

los distintos movimientos teológicos de América Latina y, segundo, los acentos específicos en torno a los cuales se desarrolla la categoría sugerida por la exhortación *EA*. Al final una conclusión que recoge los presupuestos esenciales de dicha categoría y las cuestiones abiertas que quedan pendientes y que serán novedad en *Aparecida*.

Finalmente, comento el documento pos-jubilar *Novo millennio Ineunte* (en adelante *NMI*), por ser la recepción más inmediata de la propuesta hecha en *EA* por el mismo Juan Pablo II. De las cuatro consignas claves que posee *NMI*, como más adelante veremos, la segunda consigna, «contemplar el rostro de Cristo», es para nuestro trabajo la seña fundamental de continuidad con la propuesta de la exhortación *EA*.

2. *Tertio millennio Adveniente* (1994) y su propuesta cristológica

Este documento publicado por Juan Pablo II el 10 de noviembre de 1994, es un mensaje pastoral que tiene como objetivo impulsar y orientar un proceso de conversión, renovación y adaptación de toda la Iglesia durante estos años (1994-2000), ya muy cercanos al inicio del tercer milenio. Es un período de espera responsable al que califica como “un nuevo adviento” (*TMA*, n. 23). El papa, evitando que se realicen interpretaciones milenaristas, subraya que para el año dos mil (2000) se celebrarán simbólicamente dos acontecimientos: el nacimiento de Jesucristo (encarnación) (*TMA*, n. 15) y el desarrollo acelerado de una nueva época de la historia, ya detectada en el concilio Vaticano II (*GS*, n. 4). En esta coincidencia simbólica nos recuerda el papa que todos los cristianos no podemos olvidar que Jesucristo sale al encuentro del hombre de toda época y también de la nuestra¹⁶¹.

Con esta honda preocupación y con una sólida esperanza en el porvenir, que implica la gracia del Espíritu y los esfuerzos de la Iglesia, el papa Juan Pablo II anuncia oficialmente la fecha del Sínodo especial para América Latina y los demás Continentes dentro del contexto de la Celebración del Jubileo del año 2000 y lo hace oficialmente en *TMA*. El documento magisterial tiene cinco capítulos y 59 números: I. «*Jesucristo es el mismo ayer, hoy...*» (Heb 13, 8), (nn. 2-8); II. *El jubileo del año 2000*, (nn. 9-16); III.

¹⁶¹ Cf. A. GONZÁLEZ DORADO, «La *Tertio millennio Adveniente* desde la perspectiva del Concilio Vaticano II», en: AA. VV., *El Espíritu, testimonio y memoria de Cristo. A propósito de la Tertio millennio Adveniente*, Valencia 1997, 121.

La preparación del gran jubileo, (nn. 17-28); IV. *La preparación inmediata*, (nn. 29-55); V. «*Jesucristo es el mismo [...] siempre*» (Heb 13, 8); (nn. 56-59).

El título del primer capítulo es el sugerido por el pontífice polaco a la IV Conferencia General del CELAM (Santo Domingo 1992)¹⁶² y también para la celebración del año dedicado a Jesucristo (1997). Lo cual denota la centralidad cristológica de ambos documentos (*TMA* y Santo Domingo¹⁶³). La primera parte de *TMA* (nn. 2-8) nos presenta el misterio de la encarnación. El pontífice polaco acentúa los textos bíblicos clásicos de la cristología neotestamentaria: el nacimiento y su anuncio: Lc 2,1; después la encarnación según el prólogo de Juan 1, 14; luego retoma los textos paulinos, Gál 4, 4, también Col 1, 15 y Heb 1, 3 que destacan el valor cósmico de quien es engendrado eternamente y eternamente amado por el Padre como Dios de Dios y Luz de Luz, principio y arquetipo de todas las cosas. La presentación termina con la cita de GS 22, recordándonos que al revelar Cristo el misterio del Padre y de su amor, devuelve a la pecadora descendencia de Adán la semejanza divina (cf. *TMA*, nn.1-4).

La encarnación, como ya destacamos en el primer capítulo, es la clave para comprender el carácter histórico de Jesús de Nazaret. Su personalidad histórica marca el camino original de los que deciden seguirle y de su Iglesia, que visiblemente ha de prolongarlo y testimoniarlo en la historia hasta que vuelva. Este enfoque cristológico fue ya desarrollado por Pablo VI en el capítulo I de la *Evangelii Nuntiandi* (nn. 6-12). Y en el mismo documento queda unido estrechamente con la misión, el testimonio y la historia de la Iglesia¹⁶⁴. Toda esta actualización en la comprensión cristológica es la base para una correcta y adecuada celebración del Jubileo de la encarnación, que no será un aniversario más sino una característica de la actividad de Jesús. *TMA* destaca en los nn. 6-8 el carácter salvífico y universal de la encarnación del Verbo.

La segunda parte trata del fundamento bíblico-teológico del Jubileo y el modo pastoral (se recuerda la fundamentación trinitaria: año de Jesucristo [1997], año del Espíritu Santo [1998] y año del Padre [1999]) de su preparación, que abarca los números 10-55. No nos detendremos en ellos, puesto que tienen una finalidad estrictamente pastoral que incluye los modos prácticos para dicha celebración. No obstante, de esta parte, la más

¹⁶² A. CADAVID DUQUE, *Jesucristo ayer, hoy y siempre* (Heb 13,8), Medellín XVIII, 70 (1992) 159-160.

¹⁶³ CELAM, *Documento de Santo Domingo*, Cuarta Asamblea General, octubre 1992, en: CELAM.org. En dicha Asamblea la persona de Jesucristo ocupa el lugar central debido al lema sugerido por Juan Pablo II. Cristo es proclamado como el “Evangelio viviente del Padre”. Véase: DSD, n. 11.

¹⁶⁴ Cf. A. GONZÁLEZ DORADO, *La Tertio*, 128.

extensa de *TMA*, sobresale la relación Cristo-tiempo, o mejor, la encarnación y su relación con el tiempo. El tiempo se ha cumplido porque Dios se ha introducido en la historia del hombre, porque la eternidad ha entrado en el tiempo. En el encuentro con Dios en Cristo halla el hombre su plena realización (cf. n. 9). Por tanto, las implicaciones de la encarnación y su carácter salvífico, eterno y universal, son antropológicas, soteriológicas y escatológicas (cf. 10-13).

TMA concluye con el capítulo V: «*Jesucristo es el mismo (...) siempre (Heb 13, 8)*». No hay duda de que S. Juan Pablo II quiere finalmente acentuar la perfecta humanidad y divinidad de Cristo para no celebrar la encarnación como un hecho del pasado solamente. Jesucristo es el mismo desde el momento de su glorificación pascual, es aquel que, por medio de una perfecta docilidad filial hacia Dios y desde una generosísima solidaridad con nosotros, ha llevado a su perfección la doble capacidad de relación que poseía en virtud de su condición de Hijo de Dios hecho hombre¹⁶⁵.

El papa expresa, escogiendo este texto como final de *TMA*, que para celebrar el Jubileo de la encarnación no existen otros motivos que los que expone el texto escogido: la permanencia de Jesucristo en el pasado, presente y futuro sin límite. Pero también se recuerda de Él su historia terrena, que para el autor de la Carta a los Hebreos comienza «al entrar a este mundo» (Heb 10,5). El autor sagrado recuerda que Jesús se hizo igual a sus hermanos, de la misma carne y sangre que ellos, y fue puesto a prueba para poder ayudar también a quienes tienen que sufrir la prueba. Más allá de las circunstancias concretas, se afirma la permanencia de Jesucristo en contraste con todo lo que cambia y perece en el orden humano. En esta línea, citando a la *GS* n. 10, dice el papa en la conclusión: “(...) La clave, el centro y el fin de toda la historia humana se encuentra en su Señor y Maestro” (*TMA*, n. 59).

Para el papa polaco queda claro que la comprensión del tiempo y el espacio y la misma esperanza del hombre no debe ser vista sólo en clave cronológica y antropológica, sino que el tiempo se extiende, se mide y se mira en clave divina, o mejor, en clave cristológica. En Cristo el tiempo humano es asumido y es mirado desde la eternidad. Asumido porque no es aniquilado, pero sí que todo lo que acaece en él se hace dependiente del tiempo de Cristo y de su irrepetible forma de extensión. Gracias a Cristo, el presente para el cristiano es más que la presencia del tiempo humano, es ya el

¹⁶⁵ Cf. A. VANHOYE, *Jesucristo ayer, hoy y siempre*, Medellín XVIII, 70 (1992) 170.

futuro del tiempo cristológico. Por eso, esta afirmación de Juan Pablo II nos recuerda que Cristo está presente de modo esencial en todo, tanto primero como último¹⁶⁶.

Es así como *TMA* se mantiene firme en su orientación histórico-cristológica. Esto queda atestiguado con la cita de *GS* n. 22 que aparece en *TMA*, n.4, donde se afirma que Jesús “trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre”. Las consecuencias de ese enfoque cristológico y que justifican la inclusión de este documento en nuestro trabajo son las siguientes:

1. *TMA* nos recuerda la importancia de los escritos del Nuevo Testamento para acercarnos al Jesús de la historia (cf. n. 5, 40), subrayando que en Él, el Padre ha dicho la palabra definitiva sobre el hombre y su historia (cf. n. 5). Es esta la clave que define el «encuentro con Jesucristo vivo» en la exhortación *EA* que el papa titula «los encuentros con el Señor en el Nuevo Testamento» (n. 8).
2. También el documento, con la sensibilidad característica de la Constitución *Gaudium et Spes*, asume la creatividad y cambios de la historia, y especialmente de la actual, con sus luces y sus sombras, con realismo y sin añoranzas del pasado, procurando discernir en ella los signos de los tiempos, a través de los cuales Dios interpela a los cristianos y a toda la humanidad (cf. *TMA*, nn. 19, 27, 46, 51)¹⁶⁷. Esta misma visión crítica es la que se sigue en la exhortación *EA*, cuando se nos plantean las luces y sombras del continente y el papa invita al «encuentro con Cristo en el hoy de América» (*EA*, n. 13) que nos impulsa a hacer germinar las semillas de la salvación en los hombres de nuestro continente (cf. *TMA*, n. 45).

Como balance final, hemos de notar que la categoría «encuentro con Cristo» textualmente no aparece en *TMA*, sin embargo, la asunción del carácter histórico de Jesús (y su propuesta salvífica como Hijo de Dios y Mesías), que nos remite a los textos del Nuevo Testamento antes citados y nos invita al seguimiento, y, por otro lado, el reclamo de actualización de la *GS* por el drama del hombre de hoy, nos remiten inmediatamente a las claves existenciales que definen nuestra categoría. Estas son las dos señales (encarnación como inicio de la historia de Jesús y la situación histórica del hombre contemporáneo) que nos aporta *TMA* además de la fecundidad del Espíritu que

¹⁶⁶ Cf. V. COLLADO BERTOMEU, «El tiempo y la escatología», en: AA. VV., *El Espíritu, testimonio y memoria de Cristo. A propósito de la Tertio millennio Adveniente*, Valencia 1997, 101.

¹⁶⁷ *Ibíd.*

a través del obispo de Roma convoca a los sínodos continentales donde estas dos propuestas encuentran eco.

3. Los aportes del *Instrumentum Laboris* del Sínodo de los Obispos (Asamblea especial) para América Latina (1997) y su propuesta al «encuentro con Jesucristo vivo»

Cuando Juan Pablo II inauguraba en 1992 la Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo, hizo un anuncio que sorprendió a buena parte de los presentes¹⁶⁸:

«Esta Conferencia General, podría tomar en consideración la posibilidad de que, en un futuro no lejano se pueda celebrar un encuentro de representantes de los Episcopados de todo el Continente Americano, que también podría tener un carácter sinodal, con el fin de promover la cooperación entre las diversas iglesias particulares en los distintos campos de la acción pastoral y en la cual, sean afrontados también los problemas relacionados con la justicia y la solidaridad entre todas las naciones de América»¹⁶⁹.

La Asamblea Especial del Sínodo de América, que se efectuó en el Vaticano del 16 de noviembre al 16 de diciembre de 1997, se inserta en el contexto de otras asambleas sinodales de carácter continental en vista de la celebración del Jubileo del año 2000. Esta Asamblea tenía como tema propuesto por Juan Pablo II: “El encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América”. Es el título que luego aparece sin modificaciones en la exhortación *EA*.

Antes del *Instrumentum Laboris* (en adelante *IL*), hago mención de los *Lineamenta* (3 de septiembre de 1996), que, por su naturaleza consultiva, no ofrece una plataforma teológica detallada que sirva como base a las respuestas que enviaba cada iglesia local y como itinerario que marque el derrotero por el que se deban desarrollar las discusiones del Sínodo y decida el rumbo de las decisiones finales. Es la crítica que hace Carlos I. González¹⁷⁰, destacado teólogo en AL, quien propone una serie de temas cristológicos que, a su juicio, debieron ser incluidos en la consulta que se envió a cada Iglesia local del continente.

¹⁶⁸ Cf. L. ORTIZ LOZADA, *Sínodo de los obispos. Asamblea especial para América*, Medellín 25, 99 (1999) 308.

¹⁶⁹ JUAN PABLO II, *Discurso inaugural de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, n. 17, (12 de octubre 1992), en: www.vatican.va (12-02-2016).

¹⁷⁰ ID., *Al encuentro con Jesucristo en América*, Medellín XXIII, 90 (1997) 222.

Esta crítica de debilidad teológica, que intuye el teólogo jesuita, conocido en el continente por sus escritos sistemáticos (entre los que sobresale su obra cristológica *Él es nuestra salvación*) y abundante bibliografía en revistas teológicas, encuentra eco, quizás en la inconexión que refleja el *IL* en el modo de presentar el misterio de Cristo en relación con *TMA*, y esto sólo referido a los textos bíblicos clásicos y fundamentales de la cristología. También es cierto que no abundan los temas teológicos como norte para las consultas dirigidas a las Iglesias locales. Aunque el Cardenal Jan P. Schotte, secretario general del Consejo pre-sinodal, afirma que los *Lineamenta* en sí mismos no son parte de la Agenda de la Asamblea Especial. Sin embargo, aparecen cuestiones cruciales de la cristología y la categoría encuentro¹⁷¹, que serán tema de preocupación para el *Sínodo especial de América* y luego cuidadosamente trabajadas por Juan Pablo II en *EA* y estudiadas en este trabajo. Por eso, podemos hablar de una estrecha conexión entre los *Lineamenta*, el *IL* y *TMA*.

Brevemente, el *Instrumentum Laboris*, redactado en 1997, recoge los temas que las 23 (de 24) conferencias episcopales enviaron a la Secretaría pre-sinodal. Dicho Documento consta de una *Introducción* (nn. 1-5) donde se refiere la identidad cristiana del continente. La primera parte, «*Encuentro con Jesucristo vivo*» (nn. 6-21), trata sobre el misterio de Cristo y la relación entre el Evangelio y la cultura; la segunda parte, «*Encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión*» (nn. 22-28), plantea las luces y sombras de la actuación de los miembros de la Iglesia y de la sociedad en América en ese momento; la tercera parte, «*El encuentro con Jesucristo, camino para la comunión*» (nn. 29-49), se extiende sobre la comunión en Jesucristo como presupuesto y finalidad de toda evangelización, con referencia a diversas cuestiones eclesiológicas (comunión intraeclesial, diálogo ecuménico e interreligioso, nuevos movimientos religiosos o sectas...); la cuarta parte, «*El encuentro con Jesucristo vivo, camino para la solidaridad*» (nn. 50-66), aborda la solidaridad e incluye reflexiones acerca de la deuda externa, la cultura de la muerte y la pobreza; la breve *conclusión* (nn. 67-69) retoma las coordenadas del tema sinodal.

¹⁷¹ De las cuatro partes que consta el Documento de consulta, sobresale la primera titulada «Encuentro actual con Cristo, muerto y resucitado» (nn. 4-14). De igual modo sobresale en el cuestionario la primera pregunta: “¿Cómo es anunciada y presentada la persona de Jesucristo, Salvador y Evangelizador, a los hombres y mujeres de la época presente, en orden a provocar un verdadero encuentro con Él en medio de las situaciones concretas de la vida? Véase: SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Lineamenta. Encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América*, Ciudad del Vaticano 1996, en: www.vatican.va. (15-02-2016).

Los participantes (235 en total) de la Asamblea sinodal para América elaboraron un documento con 76 proposiciones, presentadas como sugerencias para la exhortación post-sinodal *EA*. Es evidente que las cuestiones sociales ocupan un lugar relevante en estas propuestas: una cuarta parte de las proposiciones. De otro modo no se podía esperar, dado que la metodología *ver, juzgar y actuar*, se siente no solo en las Asambleas del CELAM, sino también en la Asamblea sinodal para América. Aunque Juan Pablo II le dio un giro a ese método en *EA*, igual que Benedicto XVI con *Aparecida*.

Estas cuestiones - conversión, comunión y solidaridad- se ordenan directa e intrínsecamente al gran tema del «encuentro con Jesucristo vivo», como a su fuente y su raíz (cf. *IL*, n. 2). Desde ahí se iluminan las situaciones sociales y eclesiales que vive el continente. El n. 6, es un punto intermedio entre las respuestas a las preguntas trazadas por los *Lineamenta* y a la vez confirmación e integración del tema en el Sínodo.

Aquí llama la atención que seguidamente en el n. 7 se habla de “anunciar la verdad completa sobre el misterio de Jesucristo”. Porque la categoría encuentro no obedece a la búsqueda de un Jesús escindido. Tendríamos que recurrir a Puebla que también se refiere en su apartado a “la verdad sobre Jesucristo”¹⁷², buscando obedecer a las líneas trazadas por Juan Pablo II pero a la vez para distanciarse del proceder cristológico que se venía gestando detrás de la “opción preferencial por los pobres” tomando partido por el Jesús histórico y que tanto Puebla (cf. n.180) como el *IL* (cf., n. 8) consideraban como impropia, porque por “opción” se quería significar que se prescindía de la fe eclesial, pues Jesús sólo nos llega mediado por la fe de la Iglesia y es en esa misma fe, (de la cual los evangelios dan testimonio primigenio) donde se le encuentra¹⁷³. De modo que se recurre de nuevo a la verdad sobre Jesucristo, porque fundamenta la verdad sobre la Iglesia y la verdad sobre el hombre.

Igual recepción tuvo el tema más allá del continente de la esperanza, cuando la *Comisión Teológica Internacional* dedicó su texto de 1976 a tratar *la salvación humana y la promoción cristiana* inspirado en el nacimiento y pronto desarrollo de la *Teología de la liberación*. En dicho documento se resalta el punto de partida de la TL que son las situaciones de injusticia y de pobreza que marcan a esta corriente teológica en gestación

¹⁷² A. CADAVID DUQUE, *La cristología en el documento de Aparecida*, Cuestiones Teológicas 34, 82 (2007) 313.

¹⁷³ Cf. *ibíd.*

en ese momento. En el documento se recurre a las Sagradas Escrituras para exponer correctamente el vínculo que une la dignidad o los derechos del hombre con la salvación y finalmente las consideraciones sistemáticas y teológicas sobre el tema donde se resalta sobre todo la no separación entre promoción humana y salvación, entre la construcción del mundo y el cumplimiento escatológico. Esta unidad de conexión deberá ser objeto de búsquedas y de nuevos análisis, lo cual constituye una de las tareas principales de la teología actual según expresa el documento¹⁷⁴. También el papa Juan Pablo II, en el discurso que dirigió a la III Asamblea General del CELAM el 28 de enero de 1979, en su incipiente pontificado afrontó con valentía los temas del continente americano y dejó líneas claras en su discurso que giraron en torno a tres ejes: la verdad sobre Jesucristo, la verdad sobre el hombre, y la verdad sobre la Iglesia. Se trata de un discurso estimulador, esperanzador, no condenatorio¹⁷⁵.

También se pronunció la *Congregación para la doctrina de la fe* en 1984 con el documento *Libertatis nuntius* («Instrucción sobre algunos aspectos de la *Teología de la liberación*») y en 1986 *Libertatis conscientia*. En el primer documento, siendo ya Joseph Ratzinger prefecto para la Congregación, se enfatiza el riesgo de la categoría *opción preferencial por los pobres* por la recurrencia a los conceptos de corte marxista acuñados por algunos teólogos que ponen así en riesgo de desviación y de confusión la misma fe. La Congregación en este documento reconoce que esta categoría es legítima y que reclama no una actitud de neutralidad y de indiferencia, sino de atención y escucha siempre y cuando no se den desviaciones ideológicas que lleven a traicionar la causa de los pobres¹⁷⁶. El segundo documento, lo expresa la misma CDF, está estrechamente vinculado con el primero brevemente comentado aquí. De hecho fue ya anunciado en el primero. Dice el documento en su introducción que “deben leerse uno a la luz del otro” (n. 2). Los temas sobresalientes son «libertad y liberación». Desde el n. 5 hasta el 19 el documento hace un breve recorrido desde los inicios de la modernidad (en la que aparece la figura de Lutero [cf. n. 6]) evocando la liberación, hasta el momento en que se escribe el documento en mención. Reparo, finalmente, en los

¹⁷⁴ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Promoción humana y salvación cristiana* (1976), en: C. POZO (ed.), *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 1998, 147-167.

¹⁷⁵ Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano*, n. 5, 28 de enero de 1979, *Ecclesia* 39 (1979), 164-170.

¹⁷⁶ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis nuntius* (1984), «Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación», nn. 1-129, en: E. VADILLO ROMERO (ed.), *Documentos 1966-2007*, BAC, Madrid 2008, 286-314.

números 66-70 donde se destaca el tema que aquí seguimos en estas páginas: «el amor de preferencia a los pobres». Dice textualmente el documento:

«La opción preferencial por los pobres, lejos de ser signo de particularismo o sectarismo, manifiesta la universalidad del ser y de la misión de la Iglesia; nadie está excluido de dicha opción. Ésta es la razón por la que la Iglesia no puede expresar esta opción mediante categorías sociológicas e ideológicas reductivas, que harían de esta preferencia una opción partidista y de naturaleza conflictiva» (n. 69).

Trabajando con conocimiento de los documentos antes citados, el *IL*, igual que Puebla, sale al paso a una presentación parcial de la figura de Jesús proclamando integralmente la verdad sobre Jesucristo. Es así que a la categoría “opción preferencial por los pobres” el *IL* le da un fundamento cristológico. Dicho fundamento se sentirá con mucho más fuerza en *EA*, en el Discurso Inaugural de Benedicto XVI y en la Quinta Asamblea General de Aparecida.

En este orden es oportuno hacer notar la diferencia entre el *IL* y *EA*. El *IL* intitula el primer capítulo como «el misterio de Cristo» y su posterior desarrollo (nn. 7-9) obedece a una exposición narrativa con base estrictamente neotestamentaria y que dista de los textos clásicos de la cristología presentes en los textos magisteriales (*TMA* y *NMI*) de Juan Pablo II y trabajados aquí. Hay un mayor énfasis en destacar la humanidad de Jesucristo como expresión de la misericordia de Dios para lo cual eligen el evangelio de Lucas¹⁷⁷, que se distingue de Mt y Mc, entre otras cosas, porque no sólo es conocido como el evangelio de la misericordia, sino porque manifiesta hasta el final a Cristo con su deseo de arrastrar en la alegría de Dios a aquellos que están perdidos y sufren¹⁷⁸. Así dejan en evidencia la influencia y preponderancia de la actividad de Jesús y su contacto con los indigentes, a la hora de exponer el misterio sobre Él. Aunque al final de estos números expresan con claridad la inseparabilidad del Jesús terreno con el Resucitado (cf. *IL*, n. 8). En mi opinión esta forma de presentar el encuentro con Jesucristo vivo, es uno de los puntos que descarta Juan Pablo II en *EA*. Él prefiere el desarrollo de los cinco encuentros neotestamentarios (que analizaremos), los encuentros comunitarios y los encuentros en el hoy de América.

¹⁷⁷ Aparece cinco veces citado (Lc 2, 51-52; 4, 17-21; 7, 36-50; 10, 38-42; 22, 39-44). Como podemos notar, está ausente el texto del nacimiento y su anuncio: Lc 2, 1s; no está Jn 1, 14 ni Gal 4, 4. Esto no significa debilidad al presentar el misterio de Jesucristo, sino un alerta de discontinuidad con *TMA*. De hecho, las citas que hace el *IL* de *TMA*, son muy pocas (sólo seis veces en todo el contenido).

¹⁷⁸ Cf. V. BOUYER, *Personajes anónimos del Evangelio. Encuentros de Jesús en los evangelios sinópticos*, Cuadernos bíblicos 160, Verbo Divino, Estella 2013, 40.

Por eso, me arriesgo a decir que el pontífice es mucho más sistemático al tratar la categoría encuentro con Cristo en *EA* que como lo hace el *IL*. Es más, sin esta novedad de la exhortación *EA* (especialmente los encuentros neotestamentarios), resultaría casi imposible el desarrollo posterior de esta categoría (en un justo equilibrio) en el continente. Como nos dice J. García: “Una cristología expuesta en el contexto de la Nueva Evangelización se corresponde más bajo el encuentro con Cristo vivo que unos enunciados abstractos y especulativos”¹⁷⁹. Éste es el legado de Juan Pablo II para el futuro de la cristología de América Latina.

Así pues, el *IL*, bajo la dirección de su relator el cardenal Jan P. Schotte, al recoger las respuestas de los *Lineamenta* no sólo reconoce que, debido a la influencia del contexto socio-cultural y teológico, en muchos pueblos predomina la «imagen sufriente del Señor en la Pasión» quedando en la sombra la «imagen del Cristo Resucitado» (cf. *IL*, n. 7, 8), sino que también lo fortalece el mismo *IL* con la referencia lucana que antes he citado. Me parece que desde aquí podemos comprender la propuesta hecha por Juan Pablo II en *NMI* de la relación estrecha que debe darse entre la mirada al «Rostro del Cristo sufriente» y al «Cristo glorioso». Esta unidad es el rostro más concreto, tangible y humano de Cristo¹⁸⁰. La inquietud es planteada por el *IL* (nn. 7-10). Entre los puntos doctrinales destaca el que citamos a continuación: “Muchas respuestas a los *Lineamenta* ponen de manifiesto la necesidad de presentar integralmente el misterio de Jesucristo para poder responder claramente a las confusiones en que a veces caen algunos miembros del Pueblo de Dios, al reducir la vida de Cristo a uno u otro aspecto de su existencia, de su Persona o de su obra salvadora” (*IL*, n. 8).

Debido a la impronta cristológica del misterio de la Cruz o el rostro sufriente de Cristo, el *IL* hace su observación: “Para anunciar el misterio de Jesucristo en modo completo se sugiere promover un anuncio más incisivo de la resurrección que, sin caer en triunfalismos terrenos, pueda ser verdadero mensaje de esperanza para los hombres y mujeres abatidos por el dolor y la tristeza” (*IL*, n. 8.). Este llamado lo acoge Juan Pablo II y lo desarrolla en *EA* y *NMI* desde la categoría encuentro con Cristo y ya lo he enfatizado antes. En los encuentros con el Jesús glorioso, expuestos en *EA*, dedico más espacio desde la exégesis, buscando colaborar con una mayor acentuación de la riqueza

¹⁷⁹ M. GAGLIARDI, *La producción cristológica del Prof. Javier García*, Ecclesia XXIII, 4 (2009) 522.

¹⁸⁰ Cf. *ibíd.* 525.

que se desprende de ellos dada la gran influencia del Cristo crucificado en el continente y que el *IL* ha expuesto con preocupación.

Este breve recorrido, de *TMA* y el *Instrumentum Laboris*, no sólo nos confirman la validez y legitimidad del encuentro con Cristo, que nace y se desarrolla en el contexto del año jubilar de los dos mil años de la encarnación, sino que ponen en evidencia la centralidad de la cristología en el continente (desde Santo Domingo 1992 y se extenderá mucho más allá de Aparecida) y en el Magisterio de Juan Pablo II que inició su pontificado (*Redemptor hominis*) con la mirada puesta en el Jubileo del año 2000. Con estos presupuestos, veremos bajo cuáles coordenadas desarrolla Juan Pablo II dicha categoría en la exhortación y los puntos de vista sobre la misma en su recepción en América Latina.

4. Desarrollo de *Ecclesia in America*: «el encuentro con Jesucristo vivo»

Llegamos a la parte esencial de este segundo capítulo: la propuesta y el desarrollo de la categoría encuentro con Cristo en *Ecclesia in America*. De entrada, hago la siguiente observación: es un documento con una variedad de temas en pocos números y con un carácter eminentemente pastoral. Sólo escogeré la línea de fondo que sigue en estrecha conexión con nuestro trabajo que, sin embargo, es el enlace o punto de partida para la comprensión de todas las demás cuestiones que se abordan en el documento. Me refiero al *encuentro con Jesucristo vivo*.

Este documento magisterial, sin lugar a dudas, representa un punto de apoyo en la teología contextual del continente, especialmente en el tema cristológico. Pues, aunque no son amonestaciones para la *Teología de la liberación* u otro modo de hacer teología, ni es un manual de cristología, sin embargo, será el punto de referencia obligatorio para el magisterio latinoamericano. Por tal razón, no cabe duda que su publicación fue una novedad para el continente. A. Cadavid Duque¹⁸¹, intérprete de la cristología de dicha exhortación, con varios artículos en Medellín y otras revistas teológicas del continente, afirma lo siguiente:

¹⁸¹ Entre sus escritos destacan: *Hacer creíble el anuncio cristiano en América Latina*, CELAM, Santafé de Bogotá 1988; *Los signos de los tiempos. Una perspectiva latinoamericana*, CELAM, Santafé de Bogotá 1998; *Teología fundamental: la credibilidad y sus signos*, UPB, Medellín 2000. Aquí no incluyo la variedad de artículos en distintas revistas teológicas del continente. Remito a la bibliografía final de este trabajo.

«La publicación de esta exhortación se esperaba con expectativa ya que, por una parte, era la primera vez que se realizaba un Sínodo en el que estaban presentes los representantes de los obispos de toda América y, además, por la naturaleza misma del documento que el papa elabora como fruto de las reflexiones de la Asamblea»¹⁸².

A diferencia de las Asambleas que reciben un mensaje en pocas páginas del Pontífice de turno, para inaugurarlas o concluir las, esta vez se trata de una exhortación que toma muy en serio no sólo aspectos pastorales del continente, sino asuntos doctrinales cruciales, especialmente lo más destacado del momento y que desde Puebla era objeto de estudio en el Magisterio Latinoamericano: la verdad sobre Cristo¹⁸³. Por eso:

«Se revela en el texto el uso de una metodología ya utilizada en Santo Domingo, en la que antes de mirar la realidad, -en este caso el encuentro con Jesucristo vivo en la realidad de América- se parte de un momento cristológico-contemplativo. Esta metodología y, sobre todo, el tema mismo del Sínodo, -el encuentro con Jesucristo vivo- hacen que lo cristológico recorra el documento de punta a punta»¹⁸⁴.

Este tema, cuya meta es colocar a la Iglesia de Latinoamérica de cara al tercer milenio con una mirada optimista y con un sentido de esperanza en Jesucristo vivo, captó la atención de muchos teólogos del continente. La revista teológica *Medellín* dedicó el volumen XXV, n. 99 de 1999 a comentar dicho texto. Otros escritos, que aparecerán citados en este trabajo, fueron elaborados en torno a este documento. Su pronta acogida, tanto en la pastoral como en el ambiente teológico, influyó para que ocho años después fuera retomado nuestro tema en Aparecida acentuando nuevos matices. Esto nos confirma una vez más que la actualización de un texto depende de su recepción.

México fue el escenario donde Juan Pablo II, el 29 enero de 1999¹⁸⁵ entregó el documento que recogía las conclusiones del Sínodo de América celebrado en Roma en 1997. Como ya hemos señalado antes, esta exhortación se realiza “dentro del marco de la nueva evangelización afrontando los problemas sobresalientes de la misma” (*EA*, n. 6), en el contexto de la celebración del Gran Jubileo del año 2000¹⁸⁶ y considerando la realidad social y eclesial del continente de la esperanza¹⁸⁷.

¹⁸² A. CADAVID DUQUE, *Exhortación Apostólica postsinodal Ecclesia in América. Un comentario interpretativo*, Medellín XXV, 99 (1999), 363.

¹⁸³ JUAN PABLO II, *Discurso Inaugural Para La III Asamblea General Del Celam*, (28 de enero 1979) Puebla, En: Celam.Org., (19-01-2016). También en la revista *Ecclesia* 39 (1979) 164-170.

¹⁸⁴ A. CADAVID DUQUE, *Exhortación*, 364.

¹⁸⁵ Fue una petición expresa de los Padres sinodales que se escogiera el Santuario de la Virgen de Guadalupe y que fuera declarada Patrona o emperatriz de América y aceptada por el papa Juan Pablo II.

¹⁸⁶ Cf. L. ORTIZ LOZADA, *Exhortación Apostólica Ecclesia in América*, Medellín XXV, 99 (1999) 305.

¹⁸⁷ T. MIFSUD, *La Iglesia en América*, Medellín XXV, 99 (1999) 338.

El documento pontificio está dividido en seis capítulos correspondientes a la temática enunciada: 0. *Introducción*, (nn. 1-7); I. *Encuentro con Jesucristo vivo*, (nn. 8-12); II. El encuentro con Cristo en el hoy de *América*, (nn.13-25); III. Camino de *conversión*, (nn. 26-32); IV. Camino para la *comunión*, (nn. 33-51); V. Camino para la *solidaridad*, (nn. 52-65); VI. La misión de la Iglesia hoy en América, (nn. 66-74); Conclusión, (nn. 75-76). Tiene 76 numerales “escritos en un lenguaje ágil y claro”¹⁸⁸. Al seguir las notas a pie de página salta a la vista el uso permanente que el papa polaco hace de las proposiciones aprobadas por los padres sinodales al final de la Asamblea sinodal continental. El 75 por ciento de las proposiciones son recogidas en la exhortación, lo que revela el deseo de acoger las reflexiones y los aportes hechos por los obispos del continente¹⁸⁹.

El enunciado de la exhortación: *Encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América*, proporciona las claves hermenéuticas de su misma lectura. Cabe señalar que la palabra «encuentro» referida a Cristo, contando también “encontrarse” con Cristo, aparece 73 veces en la exhortación. El título destaca claramente la centralidad de la Persona de Jesús el Cristo, Resucitado y vivo, cuya expresión es la comunión eclesial y la solidaridad como estilo de vida en la sociedad¹⁹⁰. El auténtico encuentro con Jesús el Cristo en la historia transforma a la persona, construyendo la comunión fraterna y motivando la solidaridad¹⁹¹. Por estas razones son tres puntos específicos los que trabajo y que destacan en la exhortación: el testimonio neotestamentario del encuentro, los lugares de encuentro con Cristo y el carácter eclesial del encuentro.

4.1. El testimonio neotestamentario del encuentro con Cristo

Los dos primeros capítulos de la exhortación encierran lo que A. Cadavid Duque llama “el ver contemplativo”¹⁹² en lugar del método tradicional de *ver* primero la realidad del continente. Podríamos decir que el papa concede prioridad a la petición recogida por el *IL* y sugerida en las respuestas de los *Lineamenta*. La clave hermenéutica ofrecida por el

¹⁸⁸ A. CADAVID DUQUE, *Exhortación*, 363.

¹⁸⁹ Cf. *ibíd.*

¹⁹⁰ Cf. *ibíd.*, 338.

¹⁹¹ La palabra «solidaridad» en el contexto del continente no es novedad de la exhortación, ya la CDF lo trató aunque brevísimamente en el documento *Libertatis conscientia*, vinculado a la categoría «opción por los pobres». Véase: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis conscientia (1986)*, nn. 89-91, en: E. VADILLO ROMERO (ed.), *Documentos 1966-2007*, BAC, Madrid 2008, 370.

¹⁹² *Ibíd.*

Concilio Vaticano II de que “el alma de la teología es la Sagrada Escritura” (*DV*, n. 24) encuentra eco en esta exhortación al iniciar su contenido con la referencia a los encuentros con Cristo en el NT, con la salvedad de que no se trata sólo de los evangelios sinópticos ni de textos que motiven la presentación de un Jesús escindido. Esto permite un movimiento que nos aporta un itinerario y que es visible por todo el documento. Por tanto, no se trata de *ver* la realidad del continente para acomodarle textos bíblicos; sino desde el «encuentro» neotestamentario, generar todo un dinamismo de transformación en el continente apelando a una correcta interpretación cristológica¹⁹³.

En el capítulo I de *EA*, Juan Pablo II resalta los encuentros de Jesús con algunas personas: la mujer samaritana (Jn 4, 15-42), Zaqueo (Lc 19, 1-10), la Magdalena (Jn 20, 11-18), los discípulos de Emaús (Lc 24, 27) y finalmente el encuentro de Jesús con Pablo (Hch 9, 3-30) (cf. *EA*, n.8). Son encuentros que se realizan en momentos especiales de esas personas y que transforman sus vidas; son, todos ellos, encuentros que llevan a la conversión, a la comunión y a la solidaridad, y terminan en una misión¹⁹⁴. Así lo expresa textualmente el romano pontífice: «Los Evangelios relatan numerosos encuentros de Jesús con hombres y mujeres de su tiempo. Una característica común a todos estos episodios es la fuerza transformadora que tienen y manifiestan los encuentros con Jesús ya que “abren un auténtico proceso de conversión, comunión y solidaridad”» (*EA*, n. 8).

Estos textos escogidos por Juan Pablo II, que destacan la categoría encuentro con Cristo, no han sido colocados sin más. Lo explicaré tomando como referencia algunos textos exegéticos y, sin perderme en lo que no nos compete, ahondaremos en los elementos comunes de los personajes bíblicos propuestos en la exhortación y desde dicha reflexión veremos cuáles consecuencias podrían tener para el desarrollo del encuentro con Cristo vivo en el hoy de América.

¹⁹³ Cf. A. CADAVID DUQUE, *Exhortación*, 364.

¹⁹⁴ Estos encuentros no están ordenados bajo el prisma de «encuentros pre-pascuales» y «pos-pascuales». La meta es hacernos conscientes de que Jesús vivo y Resucitado “está presente y es contemporáneo de todos como Hijo encarnado, como salvador de cada uno, como primogénito de la nueva humanidad, como cabeza de la Iglesia, como guía en el camino y consumidor que nos atrae desde la tierra definitiva a la que Él ha llegado”. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología II*, BAC, Madrid 2006, 292.

a) *Zaqueo y Pablo: conversión, solidaridad y misión*

Aunque aparecen en textos distintos y de igual forma el primero tuvo el encuentro con el Jesús terreno y el segundo con el Jesús glorificado y resucitado; aunque tampoco en la sugerencia hecha por el pontífice polaco aparecen de manera secuencial estos personajes, no obstante, el papa los remite al encuentro y a la conversión como fruto de ese mismo encuentro (cf. *EA*, n. 8). Por esta razón los uno aquí. Pero además, otra motivación fundamental es que ambos encuentros nos remiten inmediatamente a la unidad insustituible entre el rostro de Cristo terrestre y el rostro de Cristo Resucitado. Para Zaqueo y los primeros creyentes, la pregunta del cómo era posible la simultaneidad de un hombre de carne y hueso con la realidad misma de Dios no era lo esencial. Provocar esa interrogación e intentar una respuesta será la labor de siglos posteriores (concilios cristológicos). Y el dato que nos sorprende es que toda la especulación posterior estará siempre sustentada por esa vivencia originante: Dios estaba en Jesús de forma única y máxima, en Jesús hemos conocido de verdad a Dios¹⁹⁵. El marcado espacio-temporal de la actuación de Jesús son dichos de un personaje del pasado pero que siguen teniendo relevancia para el presente y por eso se actualizan. Inclusive el Evangelio de Tomás, presenta a Jesús como el «Viviente», es decir, como un personaje del presente¹⁹⁶. Como hemos de notar en ambos personajes el resultado es el mismo: la conversión y el posterior dinamismo eclesial y misionero que suscita dicho encuentro. Un dinamismo que en el caso de Zaqueo se traduce en *solidaridad* y en Pablo como *misión*, adhesión a Cristo y pertenencia a la Iglesia.

En muchos lugares de AL, el modo de interpretar la Teología de la liberación, parte de una actitud violenta hacia las estructuras de poder y se toma como modelo al mismo Cristo, donde emerge lo que G. Girardi llama “el conflicto estructural entre los grupos dominantes y los dominados”¹⁹⁷ que lógicamente no posibilitan el camino de la conversión de unos y otros. La exhortación nos propone el encuentro con Zaqueo que “es un rico que tiene gran dificultad en liberarse del apego a las posesiones”¹⁹⁸. Está claro que Jesús, en muchos casos, asume una actitud *conflictual e histórica*¹⁹⁹, punto de

¹⁹⁵ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús*, 41.

¹⁹⁶ Cf. S. GUIJARRO OPORTO, *Jesús y sus primeros discípulos*, Verbo Divino, Estella 2007, 48.

¹⁹⁷ G. GIRARDI, «De la “Iglesia en el mundo” a la “Iglesia de los pobres”», en: C. FLORISTÁN- J. J. TAMAYO (eds.), *El Vaticano II. Veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985, 445.

¹⁹⁸ R. J. KARRIS, «Evangelio según San Lucas», en: R. E. BROWN- J. A. FITZMYER- R. E. MURPHY (eds.), *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo*, Verbo Divino, Estella 2004, 186.

¹⁹⁹ G. GIRARDI, *De la Iglesia*, 460.

referencia e iluminación para la lucha contra las injusticias en el continente, pero Jesús no lo hace desde una actitud neutral o violenta, sino desde su mensaje que invita a la conversión que acoge a todos. Es cierto que su crítica brota de su amor por los marginados y se identifica con ellos (cf. «Las Bienaventuranzas» [Mt 5, 3-12]), pero su proyecto también incluye la conversión de todos los hombres²⁰⁰. De ahí que la figura de Zaqueo es un paradigmático caso para la categoría encuentro que ilumina para las luchas contra la opresión y las injusticias, tema reincidente en el Magisterio Latinoamericano. El encuentro con Cristo de Zaqueo produce cambios sustanciales que van en mejora de las condiciones de vida de sus iguales.

Al apóstol Pablo, el encuentro con el Cristo glorioso lo hace ponerse en camino para conocer a Pedro (Gál 1, 18) y encontrarse allí a Santiago. Se refiere también una intervención de Bernabé que avala la sinceridad de Pablo²⁰¹. Lo cual nos revela el carácter eclesial y comunitario de su conversión. El Apóstol de los gentiles nos muestra que Cristo glorificado es el centro para la conversión, pero confía a su Iglesia su posterior seguimiento y que será también lugar de encuentro²⁰².

El texto de la samaritana, lo situamos en este breve esquema, en un punto intermedio. Ella, igual que Pablo, nos recuerda el dinamismo misionero que suscita el encuentro con Cristo. De ahí su impulso para “anunciar a sus conciudadanos que ha descubierto el Mesías” (n. 8). Por eso, en el encuentro con ella queda evidenciada la superioridad histórico-salvífica de Jesús²⁰³.

b) *Los discípulos de Emaús y María Magdalena: manifestación del Cristo glorioso y fe en Él.*

Estas dos escenas, seguidas por el episodio de Pablo, que hemos situado en el campo de la conversión en relación con Zaqueo, están colocadas secuencialmente en la exhortación y el papa las llama: “los encuentros con Cristo resucitado” (EA, n. 8).

De ahí que el encuentro con María Magdalena, los discípulos de Emaús y Pablo, no podemos situarlos en el mismo grado sensorial de Zaqueo y la Samaritana. Tenemos

²⁰⁰ Cf. *ibíd.*

²⁰¹ Cf. L. CERFAUX, «La personalidad de Pablo», en: A. ROBERT-A. FEUILLET (dirs.), *Introducción a la Biblia. Nuevo Testamento*, vol. II, Herder, Barcelona 1965, 357-358.

²⁰² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria I*, 212.

²⁰³ Cf. J. BLANK, *El Evangelio según san Juan, Caps. I-IV y VI*, Tomo I, Herder, Barcelona 1984, 317.

que remitirlos al misterio del Resucitado que es indescriptible. En último término solamente podemos inclinarnos respetuosamente ante el misterio. De hecho, muchos de esos encuentros pascuales son breves porque “el narrador ha querido respetar la sustancia y estilo de esas experiencias imposibles de describir”²⁰⁴ en todo su esplendor. No hay dudas de que las experiencias con el Resucitado eran un reencuentro imposible de controlar, a la vez perturbador y cierto, de una presencia familiar pero imposible de narrar, llegado por otra parte, para desaparecer sin que se le pueda retener²⁰⁵. Sin embargo, era el mismo Jesús, la misma presencia pero glorificada, el mismo corazón, las mismas heridas. Sólo que ahora irradiando una nueva vida, invulnerable, invencible, seguía siendo el galileo de Nazaret y el ciudadano del cielo.

El punto de partida para sustentar lo anteriormente dicho es el Misterio Pascual o el acontecimiento de la resurrección que es sobrenatural y del que ningún hombre fue testigo. Pero además porque, como afirma von Balthasar, “el Nuevo Testamento entero se muestra unánime a la hora de afirmar que la cruz y el entierro de Cristo sólo muestran toda su importancia a la luz del acontecimiento del domingo de pascua, sin el cual no habría fe cristiana”²⁰⁶. De ahí que las apariciones no son las de un fantasma, sino del Cristo muerto, Resucitado y glorificado.

En María Magdalena (cf. Jn 20, 11-18) encontramos la presencia de unos signos que desde la exégesis nos aportan luz. En ella sobresale el desconcierto de confundir a Jesús con el hortelano²⁰⁷. Naturalmente que esto muestra la extrañeza que media entre la situación humana normal y el misterio indescriptible de Dios. Aquí queda claro hasta qué punto queda fuera de toda posibilidad humana el acontecimiento pascual²⁰⁸. Lo cual no exonera el encuentro porque:

«Juan describe el encuentro [entre Jesús y María Magdalena] de modo que vuelven a restablecerse en todo su valor las relaciones de confianza y amor absolutamente personales que se habían dado antes. Más aún, ahora esas relaciones adquieren una consistencia definitiva. Y ciertamente que es el propio Resucitado el que restablece las relaciones mediante su tratamiento tan soberano como amistoso»²⁰⁹.

²⁰⁴ J. GUILLET, *El Jesús de los discípulos*, Mensajero, Bilbao 1998, 201.

²⁰⁵ Cf. *ibíd.*

²⁰⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Teología de los tres días*, Encuentro, Madrid 2000, 163.

²⁰⁷ Es un problema con el que no se topa Zaqueo. Él ve a Jesús y lo recibe en su casa desbordado de alegría.

²⁰⁸ Cf. J. BLANK, *El Evangelio*, 169-170.

²⁰⁹ *Ibíd.*, 170.

Aquí se confirma una vez más el carácter escatológico, trascendental y nuevo del encuentro con el Resucitado. Si tomamos en consideración otros encuentros pascuales, notaremos cómo Jesús aparece de repente en medio de los discípulos, aunque éstos se hubieran separado por completo del mundo exterior (encerrados por miedo a los judíos). Pero ese mundo distinto, tiene que realizarse por completo, en la visión joánica, dentro del mundo familiar.

Este vínculo existente entre el mundo sobrenatural, al que Cristo se ha unido ya de manera definitiva, y este «mundo familiar» es el que permite apreciar el grado de humanidad con el que transcurre el diálogo en el encuentro entre el Resucitado y María Magdalena. Éste adquiere un matiz poético y sobrecogedor. Como el amado llama a la amada y ésta le responde, así describe Juan este encuentro. Y es así como se comprende perfectamente el que María Magdalena quiera abrazar a Jesús²¹⁰.

Sin embargo, a más semejanza mayor desemejanza. En el versículo 17 se expresa un signo que llama la atención. Se trata del “*Noli me tangere*: «No me entretengas más, suéltame»”²¹¹, querer ver a Cristo, tocarle, tener la suerte de Zaqueo y los discípulos. Porque tocar, abrazar es la forma humana de asegurarse de la realidad²¹². De este modo abrazar o tocar pertenece a las formas elementales con las que el hombre capta la realidad externa. Ya hemos confirmado la importancia decisiva de la corporalidad para el encuentro. Ahora bien, ¿qué comprensión podemos sacar como conclusión de la actitud de Jesús cuando dice: «suéltame»? Sólo puede significar que la existencia del Resucitado no ha de comprobarse de esa manera mundana. El encuentro y contacto con Jesús Resucitado se realiza en un terreno distinto, a saber: en la fe, por la Palabra o “en el Espíritu”. Realmente al Resucitado no se le puede retener en este mundo²¹³.

Por eso, ya hemos señalado antes que la categoría encuentro sólo es posible mediante un sano equilibrio en donde entran en juego las dos libertades: la de Dios en Cristo y la del hombre en oración, adoración y asombro. Porque bien sabemos que con el deseo de palpar del hombre conecta la otra tendencia de querer convertir algo en posesión suya, de poder disponer de ello. El que Jesús le diga de modo imperante a María que no lo toque, no le priva de su libertad para que en otros pasajes (narrados por Lucas) Él

²¹⁰ Cf. *ibíd.*

²¹¹ *Ibíd.*, 171.

²¹² En el apóstol Tomás tiene incluso carácter de obligatoriedad para la fe, aunque es reprendido duramente por ello. Véase: Jn 20, 25.

²¹³ J. BLANK, *El Evangelio*, 172.

expresen que deben palparle (cf. Lc 24, 39), buscando con ello un nivel de comprensión desde la materialidad la realidad del Resucitado. No le compete al hombre decir a Cristo, en el encuentro con Él, cómo se debe manifestar.

Así podemos afirmar que el Resucitado en su libertad escapa de cualquier forma de ser manejado por el hombre, pese a todo el saber que disponemos. Ese conocimiento, indudablemente, le arrebató al hombre las seguridades palpables, asegurando en cambio un amplio y abierto espacio de libertad. Por eso, la indisponibilidad de Jesús no excluye su proximidad permanente²¹⁴. Sólo que no es manipulable.

La renuncia a la forma de comunicación material y sensible no significa en modo alguno la imposibilidad del encuentro con Jesús. Precisamente su ida al Padre creará la base para la comunión permanente de la comunidad de discípulos con Jesús, según ha quedado expuesto de múltiples formas en los discursos de despedida²¹⁵.

El pasaje de los discípulos de Emaús (cf. Lc 24, 13-35) que aparece acto seguido del episodio de María Magdalena en la exhortación, el papa lo sitúa entre el recuerdo de la Última Cena y el reconocimiento por parte de los discípulos en la fracción del pan (cf. *EA*, n. 8). Con lo cual queda claro que el encuentro de Cristo con ellos "tiene un significado eucarístico preciso en la Iglesia naciente" (Ibíd.).

Por otro lado, cabe destacar que la presencia del Resucitado en ellos es salvífica, no es mera presencia sin más; se trata –como afirma E. Schillebeeckx- del encuentro con el glorificado y no con el desaparecido. Se les abren los ojos y «reconocen a Jesús al partir el pan» (Lc 24, 35).

«La impronta del acontecimiento eucarístico logró en ellos lo que no le fue posible por la aparición en el camino, lo que tampoco consiguió la interpretación de las Escrituras y su inteligencia. Esto únicamente los preparó para el gran acontecimiento de la fracción del pan o celebración de la Eucaristía. Una vez se logró el objetivo de su aparición Jesús se hizo invisible. Puesto que Jesús ya no mora entre los hombres como en el tiempo anterior a la Pascua: ha entrado en la gloria de Dios (Lc 24, 26: "¿No era necesario que el Mesías padeciera todo eso para entrar así en su Gloria?" y "habita en la región inaccesible de la luz» (1 Tim 6, 16)"»²¹⁶.

Éste es uno de los textos que servirá de iluminación para destacar la eucaristía como el sacramento privilegiado para el encuentro con Cristo, dentro de los lugares de encuentro que veremos más adelante.

²¹⁴ Cf. ibíd., 173.

²¹⁵ Cf. ibíd., 174.

²¹⁶ A. STOGER, *El Evangelio según San Lucas*, Herder, Barcelona 1970, 327.

Finalmente, en este breve comentario exegético e iluminador, quiero reparar en la figura de Cleofás, uno de los dos discípulos de Emaús, puesto que sus palabras («nosotros esperábamos...» [Lc 24, 21]) repercuten en el sentimiento/añoranza de la no presencia física de Cristo para el encuentro. Un encuentro sólo con el Jesús terreno sin conciencia y conocimiento de su condición de Hijo de Dios, desemboca en la situación inicial del diálogo de los discípulos de Emaús antes de reconocer al Señor en la fracción del pan. Las palabras que Cleofás pronuncia son un claro diseño de la imagen del Jesús de Nazaret anterior a la Pascua. Esto es oportuno acentuarlo porque en el semblante de los dos se pinta la esperanza decepcionada, el desconcierto agobiante y la tristeza que paraliza. Ver el rostro sufriente de Jesús –como nos alerta el papa Juan Pablo II en *NMI* que veremos, concluido este epígrafe- pero no ver su rostro glorificado puede dejarnos en un eterno y definitivo viernes santo. Puede ser que Jesús sea visto como un profeta *poderoso en obras y palabras* (v. 19), motivador de las mejores causas sociales y políticas, pero no más de ahí. A Cleofás no le queda la menor duda, después del viernes santo, que Jesús era profeta, pero no lo separó de un mero triunfalismo y, por eso, lo da por desaparecido y sin posibilidad de eternidad²¹⁷.

El dinamismo hermenéutico de los cinco encuentros nos remite a la libertad de Dios para actuar en Cristo y nos interpelan para la recepción humilde y acogedora que debe brotar del corazón del hombre para dejarse encontrar por Él. Los cinco episodios nos hablan del encuentro como tal, que incluyen el diálogo (hoy sostenido por la oración confiada), la conversión y la dinámica misionera para llevar a otros a encontrarse con Cristo. Bruno Forte, nos los expresa con sus palabras:

«La experiencia pascual – objetiva y subjetiva inseparablemente- del encuentro entre el Viviente y los suyos se presenta, en fin, como una *experiencia transformadora*: de ella surge la misión, de ella toma el impulso el movimiento que se extenderá hasta los confines extremos de la tierra. Como en el caso del apóstol Pablo y de todos los testigos de la fe en Cristo, no se anuncia sino a aquel a quien se ha encontrado, de quien se tuvo y se tiene una experiencia viva y transformadora»²¹⁸.

Por eso, podemos afirmar con toda libertad que estos encuentros eran absolutamente necesarios, desde el momento en que Jesús Resucitado se disponía a afirmar ante ellos solemnemente su Señorío universal, antes de volver al Padre (cf. Mateo 28, 18). Los discípulos tenían que saber que no había una ruptura entre el Jesús de la historia y el Señor de la gloria, y que el vencedor de la muerte era este hombre, tan próxima y tan

²¹⁷ Cf. *ibíd.*, 320.

²¹⁸ B. FORTE, *La transmisión de la fe*, Sal Terrae, Santander 2015, 12.

maravillosamente humano, a quien ellos habían conocido y con quien habían caminado. Sólo entonces el Resucitado podía decirles: «Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra» (Mt 28, 18)²¹⁹.

c) *Encuentro con Cristo en el hoy de América*

Este apartado abarca los números 13-25. Se trata de nombrar una serie de situaciones variadas de pecado social y estructural (narcotráfico, violencia, deuda externa, corrupción, etc.) en las que debe acontecer el encuentro con Cristo. Recoge también los testimonios y experiencias en los que se ha dado dicho encuentro.

La presentación, seguida de los encuentros neotestamentarios presentados por EA, suscitará también el mismo dinamismo en el hoy de América: creer en un Cristo íntegro. Pues Jesús no ha renegado de su humanidad. Sigue siendo el hombre a quien los discípulos conocieron y siguieron por los caminos de Galilea. Vuelve hacia los suyos – hacia sus *hermanos* (cf. Jn 20, 17), como Él los llama- con la misma simplicidad y humanidad, pero, eso sí, vestido de gloria. Y ellos lo encuentran más vivo y más real que nunca en su ambiente familiar, a orillas del lago. Lejos de hacer de Él un ser distante y mítico, un ser desencarnado, su Señorío y su exaltación junto al Padre lo hacen aún más próximo a sus «*hermanos*». Y las llagas que lleva en las manos, en los pies y en el costado, después de su resurrección, son las marcas de nuestro destino de debilidad y de sufrimientos, de humillaciones y de muerte. El Señor resucitado no rechazó este destino, sino que lo incorporó al corazón de su propio destino para llenarlo de su luz²²⁰.

Puntualizamos una vez más que Cristo no es el exaltado sin la experiencia pre-pascual, tema de gran calado en el pensamiento cristológico de J. Sobrino²²¹, pues, “al citar a sus discípulos en el país de Galilea, el Resucitado mostraba a sus hermanos que, aun habiendo sido exaltado junto al Padre, seguía siendo el hombre de las bienaventuranzas, hoy igual que ayer”²²².

²¹⁹ Cf. E. LECLERC, *Id a Galilea. Al encuentro del Cristo Pascual*, Sal Terrae, Santander 2006, 15.

²²⁰ Cf. *ibíd.*, 19.

²²¹ J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina*, México 1976, 287.

²²² J. LOIS FERNÁNDEZ, *La cristología de Jon Sobrino*, Xirimiri de Pastoral 39, Desclée de Brower, Bilbao 2007, 10.

¿Cuáles consecuencias trae esta comprensión de los encuentros neotestamentarios en el hoy de América? Tiene una connotación muy singular, que brota del vínculo estrecho en el desarrollo de los encuentros neotestamentarios de EA. El encuentro con Zaqueo nos recuerda la situación del continente, donde hay oposición, desde una perspectiva puramente humana, entre la idea de «señorío» y la de «proximidad». El señorío es la superioridad, la soberanía, y por tanto la distancia. Es señor quien permanece por encima de los otros, quien los domina y ejerce el poder (ej. Zaqueo). Un ejemplo vivo lo es el neoliberalismo, claramente rechazado en cuanto tiene una concepción economicista de la persona y de la sociedad, pues considera las ganancias y las leyes del mercado como parámetros absolutos en detrimento de la dignidad y del respeto a las personas, creando desigualdad²²³. La proximidad, por el contrario, fruto del encuentro y la conversión, suprime las distancias. Crea la comunidad de destino, la fraternidad, la comunión, la solidaridad. Es próximo quien está *con*, quien comparte las mismas condiciones de vida, las mismas penas y las mismas alegrías. En este contexto de proximidad se sitúa el Señorío de Jesucristo y su reinado con el que se identifica nuestro continente desde el magisterio²²⁴.

No cabe duda que desde esta proximidad en condición de Resucitado, Jesús inaugura una nueva comprensión del Reino de Dios²²⁵. Cristo invierte esas concepciones, que hoy en América son conocidas como neoliberales, al revelar el Señorío de Dios, tanto con su vida como con sus enseñanzas; es esencialmente una soberanía del amor que ignora todas las fronteras, todas las distancias, y sólo triunfa en la proximidad y la comunión²²⁶ y mueve a la solidaridad. Esta comprensión de proximidad y señorío nos permite ver que: “La cristología elaborada desde esta categoría le hace perder [a la exhortación] todo abstraccionismo esencialista-metafísico, tornándola más profundamente personal-vivencial-existencial, ya que toca las fibras más íntimas de la persona”²²⁷.

De cara a las situaciones sociales del continente (la dignidad humana, la pobreza, la exclusión, las estructuras injustas, etc.) el papa, al exponer el encuentro con Cristo en el hoy de América, deja claro que para hacer eficiente la Nueva Evangelización tiene un

²²³ Cf. T. MIFSUD, *La Iglesia en América*, Medellín XXV, 99 (1999) 344.

²²⁴ Estas serán las consecuencias a las que nos conducirá el desarrollo de la categoría encuentro que expondré en el cuarto capítulo.

²²⁵ Cf. *ibíd.*

²²⁶ Cf. E. LECLERC, *Id a Galilea*, 26.

²²⁷ A. CADAVID DUQUE, *Exhortación*, 365.

valor incalculable los ejemplos antes vistos. En ellos los encuentros sucedieron en situaciones muy diversas: situaciones de pecado, búsqueda de la verdad, desaliento, etc. (cf. *EA*, n. 13), lo cual significa que no hay situación o persona con la que Cristo no se encuentre.

De estos contenidos esbozados en la exhortación se desprenden características para la reflexión cristológica de AL y a la vez desafíos para la Nueva Evangelización. Una de ellas es *facilitar* el encuentro vivo con Cristo (cf. *EA*, n. 12) *versus* la tendencia de violencia y confrontación con las estructuras injustas de poder. De ahí que la cristología del continente tendrá que estar marcada profundamente por la misión²²⁸. La cual resulta más llevadera debido a que la categoría encuentro desde la perspectiva de la exhortación permite moverse con muy variados matices existenciales.

«Quizás ella [la exhortación] sea un reclamo a una cristología, y a la pastoral que de ella se ha derivado en el Continente, en la que se ha dado una excesiva importancia a las formulaciones racionalistas y abstractas que, aunque muy exactas, no han logrado permear la vida de los hombres y mujeres del Continente y son causa, de alguna manera, de la dicotomía entre fe y vida»²²⁹.

Lo cual inspira, desde el modelo de los encuentros neotestamentarios, a exponer a un Cristo lleno de calidez y de vida, y no abstracto y racional solamente. En este sentido la cristología que debe anunciar la Nueva Evangelización en América Latina, de cara al tercer milenio, será, entonces, una cristología menos discursiva y argumentativa y más existencial, vivencial y experiencial²³⁰. Se trata en definitiva de una cristología primordialmente *narrativa-existencial*²³¹, que no tiene que ver sólo con la búsqueda del Jesús histórico que nos llevaría por los caminos de una mera jesuología ni mucho menos una cristología en ascenso. Se trata de apreciar que la cristología presentada por el documento no es de corte meramente ontológico/esencialista y especulativa, sino práctica y narrativa como lo demuestran los encuentros con Jesucristo relatados en el NT, presentes en la exhortación²³². Teniendo en cuenta que los Evangelios no son biografías, ni el NT en su totalidad es un documento meramente histórico. Aunque es sobre una base histórica real y auténtica que los autores neotestamentarios ofrecen su

²²⁸ *Ibíd.*, 372.

²²⁹ *Ibíd.*

²³⁰ Esto no significa prescindir de los dogmas, puesto que no se puede elaborar una cristología al margen del fundamento dogmático.

²³¹ A. CADAVID DUQUE, *Exhortación*, 373.

²³² Cf. H. GARCÍA AHUMADA, *Una lectura catequética de Ecclesia in América*, Medellín XXV, 99 (1999) 413.

interpretación de fe de los hechos históricos-trascendentes que marcan la vida, muerte y resurrección de Jesús²³³.

Precisamente, porque Jesús no es simplemente una figura histórica entre otras es referencia para todas las personas de todos los tiempos y lugares. Porque no es una proyección de las primeras comunidades, sino que tiene solidez histórica, Jesucristo puede ayudar concretamente a cada hombre y a cada mujer en su inserción real e histórica, en sus circunstancias espacio-temporales²³⁴.

4. 2. El carácter eclesiológico del encuentro con Cristo

Los cinco encuentros antes vistos, se mueven en una dinámica de transformación de la vida de cada uno de los personajes. Pero, dejarlos sin considerar el carácter comunitario y eclesial podría conducir a un individualismo sin repercusión social y testimonial. Además, porque el llamado a hacer que otros se encuentren con Cristo requiere el sentido de pertenencia a la Iglesia y la eficacia del Espíritu Santo, que lo recibimos en la comunidad.

Son los números 9 y 10 de la exhortación que nos exponen el carácter eclesial y comunitario de los encuentros. Quiero aclarar que los capítulos IV, V y VI, son estrictamente eclesiológicos, pero los mismos son considerados como “los frutos del encuentro” que los trataré ya en el capítulo IV de este trabajo en relación con Aparecida. Lo que trato aquí, a la luz de la exhortación, es con la finalidad de dejar claro que sin la Iglesia y los sacramentos, el encuentro quedaría reducido a lo subjetivo. Muchos encuentros son claramente personales como los antes vistos, pero también hay otros que son comunitarios, como también existe la posibilidad de negar el encuentro con el Señor, pues “su invitación respeta siempre la libertad de los que llama” (EA, n. 9). Fueron muchos los contemporáneos a Jesús que lo vieron y lo oyeron, y, sin embargo, no se abrieron a su Palabra, especialmente el joven rico [Mt 19, 16-22] (cf. *ibíd.*). San Juan señala el pecado como la causa que impide al ser humano abrirse a la Luz que es Cristo: «Vino la luz al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas» [Jn 3, 19] (cf. EA, n. 9).

²³³ Cf. M. C. LUCCHETTI BINGEMER, *La triple conversión de América Latina*, Medellín XXIII, 90 (1997) 247.

²³⁴ M. DE FRANCA MIRANDA, *La Iglesia en América: comunión y misión*, Medellín XXV, 99 (1999) 350.

Los encuentros comunitarios con los apóstoles tienen una importancia fundamental para la constitución de la Iglesia. Ellos son objeto de una formación especial y de una comunicación más íntima²³⁵. Los apóstoles están llamados a ser los anunciadores de la Buena Nueva y a desarrollar una misión especial para edificar la Iglesia con los Sacramentos. Para este fin, reciben la potestad necesaria. Ellos serán los primeros en recibir el don del Espíritu Santo (cf. Hch 2, 1-4), don que recibirán más tarde quienes se incorporen a la Iglesia por los sacramentos de la iniciación cristiana (cf. *EA*, n. 9).

Tres aspectos sobresalen en los párrafos dedicados al carácter eclesial del encuentro con Cristo: la efusión del Espíritu Santo, la vida sacramental y el testimonio comunitario o apostólico. Con estas tres características se constituye la Iglesia “en el lugar donde los hombres, encontrando a Jesús, pueden descubrir el amor del Padre” (*EA*, n. 10) y encontrar las fuerzas necesarias para darlo a conocer. En ella actúa el Hijo por medio de los sacramentos y bajo la acción poderosa del Paráclito, que transforma a los creyentes infundiéndoles nueva vida. A esto se une el mandato misionero de hacer que otros se encuentren con Cristo, pasen por el camino de la conversión y se inserten en la comunidad que vive de los sacramentos y permanece fiel a las enseñanzas de los apóstoles, la fracción del pan y la oración (cf. Hch 2, 42).

Por eso, el carácter eclesiológico de la exhortación es necesario descubrirlo no sólo en los números citados, ni sólo el capítulo cuarto dedicado a la comunión y el capítulo VI sobre la misión de la Iglesia en el hoy de América, sino que debemos rastrearlo a lo largo de todo el documento para que emerja con todo su significado y alcance. El testimonio eclesial, bajo los lazos comunionales, a un nivel real y existencial, entre las diversas personas y estancias jerárquicas de la Iglesia son importantes y necesarios (cf. nn. 36-37; 39), así como también los lazos comunionales de aquellas con el pueblo de Dios en general, y del pueblo de Dios entre sí²³⁶. Así no cabe duda de que el encuentro con Cristo en la Iglesia transforma sus estructuras y las estructuras de la sociedad misma. Pues, ésta debe ser la tarea primera de la Iglesia: “llevar a todos los hombres al encuentro con Jesucristo” (*Ibíd.*) Por eso la categoría encuentro “tiene esencialmente una dimensión eclesial y lleva a un compromiso de vida” (*Ibíd.*).

²³⁵ Veremos en el tercer capítulo con más detalle este aspecto que muchos autores desde Aparecida le llaman “cristología discipular”.

²³⁶ Cf. A. CADAVID DUQUE, *Exhortación*, 375.

4. 3. Los lugares de encuentro con Cristo

La Iglesia es el lugar privilegiado para el encuentro con Cristo, por lo antes ya expuesto: por el obrar del Espíritu Santo, los sacramentos y el testimonio apostólico. Pero, dentro de la comunidad eclesial, en sentido general, además de los encuentros personales y comunitarios con Cristo tienen otros lugares que conforman la unidad con esta «trilogía» anterior: «Para que la búsqueda de Cristo presente en su Iglesia no se reduzca a algo meramente abstracto, es necesario mostrar los lugares y momentos concretos en los que, dentro de la Iglesia, es posible encontrarlo. La reflexión de los Padres sinodales a este respecto ha sido rica en sugerencias y observaciones» (n. 12). Tres son los lugares de encuentro con Cristo que propone *EA*: 1) la Sagrada Escritura (n. 12); 2) la Sagrada Liturgia, en la que destaca el sacramento de la Eucaristía, que está más detallado en el capítulo IV, números 35-36; y 3) los pobres, con los que Cristo se identifica (cf. *EA*, n. 67).

Estos lugares de encuentro, especialmente los dos primeros, nos muestran que el encuentro con Cristo pasa por el primado absoluto de la Palabra de Dios, que nos revela la verdad sobre Jesucristo, y además incluye la Tradición²³⁷ y el Magisterio. Esta «trilogía» asegura “conservar el depósito de la fe en su pureza e integridad, así como la unidad del colegio de los obispos bajo la autoridad del sucesor de Pedro”²³⁸. Y también por “la presencia sacramental del misterio eterno de redención”²³⁹ en donde la actividad personal del Cristo celestial y glorificado, puede llegar hasta nosotros, no para abrazarnos físicamente, sino para influir directamente por medio de su corporalidad celeste, seamos quienes seamos y allí donde nos hallemos. Este modo de presencia sacramental nos confirma que el hombre Jesús está presente en medio de nosotros en virtud de su actividad de gracia. Esta actividad celestial no puede hacerse presente visiblemente ante nosotros y para nosotros, a causa de nuestro estado no glorificado, sino por mediación de símbolos terrestres²⁴⁰ que producen los frutos del encuentro.

El nexo entre los lugares de encuentro en el hoy de América (segundo capítulo de la exhortación) y los lugares de encuentro que aquí evocamos presentes en el mismo documento nos proporcionan una *fundamentación contextualizada*²⁴¹ de la cristología

²³⁷ Cabe destacar aquí la validez de los siete primeros concilios cristológicos.

²³⁸ A. CADAVID DUQUE, *Exhortación*, 367.

²³⁹ E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento*, 75.

²⁴⁰ Cf. *ibíd.*

²⁴¹ A. CADAVID DUQUE, *Exhortación*, 373.

sin menosprecio de los criterios fundamentales de la misma: Sagrada Escritura, Tradición y Magisterio. La razón es de mucho peso: al describir los lugares de encuentro con Cristo en el hoy de América, se piensa en la identidad cristiana del continente, pero sin dejar de enumerar las situaciones complejas (EA, nn. 20-25) que obstaculizan el encuentro con Cristo y se convierten en desafíos para la acción pastoral. Estos lugares de encuentro, como vemos, conducen a la misión. Por tanto, para su transformación se requiere primero leer la Palabra, celebrar la liturgia como lugar privilegiado del encuentro para encontrarlo también en los pobres y en todos los ambientes²⁴². En orden a la formación o catequesis con miras a la recepción de los sacramentos esto tiene una especial significación. Por lo antes visto su recepción no puede ser la única finalidad de la formación del catecúmeno, debe generar un dinamismo que pasa por la experiencia que genera el encuentro y provoca transformación personal y comunitaria (ej. Zaqueo, la samaritana, Pablo, entre otros).

El tercer lugar de encuentro, ofrece una iluminación antropológica y cristológica. Nos abre a una dinámica más objetiva (partiendo del encuentro con Cristo) y servicial porque implica la intersubjetividad entre los hombres. El pobre, aunque es considerado “signo de los tiempos”, no puede nunca ser objeto de un endurecimiento y actitud violenta de incomunicación hacia los demás hombres, pues así dejaría sentir “la irredención del corazón humano”²⁴³, y en lugar de suscitar conversión en los poderosos, los distanciarían más de Dios. En cambio, una opción preferencial sin exclusión (cf. EA, n. 67), como lugar de encuentro con Cristo, coloca al hombre (tanto al pobre como a quien lucha por su liberación) en una dinámica de apertura y disponibilidad de acoger y devolver, de recibir y de dar.

Cristo es el modelo a seguir. La afirmación joánica: *Verbum caro factum est* (Jn 1, 14) es inalterable y va dirigida a todos los hombres, no sólo a los pobres. Por tanto, en Él debe permanecer una irreductible e intraducible alteridad. Sin embargo, esta afirmación normativa no excluye el nivel antropocéntrico y liberador del encuentro propuesto por la exhortación, puesto que el encuentro con Cristo en las personas y, especialmente, en los pobres debe llevar a una solidaridad efectiva con ellos que comporte “la asistencia, promoción, liberación, y aceptación fraterna de los mismos” (EA, n. 58). En ese sentido afirma Olegario:

²⁴² Cf. *ibíd.*

²⁴³ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús*, 32.

«La categoría del encuentro es presupuesto y condición para que la *Liberación* [de los pobres] tenga sentido teológico y cristiano. De lo contrario nacería de un presupuesto de clausura erguida del hombre con mera voluntad de *dominación* y no de fundamental acogimiento. Sin esta reconfiguración cristiana, la categoría de liberación sería inválida, ya que presupone implícitamente que, si el hombre vive en una indigencia fáctica, tiene, sin embargo, una autonomía y plenitud de posibilidades que bastaría desplegar, mediante el esfuerzo individual y colectivo, para llegar a una plenitud ontológica»²⁴⁴.

En otras palabras, el imperativo primario de la opción preferencial por los pobres, sin este sólido fundamento cristológico del encuentro y con la normativa excluyente, sería la lucha mediada por el propio esfuerzo y no el ejercicio del amor como única fuerza iluminadora y creativa de valores. Es una opción que con carácter de exclusividad corre el peligro de olvidar que la salvación del hombre indigente tiene un presupuesto de anterioridad en oferta y que no es derivable de la mera programación (como lo plantea J. Sobrino, G. Gutiérrez, entre otros²⁴⁵) y puesta en juego de los recursos del hombre que no haría otra cosa que afirmar su propia incomunicación y despersonalización²⁴⁶.

Este lugar de encuentro con Cristo, ponderado por *EA*, nos recuerda que la salvación implica la superación de una multitud de negatividades presentes en nuestro continente, derivadas de situaciones que se arraigan no sólo en la voluntad del individuo, sino de las estructuras injustas de convivencia y de concentración de riquezas que generan más pobreza y a las cuales debe la Iglesia hacer sentir su voz profética. Siendo consciente que “su misión en el mundo sólo es cristiana en la medida en que presupone un hombre nuevo y una «catolicidad», tal como el evangelio de Cristo y el Espíritu de Cristo la exigen”²⁴⁷. Es decir, incluye y llama al encuentro con Cristo a todo hombre de cualquier raza, lengua o condición.

En resumen: los dos primeros lugares de encuentro expuestos suscitan lo que podríamos llamar “la espiritualidad del encuentro” y a la vez la solidez dogmática necesaria para no desviar y desajustar la cristología expuesta por la Tradición y el Magisterio. Pero decimos espiritualidad por la vitalidad que produce en el creyente el contacto con la Palabra de Dios y la vida sacramental de la Iglesia que trae consigo no sólo el fruto de la conversión individual, sino la comunión eclesial, signo de la comunión trinitaria. Pero a la vez esta “espiritualidad del encuentro” lleva consigo el compromiso con la situación social del continente, sin violencia y sin exclusión y desborda los límites de lo

²⁴⁴ *Ibíd.*, 31.

²⁴⁵ Véase: E. GÓMEZ GARCÍA, *Pascua de Jesús, pueblos crucificados. Antropología mesiánica de Jon Sobrino*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2012, 105-112.

²⁴⁶ *Ibíd.*

²⁴⁷ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús*, 33.

puramente individual e intimista que amenaza a esta categoría. La meta es llevar a todos al encuentro con Cristo, pasando por la conversión, para traducirlo en frutos de comunión y solidaridad. Pero tampoco es completo el encuentro, sólo con los dos primeros lugares señalados por el papa Juan Pablo II. Si falta el tercer lugar de encuentro (opción por los pobres sin exclusión) o mejor, si falta la conciencia de transformación social del continente, no es completo el encuentro²⁴⁸. Entonces, “sólo así pueden los cristianos sentirse contemporáneos de Jesús, sin que dos mil años de tiempo y mil kilómetros de distancia lo alejaran de él”²⁴⁹.

4. 4. Conclusión

La exhortación constituye una sólida base teológica, con el desarrollo magisterial de Juan Pablo II y la recepción de la misma en el continente de la esperanza que creó un dinamismo fecundo y dio luz verde para una cristología existencial que hizo posible un aterrizaje y acción fecunda de la Nueva Evangelización. La suerte de la cristología escindida de Jon Sobrino y su recepción, y de otras corrientes afines, ya no necesitarán más amonestaciones, puesto que el punto de inflexión que significó la propuesta de Juan Pablo II marcará el curso en adelante del Magisterio del continente (CELAM). Y las distintas escuelas teológicas de AL (Teología del Pueblo en Argentina, Amerindia y la Teología india, Teología de la liberación), tiene, en *EA*, un referente para comentar a favor o en contra sobre sus líneas cristológicas, especialmente sobre el encuentro.

En el capítulo que sigue me dedico a trabajar la categoría bajo el ojo visor de Benedicto XVI en el Documento de Aparecida. No obstante, antes de dar el paso al tercer capítulo, me detendré en la Carta apostólica *NMI* que representa el último aporte de Juan Pablo II a la categoría «encuentro». Por eso la analizo al final de este capítulo y la asumo como «conclusión» del magisterio del papa polaco en lo que a la categoría en curso se refiere. Sus coincidencias con *EA* son evidentes.

²⁴⁸ Uso la palabra “completo” y no “pleno”, para significar con ello la condición mundana del encuentro.

²⁴⁹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *El hombre ante Dios*, Sígueme, Salamanca 2013, 57.

5. *Novo millennio Ineunte* (2001) y “El encuentro con Cristo, herencia del gran Jubileo”

Corresponde el turno de análisis a la Carta *Novo millennio Ineunte* (en adelante *NMI*). La conexión de Aparecida para el desarrollo del «encuentro con Jesucristo vivo» es *EA*, sin embargo, no dejamos fuera *NMI* por la estrecha relación que establece con los temas de debate entre el Sínodo especial para América y los resultados expresados en *EA* que encuentran eco en *NMI*. Su ubicación en el esquema de este trabajo desempeña un papel de “interludio” entre *Ecclesia in América* y Aparecida. Como ya he señalado antes en la introducción de este capítulo, *NMI* la consideramos como la conclusión de la categoría encuentro en el pensamiento de Juan Pablo II y a la vez conclusión de esta parte de nuestro trabajo. En este documento es donde refiere el pontífice por segunda y última vez el tema en curso.

Este documento pontificio constituye el fruto del año jubilar. El primer capítulo de *NMI* presenta un balance positivo de los principales eventos del Jubileo (nn. 6-14). Las cuestiones cristológicas (como en *TMA* y *Dominus Iesus*) ocupan el lugar principal. Los otros temas que se mencionan en estos documentos deben ser interpretados a la luz de los principios cristológicos²⁵⁰. Está estructurada de la siguiente manera: la parte introductoria, (nn. 1-3); I. *El encuentro con Cristo, herencia del gran jubileo*, (nn. 4-15); II. *Un rostro para contemplar*, (nn.16-28); III. *Caminar desde Cristo*, (nn. 29-41); IV. *Testigos del amor*, (nn. 42-57); *Conclusión: ¡Duc in altum!*, (58-59).

El texto que ha servido de eje en todo el tiempo de preparación (Heb 13, 8) vuelve a aparecer en *NMI*. Igualmente los textos claves para la comprensión cristológica se retoman aquí: Jn 1, 3.14; Gál 4,4; Col 1,15. Juan Pablo II evoca la recién pasada experiencia del Jubileo e invita a evitar los inmovilismos humanos introduciendo una expresión cuya motivación es para perpetuar dicha celebración por su significado y a la vez dará vida a la propuesta de la categoría encuentro con Cristo: “las dimensiones vitales” (*NMI*, n. 4).

A diferencia de *TMA*, la categoría «encuentro con Cristo» aparece expresada literalmente en *NMI*; podemos aventurar, como fruto maduro de la propuesta en *EA*. “El encuentro con Cristo, herencia del gran Jubileo” (*NMI*, n. 4) es el título del primer

²⁵⁰ Cf. E. BENAVENT VIDAL, *La declaración Dominus Iesus, la Carta Novo Millennio Ineunte y la Cristología reciente*, en: M. GELABERT BALLESTER, (dir.), *La encarnación: Cristo al encuentro de los hombres*, San Vicente Ferrer, Valencia 2003, 301.

capítulo de dicha carta seguido por “Un Rostro para contemplar” (n. 16) que es el segundo capítulo. Si vinculamos el punto de partida antes expresado de las condiciones vitales para retomar el carácter festivo del Gran Jubileo de la encarnación, otra categoría no puede ser la más idónea que el encuentro. Así lo expresa el papa polaco: “La experiencia del año jubilar se ha movido precisamente en estas *dimensiones vitales*, alcanzando momentos de intensidad que nos han hecho como tocar con la mano la presencia misericordiosa de Dios” (n. 4). Esas dimensiones vitales, insiste el papa, deben estar asistidas por la fe para poder comprender la plenitud de los tiempos que se realiza en Jesucristo (cf. *ibíd.*).

Esas matizaciones, de condiciones vitales para el encuentro, conjugadas por la experiencia jubilar, han generado “un nuevo dinamismo que se concreta en la contemplación del rostro de Cristo” (*NMI*, n. 15). El romano pontífice, haciendo suyas las inquietudes que pueden surgir a la luz de estos matices entre aniversario, actualización y “aparente ausencia” del encarnado, exclama como Felipe: «queremos ver a Jesús» [Jn 12,12] (cf. *NMI*, n.16). En los nn. 17-19 de *NMI* el papa destaca los encuentros de Jesús con los suyos que lo reconocieron tal cual es después de las apariciones por “el camino de la fe que iniciaron. Sólo la fe podía franquear el Misterio de aquel Rostro” (*NMI*, n.19). Por eso, “la carne y la sangre” (*NMI*, n. 20), como expresión de las condiciones vitales, y el modo común de conocer que posee el hombre para salir al encuentro con Cristo, no bastan. Pues “sólo la experiencia del silencio y de la oración ofrece el horizonte adecuado en el que puede madurar y desarrollarse el conocimiento más auténtico, fiel y coherente de aquel Misterio: «Y la Palabra se hizo carne»” [Jn 1,14] (*NMI*, n. 21).

En los números 21-24 de *NMI*, el papa alienta una vez más el «encuentro con Cristo», nacido de la estirpe de David «según la carne» (Rm 1,3), pero a la vez invita a evitar el racionalismo que ve en la divinidad de Cristo un problema (porque se prefiere de él una jesusología más que una cristología) distinto a otros contextos históricos cuya tendencia era rebajar o desconocer el aspecto histórico concreto de la humanidad de Jesús.

El teólogo polaco no se hace ajeno a los anhelos del hombre contemporáneo que, desde sus condiciones vitales, anhela ver a Jesucristo. Evoca el salmo 27, 8: «Señor, busco tu

rostro»²⁵¹, pero a la vez remite nuevamente a la contemplación del rostro de Cristo mediante la fe; un rostro doliente (cf. *NMI*, n. 25), pero también resucitado (cf. *NMI*, n. 28) que expresan la humanidad de Cristo y su divinidad y abrazan al hombre de cualquier tiempo para conducirlo a Dios.

Como hemos de notar, la concentración cristológica del documento gira en torno al segundo capítulo *un rostro para contemplar*. Reparo en este capítulo por las consecuencias que de él se desprenden. No insistimos en el valor de la corporalidad del Resucitado, pero no por ello debemos descartar el carácter estructural del tema que es el hilo conductor del contenido de la misma y que implica la corporalidad de Cristo. La centralidad de este tema puede captarse en las ideas de fondo, en las cuales repetidas veces el misterio de Cristo es mencionado en la pluralidad de sus facetas y su figura es presentada como la de aquel «al que hay que conocer, amar e imitar, para vivir en él la vida trinitaria y transformar con él la historia hasta su perfeccionamiento en la Jerusalén celeste» (*NMI*, n. 29)²⁵².

Dentro de este segundo capítulo de *NMI*, ocupan un lugar que llama la atención los números 17 y 18. En ellos se revela el *testimonio de los Evangelios* que nos indican el lugar que ocupan en la contemplación del rostro de Cristo. Esto lo traigo a colación para destacar la conexión de *TMA*, *EA* y *NMI* con el carácter neotestamentario para acudir a lo que en clave sensorial se pudiera decir de Jesucristo. La recurrencia al testimonio de los Evangelios es verdadero y se funda sobre acontecimientos históricos precisos interpretados a la luz de la fe. De este testimonio fiable y veraz (cf. Lc 1, 3) y de la acción iluminante del Espíritu Santo proceden los Evangelios. En ellos los acontecimientos son inseparables de una visión de fe y son narrados con una intención catequética²⁵³.

Estos dos números de la Carta nos revelan el carácter histórico de los Evangelios. De sus relatos “emerge el rostro del Nazareno con un fundamento histórico seguro” (*NMI*, n. 18), aunque “no pretenden ser una biografía completa sobre Jesús según los cánones

²⁵¹ Dios también tiene un rostro que el hombre busca y ansía ver: «Yo busco tu rostro, Señor» (Prov 27, 8); «¿Cuándo llegaré a contemplar el rostro de Dios?» (Sal 42, 3). Este anhelo del salmista, tantas veces repetido, recorre las Sagradas Escrituras. Véase: F. GILS – J. GUILLET, “Rostro”, en: X. LÉON- DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1972, 804-805.

²⁵² Cf. A. MARINO, «Contemplar el rostro de Cristo hoy, *NMI* 16-28», en: R. FERRARA- C. MARÍA GALLI (eds.), *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millennio Ineunte*, Paulinas, Buenos Aires 2001, 49.

²⁵³ *Ibíd.*, 55.

de la ciencia histórica moderna” (ibíd.). Luego de haber afirmado el arraigo histórico de las narraciones evangélicas, que se fundan en testigos fiables, *NMI*, n. 18 da concreción a dicha historicidad enumerando etapas y hechos de la vida de Jesús. De la vida oculta se mencionan su nacimiento virginal como antes hemos señalado y otros datos recogidos “de quienes lo habían conocido durante los casi treinta años transcurridos por él en Nazaret” (ibíd.), como su condición de carpintero e hijo de carpintero, su religiosidad que lo conduce al Templo, su frecuentación de la sinagoga. Así también se insiste en su itinerario en compañía con los Doce, con las mujeres, con la muchedumbre, etc. La resurrección, el envío del Espíritu y la misión de los discípulos concluyen esta enumeración de hechos que tienen “fundamento histórico seguro”²⁵⁴. No cabe duda que el contexto de todas estas afirmaciones es la vigente búsqueda del Jesús histórico.

Frente a unos métodos que surgieron movidos por un ambiente de racionalismo que excluyen por principio toda intervención sobrenatural de Dios en la historia y que piden de parte del exegeta una depuración igualmente crítica²⁵⁵, Juan Pablo II nos ofrece esta visión que nos conduce por una correcta interpretación de Jesús de Nazaret. “Misterio” y “rostro”, “el rostro sufriente” y “el rostro glorificado” son las paradojas que nos revelan lo visible y lo invisible, o bien, lo oculto de su eterna generación divina y su sacramento en el tiempo. Son paradojas que se contraponen como los dos polos de una misma realidad personal: Jesucristo. De nada nos serviría conocer a Jesús sólo en la carne si no desentrañamos el misterio de su identidad como Hijo de Dios.

En resumen, el primero, segundo y tercer capítulo, que son el alma del tema cristológico de *NMI*, nos sumergen en cuestiones muy actuales que, a partir de 1951 hasta nuestros días, han suscitado muchas discusiones y aún siguen en la cristología reciente: como ya hemos apuntado, destaca el valor único de los testimonios evangélicos para el conocimiento de Cristo, la fundamental fidelidad histórica de los evangelios, la necesidad de la fe para acceder a la persona de Jesús, la dimensión salvífica del Misterio de la encarnación y sus consecuencias para la antropología, etc.²⁵⁶.

²⁵⁴ Ibíd.

²⁵⁵ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Cuestiones selectas de Cristología (1979)*, n. 1, en: C. POZO (ed.), *Documentos 1969-1996*, BAC, Madrid 1998, 221.

²⁵⁶ Cf. E. BENAVENT VIDAL, *La declaración*, 302.

Las consecuencias que brotan de esta exposición cristológica son que la categoría *un rostro para contemplar* nos remite al valor de la encarnación y su implicación antropológica y soteriológica. Si en Jesucristo descansa la *humanidad plena* como Verbo encarnado, recurrir a Él posibilita que el hombre pueda encontrar en Él la vida en plenitud que anhela. Desde este desarrollo de *EA* y *NMI* podremos constatar la novedad que ofrece Aparecida sugerida por Benedicto XVI para la V Asamblea General del CELAM. Si Cristo es el hombre para los hombres (cf. *GS*, n. 22) entonces la vida plena descansa en él y el testimonio sobre esa verdad lo aportan los discípulos. En Aparecida discipulado y «vida plena» constituyen el binomio ideal para los nuevos desarrollos del encuentro, testimoniado por la experiencia de sus seguidores.

TERCERA PARTE
EL «ENCUENTRO CON CRISTO» EN APARECIDA: CARACTERÍSTICAS,
COINCIDENCIAS Y NUEVOS DESARROLLOS

1. Introducción

Luego del recorrido que hemos hecho por el primer y segundo capítulo estudiando la categoría «encuentro» en E. Schillebeeckx, von Balthasar y O. González, y con mayor detenimiento en el magisterio de Juan Pablo II expresado en *EA*, me corresponde ahora navegar en la parte central de este trabajo: el *Documento de Aparecida* (en adelante DA). La recepción del «encuentro con Cristo» en la V Asamblea General del CELAM nos llevará por caminos preñados de novedad. El espíritu de Aparecida, inspirado en parte por los aportes de Benedicto XVI, ha hecho surgir nuevas corrientes que nacen de un mismo río: «el encuentro». Lo veremos a continuación.

Este tercer capítulo tiene tres ejes centrales que harán posible la circularidad hermenéutica del mismo: *el encuentro con Cristo, el discipulado y la vida plena en Él*. Son tres temas inseparables en el DA y dan respuesta a tres cuestiones que me han acompañado en la elaboración de este trabajo. La primera es sobre *el qué*, se trata del encuentro con Cristo. El *cómo*, se logra a través de la experiencia cristiana (von Balthasar y E. Schillebeeckx), en Aparecida interpretada como el discipulado. El *para qué*, para tener en Cristo la vida plena. Este esquema tiene como fin unas *consecuencias*, que son cosechar los frutos del encuentro con Cristo y ver las perspectivas que nos ofrece esta categoría.

Con esta fórmula, especialmente con el *cómo* y el *para qué*, ya comenzamos a sentir aires nuevos nacidos en el DA. Al menos las últimas dos expresiones, discipulado y

vida plena en Él, son bíblicas, cristológicas y antropológicas, que en los capítulos anteriores de este trabajo no aparecen explícitamente. Si en *EA* pudimos constatar que encontrarse con Cristo implica la unidad entre la «historia y el misterio de Jesús»²⁵⁷, o, entre el Jesús histórico y el Resucitado, en *Aparecida* los acentos darán por supuesto la claridad manifestada por el papa polaco en *EA*, aunque no faltaron voces que apostaron por volver atrás intentando sólo recuperar al Jesús de la historia. El matiz de este rasgo cristológico, unido al tema del «discipulado-reino-vida», se hará sentir con fuerza en las propuestas de muchos teólogos del continente. Los aportes de Benedicto XVI con su Discurso Inaugural (DI) y otras intervenciones suyas contribuyen a salvar el equilibrio que se debe fraguar entre la historia y el misterio de Jesús. Él refiere el encuentro con Cristo en esta clave discipular, aportando nuevas dimensiones: *Para que "en Él" tengan vida* (Jn 10, 10) y... *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida* (Jn 14, 6).

Por un lado, queda asegurada la continuidad con *EA* al retomar el tema del encuentro, puesto que “a partir del «encuentro con Jesucristo vivo» nos pareció necesario llegar con profundidad a la *vida*, a las costumbres y a las iniciativas de quienes se reconocen sus discípulos, y descubren, en virtud de ese encuentro, su camino de conversión, comunión y solidaridad (cf. *EA*, nn. 3 y 7)”²⁵⁸. Y, por otro lado, se descubren nuevos impulsos que darán vida al encuentro porque se acude a la fuente de la vida: Cristo.

Con esta perspectiva está estructurado este capítulo que comprende dos partes importantes. Una primera en la que sigo los aportes de Benedicto XVI al tema antes, durante y después de la V Asamblea. Y una segunda parte que abarca los aportes al DA de algunos teólogos más sobresalientes y el contenido ya aprobado de la V Conferencia respecto al *encuentro con Cristo, el discipulado y la vida plena en Él*. En la primera parte la atención la concentro en: *Un canto nuevo para el Señor, Deus caritas est* y el *Discurso Inaugural* del teólogo y pontífice. De este último, concentro la atención en el tercer (*Discípulos y misioneros*) y cuarto tema (*Para que en Él tengan vida*) que propone el papa alemán en su contenido. Y en la segunda parte, sigo el DA, específicamente en los temas *La vida de Jesucristo en los discípulos misioneros*) y *La vida de Jesucristo para nuestros pueblos*. En estos dos capitularios es donde el DA

²⁵⁷ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Dios al encuentro del hombre en Jesucristo», en: A. GALINDO GARCÍA-J. M. SÁNCHEZ CARO (eds.), *El hombre ante Dios. Entre la hipótesis y la certeza*, Publicaciones U. P. de Salamanca 2003, 145.

²⁵⁸ F. J. ERRÁZURIZ, *El espíritu de Aparecida*, en: CELAM (ed.), *Testigos de Aparecida I*, Secretaría General de CELAM, Bogotá 2008, 18.

desarrolla más teológicamente nuestro tema y enlaza con los dos capítulos que hemos escogido del DI de Benedicto XVI.

2. Los aportes de Josep Ratzinger-Benedicto XVI al desarrollo del «encuentro con Cristo» en Aparecida

El viaje apostólico a Sao Paulo, Brasil, y la inauguración y realización de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Aparecida (13-31 de mayo 2007) fueron, por una parte, un hito fundamental y, a la vez, un gran desafío para el pontificado de Benedicto XVI. Sin embargo, resultaría desenfocado e incompleto considerar esta Conferencia y examinar su documento conclusivo, en cuanto acontecimiento eclesial, sin tener en debida cuenta todo lo que significó al respecto la presencia y la Palabra del Pontífice²⁵⁹.

La idea de proponer al papa Benedicto XVI la convocatoria de una V Conferencia había sido ya acordada en la XXVIII Asamblea General Ordinaria del CELAM, en mayo de 2001. Así también, siguiendo con la tradición²⁶⁰, el papa inaugura la V Conferencia y, finalmente, es él quien autoriza la publicación de su documento final, como lo hizo por carta el 29 de junio de 2007²⁶¹. Todas estas intervenciones pontificias no son, por cierto, meros procedimientos formales ni limitaciones y controles que reducen la responsabilidad de los obispos latinoamericanos. Vienen requeridas por la naturaleza misma de la V Conferencia como acontecimiento eclesial y episcopal. En ella se expresa el vínculo de comunión y el afecto colegial *cum et sub Petro*²⁶².

Aunque no faltaron quienes, antes y durante este viaje de Benedicto XVI, le acusaran de cierto “eurocentrismo” eclesial, cabe destacar que sí es el primer viaje como papa a América, pero, gracias a su intenso trabajo como teólogo y prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, podemos afirmar que Josep Ratzinger ha sido un gran conocedor de las grandes problemáticas eclesiales y teológicas de nuestro continente.

²⁵⁹ G. M. CARRICURY, *El papa Benedicto XVI y la Quinta Conferencia General del CELAM*, Madrid 2008, 9.

²⁶⁰ Pablo VI inauguró la II Conferencia de Medellín, Juan Pablo II la III Conferencia de Puebla y la IV en Santo Domingo. Sólo la primera Conferencia de Río no contó con la presencia de un pontífice en su inauguración. Pío XII no asistió, aunque envió su mensaje.

²⁶¹ Ver en: CELAM, *V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documento conclusivo*, CELAM, Bogotá³2007, 5-6.

²⁶² La resonancia de esa comunión está en los nn. 2, 7, 28, 29, 189, 548, 549 del DA.

Como íntimo colaborador de Juan Pablo II durante casi todo su pontificado, le tocó seguir y discernir con especial atención las corrientes doctrinales, culturales e ideológicas del tiempo contemporáneo. Conoció a fondo los debates latinoamericanos sobre la *Teología de la liberación* y el discernimiento de los obispos latinoamericanos; examinó las obras de diversos autores (entre ellos: J. Sobrino y L. Boff) y tuvo un papel primordial en las dos instrucciones, la *Libertatis Nuntius* (1984), en la que se procedió a una recapitulación crítica de la TL en sus vertientes de contaminación ideológica, las que pretendían contraponer teología y marxismo y la *Libertatis Conscientia* (1986), en la que sentaba los fundamentos y cauces para una auténtica teología de la libertad y la liberación, como luego lo afirmara Juan Pablo II en su encíclica *Centesimus Annus* (cf. n. 35)²⁶³.

Durante sus veinticinco años de prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, mantuvo frecuentes e intensos diálogos con obispos de todos los países latinoamericanos, sea en sus visitas *ad limina apostolorum*, sea con ocasión de muy diversas consultas e iniciativas. Viajó a Chile (1988) donde tuvo diversas conferencias, presidió el Congreso nacional Mariano del Ecuador (1978)²⁶⁴, siendo en ese entonces arzobispo de Munich y Freising (Alemania) y estuvo en Río de Janeiro en un congreso de cristología organizado por el CELAM en 1982²⁶⁵.

Este breve recorrido nos confirma cuán frecuente ha sido la presencia de Ratzinger en el continente y el alto conocimiento y preocupación por el mismo. Él así lo expresa ante las diversas preguntas que formularon los periodistas en su viaje a Brasil siendo papa:

« (...) he hecho muchas visitas a América Latina y tengo muchos amigos; conozco cuán grandes son sus problemas y, por otra parte, cuán grande es la riqueza de este continente. En este período son "predominantes" los problemas de Oriente Medio, de Tierra Santa, de Irak, etc. Por decirlo así, existe una prioridad inmediata, que es preciso tener en cuenta. Como sabemos, también son enormes los sufrimientos de África. Pero no me preocupan menos los problemas de América Latina, porque no amo menos a América Latina, el gran —más aún, el mayor— continente católico, que por eso también constituye la mayor responsabilidad para un Papa»²⁶⁶.

²⁶³ *Ibíd.*, 16.

²⁶⁴ *Ibíd.*

²⁶⁵ J. RATZINGER, *Miremos al traspasado*, Fundación San Juan, Santa fe, Argentina 2007, 11.

²⁶⁶ BENEDICTO XVI, *Entrevista concedida a los periodistas durante el vuelo hacia Brasil* (miércoles 9 de mayo 2007), en: www.vatican.va (11-02-2016).

Esta respuesta la ofrece ante la pregunta de un periodista que acusaba al magisterio pontificio de Benedicto XVI de cierto “eurocentrismo eclesial”²⁶⁷. Es evidente su gran cercanía al continente y el conocimiento que tiene del mismo en su cultura, sus problemáticas y especialmente su método teológico. Es justamente el tema teológico que envuelve la vida y obra de este gran teólogo y pastor el que me sirve de armazón para darle continuidad al método de análisis que sigo en mi trabajo. Como veremos más adelante, el teólogo y papa no sintió la teología de AL como una corriente peligrosa ni tampoco se enquistó en su contra. Más bien, se preocupó de aportarle nuevos matices que la han conducido por nuevos senderos sin perder su punto de origen.

2.1. «Un canto nuevo para el Señor» (1989)²⁶⁸. Primer barrunto de la propuesta “para que en Él tengan vida”

Unos años después de los documentos antes mencionados de la CDF (1984 y 1986), en 1989 el teólogo Josep Ratzinger redactó un trabajo titulado «Jesucristo, hoy» que es el primer capítulo de la obra citada. Este trabajo es una lección final de un curso de verano en la Universidad Complutense, El Escorial, Madrid. Afirma su autor que “al final me tocó ofrecer algo así como una síntesis de la cristología para hoy”²⁶⁹. El libro completo obedece a otras conferencias a las que el teólogo alemán había sido invitado y tratan sobre liturgia y música, temas vinculados a la cristología. El mismo Ratzinger dice:

«Tales estudios, junto con un trabajo sobre el domingo cristiano y una conferencia sobre el significado de la casa de Dios para la liturgia de los cristianos, constituyen la parte principal de este libro, que desde diversos enfoques permite contemplar, según espero, los elementos esenciales de una teología del culto divino. [Sin embargo], a esta parte, que es la segunda en el libro, he antepuesto tres estudios sobre la fe en Cristo y la esperanza de los cristianos fundada en ella»²⁷⁰.

Luego de unas breves líneas introductorias, Ratzinger explica el sentido y significado de la expresión «Jesucristo, hoy». En este orden se pregunta “¿qué rasgos de la imagen de Cristo había que destacar? La palabra «hoy» ofrecía de nuevo la clave metodológica”²⁷¹. El teólogo alemán, al referirse a la expresión «imagen de Cristo» y la palabra «hoy»,

²⁶⁷ La fuente consultada no ofrece los nombres de los periodistas que acompañaban al papa en su viaje a Brasil. Véase: *ibíd.*

²⁶⁸ J. RATZINGER, *Un canto nuevo para el Señor*, Sígueme, Salamanca 1999. Es la edición que manejo. En su lengua original es titulado *Ein neues lied für den Herrn*, 1995.

²⁶⁹ *Ibíd.*, 12.

²⁷⁰ *Ibíd.*, 7.

²⁷¹ *Ibíd.*, 12.

nos traslada a la TL. Desde ella considera de vital importancia referirse a los tres títulos cristológicos que ofrece la misma. Ellos son:

«Primero, la idea de Cristo libertador, el guía en el nuevo éxodo desde la servidumbre a la libertad. Es, segundo, la «opción por los pobres»: el Cristo pobre *es* la opción de Dios en persona. Y es, finalmente, en un mundo de violencia, sufrimiento y muerte, el clamor por la vida... **a aquel que puede dar vida en plenitud**. Entendí que estos tres enfoques estrechamente relacionados expresaban lo esencial de la **nueva experiencia de Cristo** en nuestro hoy y que, por tanto, una conferencia actual sobre el tema de Cristo debía asumir tres imágenes de esperanza y redención a modo de tres títulos modernos de Cristo»²⁷².

Estas primeras líneas de 29 páginas (pp. 11-39) concentran el contenido hacia el que gira su conferencia. Para un mayor desarrollo del tema, la sugerencia que aporta el prefecto para la Doctrina de la Fe en ese entonces gira en dos direcciones: la referencia obligatoria a la *crisología bíblica* y la centralidad del *evangelio de Juan*. Dos cuestiones de gran calado en el tercer capítulo de este trabajo. Así lo expresa Ratzinger:

«Pero si la imagen de Cristo ha de orientarse en el Jesús real de la historia, es obligatorio indagar la relación que guardan esas tres imágenes con la figura bíblica de Jesús. No podía emprender largos y doctos análisis, sino alcanzar una perspectiva que permitiera detectar sin rodeos la confluencia del ayer y el hoy, e indicara, en su caso, los retoques que el testimonio de la Biblia impone a nuestra visión actual. En busca de esta perspectiva repararé en una trilogía de títulos que presenta el evangelio de Juan y que coincide en parte, sorprendentemente, con la tríada moderna, aunque sin posibilidad de una equivalencia total. Jesús se define en Juan como **camino, verdad y vida** (Jn 14, 6)»²⁷³.

Como se puede notar en la cita anterior he resaltado este binomio de *crisología bíblica* y *evangelio de Juan* por las siguientes razones: primero, el repunte de la crisología bíblica y la referencia al evangelio de Juan 14, 6 nos dice que desde hace décadas Ratzinger propugnaba por un cambio de perspectiva en la TL y que éste se fue realizando paulatinamente en el continente y es en la V Conferencia de Aparecida donde alcanza su más alto desarrollo. En segundo lugar, veremos la centralidad de la crisología joánica, en clave del encuentro, el discipulado y la vida plena, tratada en Aparecida tal y como la propone Benedicto XVI. En el documento conclusivo del CELAM el «evangelio espiritual» aparece citado en 44 ocasiones y casi todas las citas están referidas a estos temas.

²⁷² *Ibíd.* El subrayado es mío. Se trata de resaltar este tema tocado por la conciencia teológica de Ratzinger y sugerido para AL. Él siendo papa, décadas después, rescata esta categoría “para que en Él tengan vida” y la propone como clave de interpretación y de desarrollo para Aparecida unida al discipulado. Fue Gustavo Gutiérrez quien, unos años después, publicó una obra donde destaca algunos puntos tocados por Ratzinger en esta conferencia. Véase: ID., *El Dios de la vida*, Sígueme, Salamanca 1992.

²⁷³ *Ibíd.* El subrayado es mío.

a) «*Jesucristo, hoy*» y la imagen joánica de la «vida»

La imagen en la que repara Ratzinger desde el evangelista san Juan es la «*vida*». Dice que “la relación más fácil de establecer [con el evangelio de Juan] era la de «*vida*». Basta preguntar cómo se relaciona nuestra demanda moderna de vida con la idea de vida que Jesús anuncia. ¿Qué vida promete?, ¿cómo responde a nuestras preguntas?, ¿cómo puede llegar esa vida a nosotros? (...) El tema de la vida ocupa el centro de nuestro interés actual”²⁷⁴. Estas mismas preguntas y otras relacionadas volverán a resonar en el DI del papa Benedicto XVI y en otras obras suyas (entre las que figura *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo en el Jordán hasta la transfiguración [2007]*) que cito en su momento.

Este texto escogido nos da las razones para comprender la abundancia de citas del cuarto evangelio en *Aparecida*, haciendo del tema «*vida*» su centro como lo es en parte para el mismo evangelio de Juan. Éste no es sólo el predilecto de von Balthasar²⁷⁵, sino también lo es de Ratzinger-Benedicto XVI y *Aparecida* se hace eco de esa escogencia provocando un giro histórico en relación con las Conferencias anteriores del CELAM. Con esa elección sugerida por el pontífice es notorio el desplazamiento de los textos sinópticos para tratar el tema del discipulado y vida plena, aunque no se descartan ni son minusvalorados en el DA. ¿Es este binomio: *crisología bíblica y centralidad joánica* desde la perspectiva encuentro con Cristo-discipulado-vida plena, la clave de desplazamiento o de cambio de perspectiva de la categoría «*liberación*» en el DA? Sin duda que esta trilogía ha dado mucho de qué hablar en el continente. Este trabajo así lo demostrará.

Volvamos al texto. En el tema de la vida, relevante para el CELAM desde la III Asamblea General de Santo Domingo, se impone la cultura de la muerte con mayor fuerza. Ratzinger se hace eco de las preguntas que constantemente se abordan en torno a lo que él llama la *trinidad profana* (el mundo de las drogas, prostitución y tráfico de

²⁷⁴ *Ibíd.*, 12-13.

²⁷⁵ Juan es para von Balthasar, lo mismo que para J. Ratzinger, el teólogo que permite contemplar a Dios tal y como se da en sí mismo y al mundo. Él es “el único discípulo que siguió hasta el final; el que mejor comprendió que toda la obediencia eclesial se funda en la del Hijo, quien por su obediencia revela el amor trinitario; el discípulo a través del cual la luz debe de penetrar hasta las tinieblas más recónditas”. Discurso de von Balthasar con motivo de la recepción del Premio Pablo VI, en: MARTÍNEZ GAYOL, N., *Seminario H. U. von Balthasar: la persona y la obra*, U. P. Comillas, Madrid 2014, 32-33 (Pro-manuscripto), remite a: *Communio* IV (1988) 289-290.

armas²⁷⁶): “¿Cómo superar esta trinidad diabólica? ¿Es suficiente el análisis marxista que conduce a una forma de cristianismo progresista?”²⁷⁷. Sobre este inciso vuelve Ratzinger siendo papa en el DI. El «teólogo-papa»²⁷⁸ destaca que es preciso descubrir todo el realismo del ideal cristiano, se trata de «encontrar a Jesucristo, hoy», comprender desde una luz nueva el significado del dicho «yo soy el camino, la verdad y la vida». Ante el drama de la enfermedad de la vida, que resulta hoy insustancial y vacía, porque Dios es concebido al estilo de Arrijo para quien Dios mismo no puede relacionarse con el exterior porque es él y nada más, sólo unida a Dios, la vida humana se hace verdadera vida; sin él, queda debajo de su propio umbral y se destruye a sí misma²⁷⁹.

La vida, la verdadera, que sólo Cristo ofrece a plenitud, no se puede simplemente «tomar», simplemente recibir. Nos introduce a su dinámica del dar: en la dinámica de Cristo, que es la vida. Es la antítesis radical a esa ansia que empuja hacia la droga y otros males presentes sobre todo en AL. Es aceptar el amor y es acceder a la verdad. Y eso es precisamente la *vida*²⁸⁰.

b) *Cristología joánica y teología de la liberación*

En las páginas 13-14 de esta obra, Ratzinger se propone, siguiendo la trilogía de Juan *camino-verdad- vida*, establecer una relación con la trilogía de la TL *libertad-pobreza-vida*. Dicha relación, según él, parecía imposible, sin embargo, el teólogo descubre la correlación entre ambas:

«A medida que profundicé en la cuestión, fui descubriendo justamente aquí un fuerte nexo y la posibilidad de acceder al tema de la verdad partiendo de la pobreza. Porque el tema de la verdad quedó desacreditado en la historia por la alianza con el poder. Cristo rehabilitó la verdad para los hombres implantándola en el mundo al margen de todo poder, en la pobreza de toda predicación. En la tercera sección de la conferencia traté de aclarar esta correspondencia, insospechada para mí en un principio y luego tan significativa»²⁸¹.

²⁷⁶ Hoy tendríamos que agregar el tema de la migración y los desplazamientos forzados.

²⁷⁷ J. RATZINGER, *Un canto nuevo*, 38.

²⁷⁸ Tomado de: S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Josep Ratzinger. Teólogo y papa*, San Pablo-Comillas, Madrid 2009.

²⁷⁹ Cf. J. RATZINGER, *Un canto nuevo*, 38-39.

²⁸⁰ Cf. *ibíd.*, 39.

²⁸¹ *Ibíd.*, 14.

Lo concerniente al *camino* Ratzinger lo expone brevemente en clave de seguimiento, tema ampliamente tratado en: *Miremos al traspasado*²⁸². Un seguimiento remitido a Cristo como traducción de la temática del éxodo a la praxis de la vida real como éxodo posible y necesario para todos. La cuestión del seguimiento está expuesta a un error cristológico y antropológico cada vez más extendido: se ha generalizado la opinión de que sólo podemos seguir a Jesús hombre, no al Hijo de Dios. Esta dicotomía de Cristo en un modelo humano y un Hijo de Dios que no nos afecta existencialmente ha contraído y devaluado la idea de seguimiento de tal modo que resulta inevitable el regreso a la dimensión del AT, que cobra así mayor entidad. A partir de aquí se puede entender muy bien la resistencia de la TL a la idea cristiana tradicional de «camino». El éxodo cristiano incluye, obviamente, el seguimiento del Cristo integral e indiviso y, por tanto, también el seguimiento en la vertiente divina²⁸³. Por eso, el seguimiento dice demasiado poco, si nuestro pensamiento sobre Jesús es demasiado mezquino²⁸⁴. Más adelante veremos que los teólogos del continente, al proponer el tema del seguimiento, optando por los sinópticos, asumen una dinámica distinta a la que tantos años antes J. Ratzinger nos ha sugerido en esta obra.

El camino, la verdad y la vida es la trilogía que ofrece Ratzinger en esta conferencia para una purificación de *libertad, pobreza y vida* que desarrolla la TL, la misma que propondrá años más tarde para Aparecida. Para lograr esa purificación propone superar la tendencia actual de un peligro no *monofisita* sino *nestoriano* que tiende hacia una cristología unilateral de separación, donde la atención centrada en la humanidad de Cristo va haciendo desaparecer su divinidad, la unidad de la persona se disgrega y dominan las reconstrucciones de Jesús como puro hombre, que reflejan más las ideas de nuestro tiempo que la verdadera figura de nuestro Señor²⁸⁵. Es en este contexto donde “la dignidad del nombre de Cristo es reemplazado y desplazado ampliamente por el nombre Jesús”²⁸⁶.

Una clave fundamental en esta superación de amenaza nestoriana es el texto que ya en el capítulo II de este trabajo hemos comentado ampliamente ofrecido por Juan Pablo II a

²⁸² ID., Fundación San Juan, Santa Fe, Argentina 2007, pp. 12-13. En estas páginas se refiere a la tendencia del «seguimiento de Jesús» en oposición a la fe eclesial, distinta al «seguimiento de Cristo» que incluye, junto con la confesión de fe eclesial de Jesús como el Cristo, un reconocimiento fundamental de la Iglesia como figura originaria del seguimiento y la imitación.

²⁸³ *Ibíd.*, 14.

²⁸⁴ *Ibíd.*, 28.

²⁸⁵ Cf. *ibíd.*, 19.

²⁸⁶ J. RATZINGER, *Miremos al traspasado*, 12.

la IV Asamblea de Santo Domingo y desarrollado en *TMA* y retomado en *NMI*: **Hebreos 13, 8**. Ratzinger destaca este texto en varias direcciones: primero, fue la confesión de aquellos que conocieron al Jesús terreno y vieron al Resucitado. Esto significa que sólo podemos conocer hoy a Jesucristo si lo concebimos en unidad con el Cristo de «ayer», y a través del Cristo de ayer y «hoy» vemos al Cristo eterno. En este sentido nos expone su parecer, por cierto muy novedoso, sobre el encuentro:

«El encuentro con Cristo incluye las tres dimensiones del tiempo, y el traspaso del tiempo hacia lo que es a la vez su origen y su futuro. Si emprendemos la búsqueda del verdadero Jesús, hemos de estar dispuestos a abarcar este amplio horizonte (...) Este humilde sometimiento a la palabra de las fuentes, esta disposición de abandonar nuestros sueños y obedecer a la realidad, es una condición básica del verdadero encuentro. El encuentro requiere la ascesis de la verdad, la humildad del oír y el ver que conduce a la verdadera percepción»²⁸⁷.

Desde esta perspectiva, muy balthasariana en cuanto al abandono, la obediencia, el percibir, escuchar y dejarse arrebatar, se comprende en Ratzinger que “el que sólo quiere ver a Cristo desde el ayer [Jesús histórico] no lo encuentra y el que sólo quiere tenerlo hoy, [negando su eternidad, su ser Hijo de Dios] tampoco lo encuentra. Él es desde el principio el que fue, es y vendrá. Es siempre como viviente el que viene”²⁸⁸. La escogencia de **Heb 13, 8** en esta obra, y propuesta por Juan Pablo II para la cuarta Asamblea de SD, *TMA* y *NMI*, nos dice de la presencia de su pluma como teólogo en el magisterio de San Juan Pablo II y el interés que tenía para que la visión que ofrece el texto *Cristo es el mismo ayer, hoy y siempre* encontrara eco en la cristología actual. C. M. Galli, teniendo a mano la sugerencia hecha por Benedicto XVI a Aparecida de Jn 10, 10 y 14, 6, lo dice con más brevedad: “El papa agrega el lema: *Yo soy el camino, la verdad y la vida* (Jn 14, 6), con una función análoga a la de Santo Domingo y el Jubileo: [Heb 13, 8]”²⁸⁹. Teniendo como centro Heb 13, 8, afirma Ratzinger:

«El primer encuentro con Jesucristo se produce en el hoy; cabe incluso afirmar que sólo podemos encontrarnos con él porque es un "hoy" para muchas personas, y por eso tiene realmente un hoy. Más, para acercarme al Cristo integral y no a un fragmento percibido al azar, debo escuchar al Cristo de ayer tal y como se muestra en las fuentes, especialmente en las Sagradas Escrituras. Si le escucho en su totalidad, sin recortar partes esenciales de su figura en aras de una imagen del mundo convertido en dogma, lo veo abierto al futuro y lo veo venir desde la eternidad, que abarca pasado, presente y futuro»²⁹⁰.

²⁸⁷ Cf. J. RATZINGER, *Un canto nuevo*, 19.

²⁸⁸ *Ibid.*, 20.

²⁸⁹ C. M. GALLI, *Comunicar el amor de Dios a nuestros pueblos de América Latina y el Caribe para que tengan vida en Cristo*, Medellín XXXII, 125 (2006) 121.

²⁹⁰ J. RATZINGER, *Un canto nuevo*, 21.

Esta mirada del teólogo Ratzinger, casi dos décadas antes de Aparecida, ya propugnaba por una propuesta cristocéntrica partiendo del evangelista San Juan con la clave «vida plena» para el continente de la esperanza. Finalmente, en la recapitulación que hace el autor de las páginas citadas, aparece ya en germen lo que hemos visto en *Ecclesia in America*: «el encuentro con Cristo en el hoy de América».

c) *Resonancia del tema «vida plena» en Gustavo Gutiérrez*

El teólogo peruano, uno de los más destacados en la teología de la liberación, también se ocupa del tema. Su obra fue escrita tres años después de esta conferencia de J. Ratzinger y en ella sobresalen los temas abordados por el teólogo alemán: el encuentro y la *vida plena* en Juan. El autor de *Teología de la liberación. Perspectivas*, usa como acápite la frase categórica de Schillebeeckx que ya hemos citado en el primer capítulo: *Todo comienza con un encuentro* y para comentar al *evangelio espiritual* tiene otro título que lo llama: *En la Palabra estaba la vida*²⁹¹. De éste último resalta las citas Jn 1, 10: «En ella estaba la vida» y el mismo texto escogido por Benedicto XVI para la V Conferencia: Jn 10, 10 «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia». Desde estos dos textos desarrolla los binomios joánicos *tiniebla-luz, muerte-vida*²⁹². Dice el teólogo peruano:

«La palabra es vida y es luz. Tomar la perspectiva de la vida es iluminador para entender el mensaje. Esa fue la experiencia de Juan, su encuentro con Jesús fue luz para Él. La opción por la vida se convierte en el criterio definitivo del ser y el hacer cristianos. Todo aquello que signifique dar vida, y de diferentes maneras, es lo propio del seguidor del Señor, por el contrario lo que supone rechazo, pobreza, explotación, desprecio por la vida es alianza con la muerte y negación del Dios de Jesús»²⁹³.

Esta obra expresa la continuidad del tema propuesto por J. Ratzinger y que Gutiérrez amplía mucho más desde otras perspectivas como es la inclusión de textos veterotestamentarios en los que destaca que *Dios libera, es vida*²⁹⁴. Desde ahí trata el Éxodo como hecho fundacional y lo relaciona con el programa del Mesías como aquel que es la vida. Vida que anuncia liberación (inspirado en Lc 4, 25-27) como la experiencia de Dios en el Éxodo.

²⁹¹ G. GUTIÉRREZ, *El Dios de la vida*, 156-157.

²⁹² *Ibíd.*, 157-161.

²⁹³ *Ibíd.*, 158.

²⁹⁴ *Ibíd.*, 31-49.

Con estas pocas y sustanciales páginas de J. Ratzinger constatamos la claridad de su pensamiento y su forma de comprender la teología del continente. Sus aportes han sido de mucha significación para nuestro trabajo porque desde ellos seguiremos al DA proponiendo un esquema de contenido sin salir del «encuentro». La publicación de su conferencia no es reciente, pero la insistencia posterior de Benedicto XVI al proponer el tema nuevamente, nos hace volver la mirada sobre ella descubriendo su riqueza.

2.2. La Carta-encíclica *Deus caritas est* (2005)

El segundo texto importante para nuestro tema del teólogo-papa que comentamos es *Deus caritas est*. Su incidencia en Aparecida es decisiva como lo es el texto comentado anteriormente, aunque no aparece citado en el DA. Las citas sobre *DCE* en la V Asamblea son frecuentes y además el mismo pontífice recuerda su contenido en el Discurso Inaugural (DI) y otros discursos donde se refiere a Aparecida²⁹⁵. En atención a *DCE*, el DA hablará del encuentro con Cristo como “un encuentro con Trinidad-amor” (DA, n. 240) inspirado en la propuesta del papa Benedicto XVI en dicha encíclica. Unas breves líneas sobre el objetivo y la razón de ser de la encíclica de Benedicto XVI pueden ayudarnos a comprender su inserción en la V Asamblea.

DCE fue firmada por el pontífice el 25 de diciembre, fiesta de la Natividad, y se dio a conocer el 25 de enero del 2005, día de la conversión de Pablo²⁹⁶. Sobre ella afirma J. L. Martínez:

«Cuando uno se aventuraba a imaginar cuál iba a ser el eje de su primera encíclica, venían a la mente algunas de las cuestiones más abordadas por él: la conciencia y la verdad, el poder y la verdad, la libertad y la verdad (...) Sin embargo, llegó su primera encíclica y Benedicto sorprendió a propios y ajenos. A los que tenían ya preparada la artillería los dejó sin argumentos, porque la encíclica ha evitado dinámicas de censura o de condena; habla de amor en toda su extensión, recogiendo los términos griegos *eros*, *philia* y *agapé* (...) Si alguien esperaba un papa duro, frío e inquisidor, la decepción habría sido proverbial»²⁹⁷.

El papa alemán lejos de proferir condenas o lanzarse a ser un profeta de calamidades, se impulsa a sí mismo y nos impulsa a todos al amor como respuesta humana posible a un

²⁹⁵ Véase: BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, miércoles 23 de mayo 2007, Vaticano, en: www.vatican.va. (02-03-2016); ID., *Discurso a los miembros de la Curia Romana*, (viernes 21 de diciembre de 2007) Sala Clementina, Roma, en: www.vatican.va. (02-03-2016).

²⁹⁶ L. ORTIZ LOZADA, *Deus caritas est, una lectura de la Encíclica con miras a la V Conferencia*, Medellín XXXII, 126 (2006) 249.

²⁹⁷ J. L. MARTÍNEZ, «Deus caritas est: "la verdadera moral del Cristianismo es el amor"», en: S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger*, San Pablo- U. P. Comillas, Madrid 2009, 103.

Dios que no se ha quedado a una distancia inalcanzable sino que ha entrado y entra en nuestras vidas. Él no sólo ha ofrecido amor sino que ante todo lo ha vivido primero hasta el fondo, y no se cansa de tocar a la puerta de nuestro corazón en muchos modos para suscitar nuestra respuesta de amor²⁹⁸.

Con esta encíclica queda patentizado que el papa se examina por el amor y pone a la Iglesia y al mundo ante ese mismo tribunal en los recios e interesantísimos tiempos de comienzo del tercer milenio que nos están tocando. En cierto modo, ha practicado el arte de ir a lo esencial: «el amor»²⁹⁹. El papa, unos meses después de la publicación de su primera encíclica, dio a conocer las razones de la escogencia del tema de la caridad:

« [La palabra amor] hoy está tan devaluada, tan gastada y se ha abusado tanto de ella, que casi se evita nombrarla. Sin embargo, es una palabra primordial, expresión de la realidad primordial; no podemos simplemente abandonarla; debemos retomarla, purificarla y devolverle su esplendor originario, para que pueda iluminar nuestra vida y guiarla por el camino recto. Ésta es la convicción que me ha impulsado a escoger el amor como tema de mi primera encíclica»³⁰⁰.

En un mundo en el que se relaciona a Dios con la venganza o el odio, es urgente iluminar otra vez el núcleo de la fe que consiste en un Dios que ama primero y que pide un amor correspondiente a Él y a los demás. Un amor que está dado en Jesucristo, cuya persona es la verdadera novedad que testifica el Nuevo Testamento, en quien el actuar divino adquiere forma dramática, y en cuya vida de entrega a Dios va en busca de la humanidad extraviada³⁰¹. Con esto queda confirmado que “el amor es la palabra central que el cristianismo ha de recuperar en la situación contemporánea”³⁰², como lo entendió en su tiempo von Balthasar al escribir su obra *Sólo el amor es digno de fe*.

²⁹⁸ *Ibíd.*, 104.

²⁹⁹ *Ibíd.*, 105.

³⁰⁰ BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en un congreso internacional organizado por el Consejo Pontificio «Cor unum»* (23 de enero 2006), en: J. L. MARTÍNEZ, «Deus caritas est: "la verdadera moral del Cristianismo es el amor"», en: S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger*, San Pablo- U. P. Comillas, Madrid 2009, 105.

³⁰¹ G. TEJERINA ARIAS, «Estructura y método de la encíclica», en: R. FLECHA (coord.), *Dios es amor. Comentarios a la Encíclica de Benedicto XVI Deus caritas est*, U. P. Salamanca, Salamanca 2007, 26.

³⁰² A. CORDOVILLA, «La caridad como centro de la vida cristiana y paradigma de un nuevo lenguaje teológico», en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *La caridad y la alegría: paradigmas del Evangelio. XXXIIIª Semana Argentina de teología, Ágape*, Buenos Aires 2015, 24.

a) *Deus caritas est* y la preparación de la V Conferencia General del CELAM

Ante esta sorpresa respecto al contenido de la encíclica *DCE* situamos la preparación de la V Asamblea. Ésta ha sido diseñada para recabar la participación de todo el Pueblo de Dios, con el fin de despertar una mística de seguimiento del Señor, fundamentada en el *encuentro con Jesucristo vivo, en la conversión de corazón, en la comunión fraterna (EA)* y en el resurgir misionero latinoamericano y caribeño. Para ayudar a este propósito, el CELAM, después de recibir variados aportes de distintas instancias eclesiales, elaboró el *Documento de Participación (DPa)* en 2004³⁰³. Este camino hacia Aparecida ha sido enriquecido con la encíclica *DCE* que nos ha regalado Benedicto XVI y que constituye, junto a su *DI, EA* y *NMI*, un marco de referencia obligatorio para la V Conferencia como lo fueron en su momento las actas y Decretos del Concilio Vaticano II y *Populorum Progressio* para Medellín, *Evangelii nuntiandi* para Puebla y *Redemptoris missio* y *Centessimus annus* para Santo Domingo³⁰⁴.

Esto demuestra que es una praxis loable de la Iglesia del continente el que periódicamente trabaje sobre los documentos del Magisterio petrino que, dicho de paso, han sido siempre el telón de fondo de cada una de las Conferencias Generales. Nos bastan como ejemplo tres documentos de gran calado en este trabajo nuestro: *Tertio millennio Adveniente, Ecclesia in America* y *Novo millennio Inenunte*. Y ahora *Deus caritas est*. Todos ellos analizados en esta investigación con la finalidad de estudiar y examinar su incidencia en el DA. *DCE* propone toda una corriente renovadora que recorre todo el documento: “la propuesta de un nuevo humanismo, centrado en el amor encarnado: Jesucristo. Allí está el corazón de la fe cristiana”³⁰⁵; es todo un proyecto que nos hace volver al origen y fuente de la vida: Dios es amor³⁰⁶.

Como he acentuado al principio, la inclusión de *DCE* en los aportes de Benedicto XVI al encuentro con Cristo en Aparecida, tiene como meta ver su alcance en el Documento Conclusivo de la V Asamblea del CELAM. *DCE* no sólo invita a la centralidad de Cristo como caridad encarnada, sino que aporta, desde la referencia joánica, a la comprensión de la *crisología discipular*. Estos serán los temas por los que decantaré en

³⁰³ V. M. FERNÁNDEZ, *Aparecida. Guía para leer el documento y crónica diaria*, San Pablo, Buenos Aires 2007, 11.

³⁰⁴ L. ORTIZ LOZADA, *La V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Perspectivas y desafíos*, Medellín XXXII, 125 (2006) 2-3.

³⁰⁵ L. ORTIZ LOZADA, *Magisterio Pontificio y V Conferencia*, Medellín XXXII, 126 (2006) 183-184.

³⁰⁶ Cf. V. M. RUANO PINEDA, *Del encuentro con Jesucristo a la misión en el mundo*, Medellín XXXII, 126 (2006) 243.

las páginas que siguen de comentario a la encíclica: centralidad joánica para exponer el “primado de la caridad”³⁰⁷ y la referencia al tema del discipulado. Es verdad que el tema de *DCE* no es bajo la clave *camino, verdad y vida*, sino desde la contemplación: «mirarán al que traspasaron» (Jn 19, 37)³⁰⁸. Otro aspecto a considerar es que el texto predominante de *DCE* es la Primera Carta de Juan con la imagen «Dios es amor». Sin embargo, el cuarto evangelio aparece citado 18 veces y casi todas las citas corresponden a la segunda parte de dicho evangelio, la misma a la que pertenecen las citas sugeridas por el pontífice al DA. Veremos, sin forzar el texto de *DCE*, hacia dónde nos conduce esta fuerte referencia joánica.

b) *La referencia joánica de la encíclica DCE. Inspiración para el DA*

Es indudable que Juan concede una gran importancia al tema del amor, en toda su amplitud, es decir, el amor del Padre y del Hijo, el amor del Hijo a los hombres y el amor entre los hermanos, como mandamiento radical de los seguidores de Jesús. Tanto es así que, si exceptuamos a Jesús, la figura fundamental del cuarto evangelio, de altísimo valor espiritual y catequético, es la del «discípulo amado»³⁰⁹. Desde ahí podemos comprender la expresión *Trinidad-amor* que emplea Aparecida para referirse al encuentro con Cristo inspirado en *DCE* y Jn 14, 6.

El Evangelio de Juan es, en efecto, el telón de fondo sobre el que se elabora la reflexión acerca de la muerte de Jesús como «amor en su forma más radical» (*DCE*, n. 12). Este es ya un dato significativo, pues el cuarto evangelio es el que posee un tono más meditativo y el que ahonda de forma más reflexiva en el misterio de la cruz de Jesús. La elección de este marco es, en sí misma, una invitación a adoptar una actitud contemplativa ante el misterio de su entrega.

En el número 1 de la encíclica, inmediatamente después del texto que constituye el corazón del documento: 1Jn 4, 16, aparece citado Jn 3, 16: «Tanto amó Dios al mundo

³⁰⁷ Tema ampliamente tratado por: A. CORDOVILLA, *Crisis de Dios y crisis de fe. Volver a lo esencial*, Sal Terrae, Santander 2012, 131-152.

³⁰⁸ El teólogo-papa ha escrito también, además de su obra aquí citada: *Miremos al traspasado*, inspirada en Jn 19, 37, el mensaje para la cuaresma del 2007 que lleva el mismo título con la correspondiente cita joánica. En: BENEDICTO XVI, Mensaje para la cuaresma 2007: *Mirarán al que traspasaron*, Ciudad del Vaticano 2006, en: www.vatican.va (02-04-2016).

³⁰⁹ J. NÚÑEZ REGODÓN, «Él nos ha amado primero. La presencia de 1Jn en *Deus caritas est*», en: R. FLECHA (coord.), *Dios es amor. Comentarios a la Encíclica de Benedicto XVI Deus caritas est*, U. P. Salamanca, Salamanca 2007, 83.

que entregó a su Hijo único, para que todos los que creen en él tengan vida eterna». Con esta referencia el papa explica que en el origen de la opción fundamental del cristiano hay un encuentro con una Persona que da un nuevo horizonte a la vida; un encuentro con el amor de Dios manifestado en la entrega del Hijo: al poner a Dios como sujeto, el evangelista profundiza en el sentido de esta entrega y la presenta como la expresión más acabada de su amor al mundo, apuntando ya hacia la audaz definición que encontramos en la primera Carta de San Juan (cf. 1Jn 4, 16). Tanto el n. 1 de *DCE* como la anterior cita de Juan, son retomadas por el DA para resaltar la categoría encuentro y a la vez para ahondar más en la invitación a la vida plena de Jn 10, 10. En la primera parte de *DCE*, la reflexión vuelve una y otra vez sobre la escena del costado traspasado (cf. Jn 19, 31-37). El papa ha elegido esta escena para convertirla en una especie de icono que preside toda su reflexión³¹⁰:

«En las reflexiones precedentes hemos podido fijar nuestra mirada sobre el Traspasado (cf. Jn 19, 37; Zac 12, 10), reconociendo el designio del Padre que, movido por el amor (cf. Jn 3, 16) ha enviado el Hijo unigénito al mundo para redimir al hombre. Al morir en la cruz –como narra el evangelista–, Jesús «entregó el espíritu» (cf. Jn 19, 30), prelude del don del Espíritu Santo que otorgaría después de su resurrección (cf. Jn 20, 22). Se cumpliría así la promesa de los «torrentes de agua viva» que, por la fusión del Espíritu, manarían de las entrañas de los creyentes (cf. Jn 7, 38-39)» (*DCE*, n. 19).

Este párrafo refleja hasta qué punto la reflexión sobre el Evangelio de Juan ha inspirado teológicamente la encíclica, pues todas las citas bíblicas proceden de él. Mirando el costado traspasado de Cristo, el creyente descubre que la entrega de Jesús es, en realidad, expresión del amor de Dios, pues, Él es quien lo ha entregado para la salvación del mundo. La afirmación *Dios es amor* tiene su fundamento en la entrega de Jesús, máximo gesto de amor, cuya hondura se descubre al contemplar su costado traspasado³¹¹.

Con esta clave nos hace ver el papa que la vocación del hombre, en Cristo, es la vida de comunión con Dios. Amar hasta el extremo equivale a entregar la vida. Un gesto de esa naturaleza sólo puede ser interpretado como un gesto de amor. Al hombre se le invita a vivir el amor siguiendo a Jesucristo que es quien descubre al hombre la sublimidad de su vocación (cf. *GS*, n. 22) de ser discípulo-misionero suyo. Durante su vida Jesús no ha hecho sino amar a los suyos como el Padre le ha amado a Él (cf. Jn 15, 9). Y cuando llegue la hora de su muerte, derramará su sangre por sus discípulos y por todo el mundo

³¹⁰ *Ibíd.*, 84.

³¹¹ *Ibíd.*, 85.

(cf. Lc 22, 20). Él, en lugar de reservarse la vida, la entrega por los demás: "nadie tiene mayor amor que el que da la vida por sus amigos" (Jn 15, 13). En este sentido *DCE* constituye sin lugar a dudas un desafío para Aparecida. Pues, se trata del reto de comunicar la caridad de Dios para que las personas y los pueblos tengan vida en Cristo y puedan amar de un modo más apasionado y gratuito (cf. DPa, n. 44). La cuestión planteada en *DCE* por Benedicto XVI, supera la solidaridad que propone *EA*.

Con Juan Pablo II en *NMI*, n. 1, hemos recibido la invitación a *remar mar adentro* (*Duc in altum* [Lc 5, 4]), con Benedicto XVI el camino de la misión, mediado por el encuentro con Cristo, queda marcado por la caridad cristiana. Esta es la clave para que los discípulos misioneros actúen animados por el amor y dispuestos a entregar la propia vida por el Evangelio (cf. 1 Tes 2, 8). Siguiendo al evangelio espiritual, se trata, por tanto, de una espiritualidad centrada en el amor como fuerza unificadora de toda la vida cristiana, para comunicar la caridad de Cristo, Buen Pastor³¹².

Una comunidad de discípulos-misioneros centrada en la santidad del amor comunica el amor de Dios a través del testimonio y contribuye a generar la *revolución del amor* entre sus hermanos, puesto que la caridad une de forma indivisible el amor a Dios y al prójimo (cf. *DCE*, nn.16-18). Por eso la necesidad de una propuesta evangelizadora que vincule el ardor o la pasión del amor-*eros* y la entrega y la gratuidad del amor-*ágape*³¹³.

La importancia de esta vinculación entre amor-*eros* y amor-*ágape* es porque ni la carne ni el espíritu aman: es el hombre, es la persona la que ama como criatura unitaria, de la cual forman parte el cuerpo y el alma. Convendría volver sobre el sentido de la corporalidad del hombre antes visto, para una mejor comprensión de lo que aquí abordamos. Así pues, el cuerpo no puede quedar reducido sólo a lo biológico o a lo espiritual. Es tan nocivo reducir al ser humano a lo espiritual como a lo material: "la fe cristiana, por el contrario, ha considerado siempre al hombre como uno en cuerpo y alma, en la cual espíritu y materia se compenetran recíprocamente, adquiriendo ambos, precisamente así, una nueva nobleza" (*DCE*, n. 5)³¹⁴. Con esto queda claro que la encíclica rechaza desde el principio la interpretación espiritualista del amor cristiano.

³¹² Cf. C. M. GALLI, *Comunicar el amor de Dios a nuestros pueblos de América Latina y el Caribe para que tengan vida en Cristo*, Medellín XXXII, 125 (2006) 175.

³¹³ Cf. *ibíd.*, 176.

³¹⁴ Cf. L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, «La unidad del amor ascendente y descendente», en: R. FLECHA (coord.), *Dios es amor. Comentarios a la Encíclica de Benedicto XVI Deus caritas est*, U. P. Salamanca, Salamanca 2007, 204.

Con esta breve síntesis en la que he resaltado la presencia jónica en *DCE*, con su referencia a la caridad y su repercusión en *Aparecida*, concluyo con lo siguiente:

c) *Encuentro con Cristo y caridad*

El encuentro con Cristo no es sólo para la *solidaridad* (*EA*), que es mucho decir, es para que el discípulo haga visible la realidad máxima que define al cristianismo: *Dios es amor*. El principio de la caridad que brota de *DCE*, junto a otros textos del pontífice, ofrece un nuevo rumbo a los contenidos del *DA*. En la recepción de la encíclica *C. M. Galli* habla de una *Iglesia amorosa*, que surge como consecuencia de que Dios es amor, interpela a los discípulos-misioneros para saber que "el amor de Cristo nos apremia" (2 Cor 5, 14; *DCE* 33, 35), para mirar y amar al prójimo con el estilo de Jesús. El papa Francisco, ha acentuado la *ternura*, la *alegría* y la *proximidad* como aspectos claves que se desprenden de la interpretación inmediata del documento pontificio en el continente y que encuentran eco en la pastoral³¹⁵.

En este sentido afirma el pontífice alemán: "El encuentro con las manifestaciones visibles del amor de Dios puede suscitar en nosotros sentimientos de alegría, que nacen de la experiencia de ser amados. Pero dicho encuentro implica también nuestra voluntad y entendimiento. El reconocimiento del Dios viviente es una vía hacia el amor, y el sí de nuestra voluntad a la suya abarca entendimiento, voluntad y sentimiento en el acto único del amor" (*DCE*, n. 17). De ahí que la Iglesia está llamada a ser sacramento de la ternura del Buen Pastor. Sólo desde esta caridad se hace la Iglesia una comunidad *amable* que trata cordialmente a las personas y los invita al encuentro con Cristo³¹⁶.

C. M. Galli también propugnaba, siguiendo *NMI* y el documento de la Conferencia Episcopal de Argentina (*CEA*) del que fue su principal redactor, por la santidad de los evangelizadores (cf. n 29, 58)³¹⁷. Pero, una vez llega *DCE*, la santidad de los discípulos-misioneros debe pasar a través del servicio del amor como medio evangelizador³¹⁸. De ahí la idea suya de una Iglesia amorosa, que se tradujo en ternura,

³¹⁵ Cf. *C. M. GALLI, Comunicar el amor*, 166.

³¹⁶ *Ibíd.*, 167.

³¹⁷ La Conferencia Episcopal de Argentina escribió en 2003 un documento inspirado en *NMI* titulado: *Navegar mar adentro*. La invitación fundamental era: *crecer en la santidad comunitaria y misionera*. Véase: *G. D. RAMOS, Navegar mar adentro: expresión y proyección del reciente itinerario teológico-pastoral de la Iglesia en Argentina*, *Teología* 84 (2004) 67-94.

³¹⁸ *C. M. GALLI, Comunicar el amor*, 175.

proximidad, proximidad en el DA. Es a partir de *DCE* que “los discípulos misioneros deben actuar *animados por el amor* (*EN 79*) para entregar la propia vida por el Evangelio (cf. 1 Tes 2, 8)”³¹⁹.

Entonces, formación, espiritualidad³²⁰, caridad y misión, son las cuatro notas que caracterizan la experiencia cristiana de los discípulos-misioneros después de encontrarse con Cristo. Con estas notas descubren la plenitud de la vida manifestada en el Verbo encarnado que ha amado a los suyos hasta el extremo y no desean más que dar a conocer, ante la cultura de la muerte, la vida en abundancia que han encontrado en quien es *el camino, la verdad y la vida*.

2.3. Discurso Inaugural en Aparecida (2007)

Llegamos al tercer y último texto de Benedicto XVI que incide en Aparecida. De los tres seleccionados es el que posee menos páginas y, sin embargo, es el más influyente en el DA. El mismo plantea parte de lo que en su conferencia «Jesucristo, hoy» había pronunciado. El Discurso Inaugural (DI), dirigido a los participantes de la V Asamblea el 13 de mayo de 2007, consta de 17 páginas (DA, pp. 7-24) y seis puntos que brevemente y con probada profundidad trata el papa. Los enumero a continuación: 1. La fe cristiana en América. 2. Continuidad con las otras Conferencias. **3. Discípulos y misioneros. 4. Para que en Él tengan vida**³²¹. 5. Otros campos prioritarios. 6. «Quédate con nosotros». Su mensaje final (pp. 25-32) retoma muy especialmente los temas 3 y 4 del DI y los trata con una dimensión más pastoral y de cara a los desafíos de la Nueva Evangelización. Hago notar que la forma en que comento el DI estará intercalado con otros acontecimientos afines en el continente. Me refiero al ambiente de preparación que se gestaba respecto a la V Asamblea. De igual forma hago saber de la valoración de algunos testigos del acontecimiento Aparecida respecto al DI. El DI, a diferencia del contenido de Aparecida, no posee números, por tanto, cito la página donde se encuentra en el DA. También se puede encontrar en la página oficial del Vaticano.

³¹⁹ *Ibíd.*

³²⁰ Otros autores del continente como J. A. Henao Mesa, profundizan más el tema y hablan de una “Mística” con la que está en deuda el discípulo misionero en su experiencia cristiana, sometida regularmente al consumismo religioso cotidiano. Pues, como dice Benedicto XVI, ser cristiano no se trata “de una decisión ética”, sino de un acontecimiento, del encuentro con una Persona (*DCE*, n. 1). Véase: *ID.*, *El discípulo ¿atrapado por la globalización?*, Cuestiones teológicas XXXIV, 81 (2007) 32.

³²¹ El subrayado es mío.

El DI de Benedicto XVI no tuvo el mismo carácter sistemático ni el desarrollo orgánico de contenidos que aquel de Juan Pablo II al comienzo de la Conferencia de Puebla³²² y la Conferencia de Santo Domingo. Sin embargo, ha sido el más citado (cincuenta veces en el documento final de la V Asamblea General del CELAM) y comentado de todos los que han precedido a las Conferencias de AL³²³.

No hay duda de que fue su inteligencia genial, animada por la asistencia especial que el Espíritu de Dios infunde para el ejercicio del ministerio petrino, que hizo de su DI una exposición de los núcleos temáticos fundamentales para el desarrollo de los contenidos de la Conferencia. Entre los temas que pivotan en el DI destaca un pensamiento que resume la preocupación del pontífice sobre el método a seguir en el DA. Afirma: “Quien excluye a Dios de su horizonte falsifica el concepto de "realidad" y en consecuencia sólo puede terminar en caminos equivocados y con recetas destructivas (...) Si no conocemos a Dios en Cristo y con Cristo, toda la realidad se convierte en un enigma indescifrable” (DI, p. 12-13). Este núcleo temático –retomado varias veces en el DA– encierra grandes enseñanzas: el papa destaca el primado de Dios³²⁴, fundamento y clave de juicio de toda la realidad³²⁵ y el recomenzar desde Cristo.

Por un lado, no debemos olvidar que detrás de este planteamiento late la pretensión inaudita y manifiesta de “la muerte de Dios” como una de las características de la modernidad, donde la relación con Dios se revela en clave de conflicto antagónico: si afirmo a Dios, tengo que negar al hombre, o si afirmo al hombre tengo que negar a Dios³²⁶. Y por otro lado, es una clara advertencia para el método “ver-juzgar-actuar”. El “ver” de la realidad, a partir de esta sugerencia, no se limita a un catálogo de denuncias, lamentaciones y acusaciones, sino que suscita, ante todo, la acción de gracias que se expresa en los cánticos de alabanza recogidos, en modo especial, en los capítulos 1 y 3 del DA. Por eso, aparece en el DA todo un desborde de gratitud, alegría y compromiso

³²² Entre los temas tratados de dicho discurso sobresalen: la verdad sobre Jesucristo y la verdad sobre el hombre. Véase: CELAM, *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II en la inauguración de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Puebla, México (domingo 28 de enero 1979), en: CELAM.org.

³²³ Cf. G. M. CARRICURY, *El papa Benedicto XVI*, 30.

³²⁴ En la encíclica *Deus caritas est*, nn. 3-11, Benedicto XVI nos expone las marcadas diferencias entre el Dios de los filósofos y el Dios del Antiguo Testamento y luego a partir del número 12, nos habla del carácter inaudito del amor de Dios manifestado en la carne y la sangre de Jesucristo.

³²⁵ G. M. CARRICURY, *El papa Benedicto XVI*, 32.

³²⁶ P. SUDAR, «Trinidad y cultura moderna-postmoderna. Jesucristo, el amor de Dios encarnado» (DCE 12), en: V. M. FERNÁNDEZ – C. M. GALLI (dirs.), *Eros y Ágape. Comentario a «Dios es amor»*, San Pablo, Buenos Aires 2008, 122.

para anunciar el Evangelio de Jesucristo y, con Él, la buena nueva de la dignidad humana, de la vida, de la familia, del trabajo, del progreso científico, del destino universal de los bienes, etc. (cf. DA, nn. 101-128). Es un modo de ver la realidad que pasa del lamento a la gratitud, lo cual no significa maquillar con un tinte de fe los problemas y desafíos que encarna la misma realidad.

a) *La mirada creyente sobre la realidad*

La mirada del creyente sobre la historia no es la de sociólogos o políticos, sino la de los discípulos-misioneros de Jesucristo. No es, por cierto, un conjunto de expresiones devotas, exhortaciones morales, buenos propósitos. Intenta hacerlo desde la “asunción de criterios que provienen de la fe y la razón para su discernimiento y valorización con sentido crítico” (DA, n. 19). A la vez, es un “mirar la realidad cada vez con más humildad, sabiendo que ella es más grande y compleja que las simplificaciones ideológicas con que solíamos verla en un pasado aún no demasiado lejano” (DA, n. 36). En consonancia con el DI (al referirse al significado de “ver” la realidad sin Dios) afirma el DA: “lo que nos define no son las circunstancias dramáticas de la vida, ni los desafíos de la sociedad, ni las tareas que debemos emprender, sino ante todo el amor recibido del Padre gracias a Jesucristo por la unción del Espíritu Santo” (DA, n. 14).

J. Vidal Taléns, en su artículo sobre la aportación de J. Ratzinger a la cristología contemporánea, señala tres apartados que se refieren al valor que el teólogo-papa concede al accionar de Dios en la historia a través de Jesús y el Cristo. Ellos coinciden con el llamado a ver la realidad desde Dios. Su punto de partida para exponerlos es: “¿al mirar a Jesús podemos «ver» al Hijo de Dios? La respuesta que propongo es si, 1) concebimos la historia como una historia abierta a la intervención de Dios en ella; 2) si la historia de Jesús es reveladora del misterio de Dios presente y actuante; y 3) si entendemos bien el proceso, prepascual y pospascual, de la *memoria Jesu*, que va del mirar al «ver» creyente, proceso del que dan testimonio las narraciones evangélicas”³²⁷.

El mismo autor más adelante, siguiendo a Ratzinger, afirma:

«Si la mirada hacia la historia la dirige una persona culta y creyente, esta asume que Dios ha podido actuar y ha actuado en acontecimientos de los que pueden dar noticia los

³²⁷ J. VIDAL TALÉNS, «Mirar a Jesús y “ver” al Hijo de Dios, hecho hombre para nuestra redención. Aportación de J. Ratzinger a la cristología contemporánea», en: S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Josep Ratzinger. Teólogo y papa*, San Pablo-Comillas, Madrid 2009, 69.

historiadores y que los creyentes llamamos histórico-salvíficos. Más aún, el creyente ha llegado a captar que en la historia acontece más de lo que se entiende en la investigación histórica, hasta el punto de que, en su fe, tiene certeza acerca de cierto acontecer de Dios en la historia, del que el historiador empírico no puede dar noticia y lo califica de creencia o interpretación subjetiva de los creyentes de una tradición religiosa, con mentalidad todavía mítica»³²⁸.

Es esta la clave que ilumina a los Obispos de Aparecida para dirigirse al continente con una *mirada creyente sobre la realidad*, diseñada en el DI de Benedicto XVI, aunque en el Documento de síntesis de los aportes recibidos para la V Conferencia también aparece la mención de Dios cuando se habla de ver la realidad. Su primer capítulo se titula: “Miremos nuestros pueblos a la luz del proyecto del Padre” (nn. 40-83). Esta mirada *creyente* y agradecida ocupa todo el segundo capítulo de la primera parte del Documento Conclusivo (nn. 33-100). Esto imprime un salto cualitativo al método “ver, juzgar, actuar”, como también lo estableció Juan Pablo II en *EA* al recurrir a la fuente neotestamentaria para «ver» primero los encuentros neotestamentarios y desde ahí iluminar (o «juzgar») el hoy de América (*EA*, nn. 13-25). Por eso, los obispos en la introducción del DA valoran y reconocen la profundidad y veracidad del discurso del papa Benedicto XVI:

«Con alegría estuvimos reunidos con el sucesor de Pedro, cabeza del Colegio Episcopal. Su Santidad Benedicto XVI nos ha confirmado en el primado de la fe en Dios, de su verdad y de su amor, para bien de personas y pueblos. Agradecemos todas sus enseñanzas, especialmente su Discurso Inaugural, que fueron iluminación y guía para nuestros trabajos. El recuerdo agradecido de los últimos Papas, y en especial de su rico magisterio que ha estado también presente en nuestros trabajos, merece especial memoria y gratitud» (DA, n. 2.).

A este agradecimiento se agrega su trato cordial, colmado de cercanía fraterna y cargada de esperanza. Para muchos fue algo nuevo. Nunca habían escuchado un discurso pontificio en el cual el pastor universal uniera a su sabiduría doctrinal tanta sencillez y cordialidad. Fue él quien abrió el espacio interior que caracterizó a la V Conferencia General: espacio de comunión fraterna, de confianza en la acción del Espíritu Santo en los hermanos y hermanas, y de libertad evangélica³²⁹. Fue una presencia “iluminadora, cálida, acogedora, (...) centrada en Jesucristo, Camino, Verdad y Vida”³³⁰. Quise comentar la recepción de esta observación de Benedicto XVI sobre *la mirada creyente de la realidad* por la resonancia que tuvo en el contenido de la primera parte del DA.

³²⁸ *Ibíd.*

³²⁹ F. J. ERRÁZURIZ, *El espíritu de Aparecida*, 15.

³³⁰ L. ORTIZ LOZADA, *Aparecida: esperanza para América Latina y el Caribe*, Medellín XXXIII, 130 (2007) 167.

b) *Los principales temas del Discurso Inaugural en relación con la categoría «encuentro»*

Después de la explicitación del epígrafe anterior me concentro en los temas 3 y 4 del DI como hice notar al comienzo de este capítulo III. De ellos extraeré los puntos fundamentales que el DA retoma respecto a nuestro tema. El primero de los cinco puntos que aborda el DI y que trato de esquematizar enumerándolos, lo expresa Benedicto XVI en el primer párrafo de la tercera parte escogida. Dice: “Esta Conferencia General tiene como tema: *Discípulos y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida* (Jn 14, 6) (DI, p. 11)”³³¹. El tema, así como lo conocemos actualmente, tiene su propia historia, tanto en el continente como en el pensamiento del teólogo J. Ratzinger. Lo vimos ya en el inciso “a” del contenido anterior. Al proponer *la vida plena* desde la perspectiva joánica para Aparecida uso las mismas palabras que pronunció cuando fue invitado a un congreso cristológico en Río de Janeiro organizado por el CELAM en 1983. Dice el teólogo Ratzinger:

«Resulta de la característica misma del proyecto presente que yo me sienta justificado, en gran medida, a regresar sobre mis publicaciones anteriores sobre el tema [Se refiere a los *puntos de referencia cristológicos*, título de su conferencia en Río de Janeiro]. Sin embargo, así lo espero, el lector reconocerá que no se trata aquí de meras repeticiones de lo dicho en el pasado, sino que se ha retomado el pensamiento para ampliarlo hacia adelante, para que así adquiriera en nuevo contexto también una significación nueva»³³².

Aunque estas palabras hace ya mucho tiempo las pronunció, sin embargo, adquieren actualidad para referirnos a la conexión existente entre *Un canto nuevo para el Señor* y su tratamiento del *camino, verdad y vida* y el DI del sumo pontífice sobre el mismo tema. Él está convencido que un texto recobra vida cuando se lee y se actualiza³³³. Así como el argumento “para que en Él tengan vida” posee su historia en Ratzinger, el *discipulado* en el contexto teológico de AL también cuenta con su historia. Lo comentaré más adelante.

El segundo punto importante que destaca el DI es que “todos estamos llamados a ser discípulos y misioneros de Jesucristo. Esto conlleva seguirlo, vivir en intimidad con Él,

³³¹ Aquí menciono los temas de las tres últimas Conferencias Generales: Medellín: «La Iglesia en la actual transformación de AL, a la luz del concilio Vaticano II», Puebla: «El presente y el futuro de la evangelización en AL», Santo Domingo: «Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana-“Jesucristo ayer, hoy y siempre” (Heb 13, 8)». Más detalles sobre las mismas en: A. STANOVNIK, *Claves de lectura para el Documento de participación*, Medellín XXXII, 125 (2006) 36-37.

³³² J. RATZINGER, *Miremos al traspasado*, 11.

³³³ P. RODRÍGUEZ PANIZO, *La herida esencial*, San Pablo- U. P. Comillas, Madrid 2013, 224. P. Panizo insiste en que leer un texto es desplegarlo y exponerlo hasta que estalla el significado. *Ibíd.*

imitar su ejemplo y dar testimonio (...) Pues ser discípulos y misioneros de Jesucristo y buscar la vida “en Él” supone estar profundamente enraizados en Él” (DI, p. 11). El tercer punto parte de algunas preguntas fundamentales: “¿Qué nos da Cristo realmente? ¿Por qué queremos ser discípulos de Cristo? Porque esperamos encontrar en la comunión con Él la vida, la verdadera vida digna de este nombre, y por esto queremos darlo a conocer a los demás, comunicarles el don que hemos hallado en Él. Pero, ¿es esto así? ¿Estamos realmente convencidos de que Cristo es el camino, la verdad y la vida?” (DI, p. 12).

El cuarto punto trata sobre la forma como ocurre el encuentro. Afirma que “el encuentro con Dios es, en sí mismo y como tal, encuentro con los hermanos, un acto de convocación, de unificación, de responsabilidad hacia el otro y hacia los demás (...) Ante todo, Cristo se nos da a conocer en su persona, en su vida y en su doctrina por medio de la Palabra de Dios” (DI, p. 13). El quinto punto a tratar es la centralidad de la Palabra de Dios para la configuración y formación del discípulo misionero. “Al iniciar la nueva etapa que la Iglesia misionera de América Latina y del Caribe se dispone a emprender, a partir de esta V Conferencia General en Aparecida, es condición indispensable el conocimiento profundo de la Palabra de Dios” (DI, p. 13). El discípulo debe saber que hay una invitación a encontrar a Jesús en la Palabra de Dios, pues sus palabras son “espíritu y vida” (Jn 6, 63) (cf. *ibíd.*). Estos cinco temas marcarán el desarrollo de este tercer capítulo porque constituyen la centralidad del DA junto a los que ofrece la cuarta parte del DI que citamos a continuación.

La cuarta parte de su discurso: *Para que en Él tengan vida*, de alguna manera ya la he comentado antes y será interpretado al final de este capítulo como “la sobreabundancia de vida”, es una invitación para que la V Conferencia se enfoque en buscar nuevos caminos y los pueblos logren una vida más feliz teniendo a Cristo como centro (cf. DI, p. 15). Estas propuestas son vistas por C. M. Galli como el *crisocentrismo pastoral*³³⁴ que se explicita con la frase de autorrevelación del Señor indicada por el papa Benedicto XVI: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14, 6). El papa insiste en crear la cultura de la vida en el continente. Pues,

«Estos pueblos anhelan, sobre todo, la plenitud de vida que Cristo nos ha traído: «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia» (Jn 10, 10) (...) La Iglesia les

³³⁴ C. M. GALLI, *Líneas cristológicas de Aparecida*, en: CELAM (ed.), *Testigos de Aparecida I*, Secretaría General del CELAM, Bogotá 2008, 132-141.

ofrece, además del Pan de la Palabra, el Pan de la Eucaristía (...) Cada domingo y cada Eucaristía es un encuentro personal con Cristo. Al escuchar la palabra divina, el corazón arde porque es Él quien la explica y proclama. Cuando en la Eucaristía se parte el pan, es a Él a quien se recibe personalmente» (DI, p. 15).

El papa alemán insiste en la importancia del sacramento de la eucaristía, como lugar de encuentro y que hace posible la “vida plena”. Para su comprensión se sirve del pasaje de los discípulos de Emaús ponderado en *EA*. Este mismo pasaje bíblico le permite al pontífice destacar dos ideas en su DI que ya he desarrollado en el segundo capítulo de este trabajo: el valor de la corporalidad del Resucitado o más bien “el rostro del Resucitado” (*NMI*, n. 28 y el DI, p. 15) y la sacramentalidad del encuentro (DI, *ibíd.*). Este texto es retomado en el punto n. 6 del mismo DI y es presentado a modo de oración y conclusión del mismo discurso (cf. DI, pp. 22-24). A mi modo de ver y, siguiendo la lógica de nuestro tema, estas son las ideas centrales del DI junto a los puntos vistos de la tercera parte del DI. Ambas partes, 3 y 4 del DI: *discípulos misioneros* (3)... *para que en Él tengan vida* (4), serán comentadas a partir de los cinco puntos seleccionados anteriormente, puesto que “encuentro”, “discipulado” y “para que en Él tengan vida” son inseparables en el DI.

c) *La propuesta “para que en Él tengan vida” de Benedicto XVI y el discurrir del CELAM sobre la elección del tema para la V Asamblea General de Aparecida*

Comento el primer punto de la tercera parte del DI: *la escogencia del tema por el CELAM y la comisión preparatoria y la propuesta de Benedicto XVI: para que “en Él” tengan vida*. Si el tema “vida plena” tuvo su historia en el teólogo y papa, la tuvo también en el CELAM. Sólo recordar que el añadido “en Él” y el tema “vida plena” en clave cristológica, discipular y joánica, ya había sido trabajado por él como hemos visto en sus obras citadas. Para el CELAM la búsqueda, elaboración y definición del tema propuesto a Benedicto XVI fue el resultado de un amplio diálogo episcopal, y se ha vivido como un don acogido en la comunión y colegialidad. Su formulación se fue perfilando progresivamente en varios encuentros episcopales, el primero de ellos realizado en el año 2001 en Caracas, Venezuela, en los que ya comenzó a tener un amplio consenso entre los participantes³³⁵. El momento determinante para definir dicho tema fue la celebración del 25º aniversario de Puebla. La primera formulación que se aprobó como propuesta fue la siguiente: **«Discípulos de Jesucristo, en la Iglesia**

³³⁵ V. M. RUANO, *Aparecida, un compromiso con la vida de los pueblos latinoamericanos*, Medellín XXXIII, 130 (2007) 293.

católica, para evangelizar América Latina y el Caribe, al inicio del tercer milenio».

El núcleo del tema se centró en el «discipulado» como una propuesta que especifica y profundiza el «encuentro con Jesucristo vivo». Muchos temas se desprenden de aquí: profundización de la iniciación cristiana, volver a la raíz cristiana del continente y su identidad, invitación hecha por Juan Pablo II en *EA* (nn.14-16), el sentido de pertenencia a la comunidad parroquial y a la diócesis, etc.³³⁶.

Después de varias transformaciones fue presentado al papa Benedicto XVI, a los pocos días de iniciar su ministerio petrino, con el siguiente título: **«Por el encuentro con Jesucristo, discípulos y misioneros, en la comunión de la Iglesia católica al inicio del tercer milenio, para que nuestros pueblos tengan vida»**³³⁷. Es obvio que el título seguía causando preocupación en muchos obispos de la Comisión preparatoria por ser tan extenso y abarcar tantas cuestiones. Fue en la Asamblea del CELAM n. XXX, celebrada en Lima el mes de mayo del 2005 cuando se le hizo el último cambio antes de que Benedicto XVI enviara su sugerencia al respecto. Tres títulos surgieron de aquella Asamblea: **«Discípulos y misioneros de Jesucristo para que todos tengan vida (Hech 1, 8)»**, **«Discípulos y misioneros para la vida del mundo»** y **«Discípulos y misioneros para que nuestros pueblos tengan vida»**. Dos meses después de estas deliberaciones sin consenso el cardenal Francisco Javier Errázuriz Ossa, en ese entonces presidente del CELAM, comunicaba el 11 de julio a los presidentes de las 22 Conferencias de AL la noticia sobre el tema que había decidido el papa Benedicto XVI con estas palabras: **«Discípulos y misioneros para que nuestros pueblos «en Él» tengan vida. Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida (Jn 14, 6)»**³³⁸. Esta propuesta fue la definitiva.

No hay dudas de que la inclusión “en Él” y «yo soy el Camino, la Verdad y la Vida» precisó y enriqueció la fórmula que al mismo Benedicto XVI antes le había presentado la Comisión designada por el CELAM. Así lo expresa L. Rocha, obispo y miembro de la comisión: “O Santo Padre acolheu a proposta que lhe foi apresentada pelo CELAM e

³³⁶ A. STANOVNIK, *Claves de lectura*, 39.

³³⁷ Se puede notar en el mismo título la incorporación de *Ecclesia in America*, *Lumen Gentium* y *Novo millennio Ineunte*.

³³⁸ *Ibíd.*, 42.

a enriqueceu com a expressão “en Él” e a citação do evangelho”³³⁹. Dicha inclusión traerá la mayor parte de la novedad cristológica que sostiene al DA.

A través del Documento de Participación (DPa) y las *Fichas*, unas 18 en total³⁴⁰, elaboradas por la Secretaría del CELAM en el 2004, se hizo saber de las razones que justificaban el tema del *discipulado* y la *vida* para esta hora del continente³⁴¹. Entre las claves de lectura de las fichas de trabajo para las consultas destacan: “el encuentro con Jesucristo: identidad, vocación y misión”. Estas tres últimas realidades son trabajadas debido a las preguntas formuladas en las fichas y ampliadas como tema en el DPa que titula su primer capítulo en esta dirección: «El anhelo de felicidad, de verdad, de fraternidad y de paz»³⁴². Estas líneas de debate teológico, a las que más tarde (2005) se une Benedicto XVI con su aporte fundamentado en Jn 10, 10 y 14, 6, reflejan los esfuerzos de un trabajo en comunión con el magisterio petrino. La valoración de esta forma de trabajo la hace Errázuriz:

«El espíritu de comunión y participación inspiró también a nuestros diálogos con la Santa Sede (...) Fueron muy significativas las audiencias con los Papas Juan Pablo II y Benedicto XVI, que siempre apoyaron e impulsaron la celebración de la Asamblea con sus palabras de aliento y sus decisiones (...) En ese ambiente un arzobispo de lejanas tierras recordaba las palabras con las cuales el Santo Padre Juan Pablo II aprobó la celebración de una nueva Conferencia General [Aparecida] del Episcopado Latinoamericano: *¡Mantenete la vostra forma!*. Es decir, *¡Mantengan la forma de reunirse que a ustedes les es propia!*»³⁴³

Luego del DPa y las fichas, un segundo momento que caracterizó la preparación de la V Asamblea estaba basado en los aportes recibidos de las Conferencias Episcopales del continente sobre el discipulado, la misión y el actual contexto político, económico y social del continente como respuestas de las preguntas formuladas en las fichas. Respondieron 21 Conferencias de las 24 que existen en el continente. El contenido de los temas abarcó unas 2,400 páginas con valiosas aportaciones que luego fueron depuradas por una comisión nombrada por el CELAM e integrada por bibilistas,

³³⁹ G. LYRIO ROCHA, *O caminho percorrido rumo à Conferência de Aparecida*, Medellín XXXIII, 130 (2007) 202.

³⁴⁰ S. SILVA RETAMALES, «La Palabra de Dios en la V Conferencia de Aparecida», en: CELAM (ed.), *Testigos de Aparecida I*, Secretaría General del CELAM, Bogotá 2008, 59.

³⁴¹ CELAM, *Síntesis de los aportes recibidos para la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, CELAM, Bogotá 2007, 2.

³⁴² *Ibíd.*, 48.

³⁴³ F. JAVIER ERRÁZURIZ, «El espíritu de Aparecida», en: CELAM (ed.), *Testigos de Aparecida I*, Secretaría General del CELAM, Bogotá 2008, 16-17.

dogmáticos, pastoralistas, etc., que posteriormente preparó el Documento de síntesis de los aportes recibidos que aquí citamos³⁴⁴.

d) *El discipulado en el DI y otros discursos de Benedicto XVI*

La tercera parte del DI que antes he esquematizado, reflejan el reconocimiento del *discipulado* por parte de Benedicto XVI y la clave de su propuesta «*para que en Él tengan vida*». Sin duda que con este esquema abrió un camino que lleva al corazón de nuestra vocación: el encuentro con Cristo, que nos hace sus discípulos-misioneros. Tema que no se encuentra en las conferencias generales precedentes. Estos dos enfoques: *vida plena en Jesucristo* y el tratamiento del *discipulado* serán las dos líneas de fuerte impacto que se descubren en el esquema global que caracteriza a la V Asamblea³⁴⁵.

Respecto al reconocimiento del tema «encuentro con Cristo» y «discipulado» el papa lo trata no sólo en el DI sino también fuera del mismo y yo diría más ampliamente: en la audiencia pública del miércoles 23 de mayo del 2007 y en el discurso a la Curia el viernes 21 de diciembre del mismo año³⁴⁶. El primero de estos dos discursos fue durante el desarrollo de la V Asamblea y el segundo, días después del viaje apostólico del papa a Brasil. El tema giró en torno a su visita a Aparecida. Así lo afirma:

« (...) la palabra "discípulos" hace referencia a la dimensión formativa y al seguimiento, a la comunión y a la amistad con Jesús; el término "misionero" expresa el fruto del discipulado, es decir, el testimonio y la comunicación de la experiencia vivida, de la verdad y del amor conocidos y asimilados. Ser discípulos y misioneros implica un vínculo íntimo con la palabra de Dios, con la Eucaristía y con los demás sacramentos, vivir en la Iglesia en escucha obediente de sus enseñanzas. Renovar con alegría la voluntad de ser discípulos de Jesús, de "estar con él", es la condición fundamental para ser misioneros "recomenzando desde Cristo", según la consigna del Papa Juan Pablo II a toda la Iglesia tras el jubileo del año 2000»³⁴⁷.

Como podemos notar es una apretada síntesis del contenido: encuentro, discipulado, recomenzar desde Cristo, vida plena, misión, centralidad de la Palabra y eucaristía, que desplegaré en la segunda parte de este capítulo. El segundo discurso, dirigido a la Curia

³⁴⁴ CELAM, *Síntesis de los aportes recibidos*, 7.

³⁴⁵ L. ORTIZ LOZADA, *Perspectivas teológicas de Aparecida*, Medellín XXXIII, 131 (2007) 328.

³⁴⁶ Véase también: BENEDICTO XVI, *Discurso durante la audiencia a los Nuncios Pontificios en América Latina*, sábado 17 de febrero 2007, Vaticano, en: www.vatican.va. (02-03-2016).

³⁴⁷ BENEDICTO XVI, *Audiencia general*, miércoles 23 de mayo 2007, Vaticano, en: www.vatican.va. (02-03-2016).

como informe final del 2007, es una especie de apologética por parte del pontífice al tema concretamente del discipulado. Dice:

«Ciertamente, alguien podría formular inmediatamente la pregunta: ¿Era ese el tema [Discípulos misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida] más adecuado para esta hora de la historia que estamos viviendo? ¿No era quizá un giro excesivo hacia la interioridad, en un momento en que los grandes desafíos de la historia, las cuestiones urgentes sobre la justicia, la paz y la libertad exigen el compromiso pleno de todos los hombres de buena voluntad y, de modo particular, de la cristiandad y de la Iglesia? ¿No hubiera sido mejor que afrontáramos, más bien, esos problemas, en vez de retirarnos al mundo interior de la fe? Más tarde afrontaremos esta objeción, pues antes de responder a ello es necesario comprender bien el tema mismo en su auténtico significado; cuando lo hayamos hecho, la respuesta a la objeción llegará por sí misma»³⁴⁸.

Al final de este discurso afirma el papa: “Aparecida decidió lo correcto, precisamente porque mediante el nuevo encuentro con Jesucristo y su Evangelio, y sólo así, se suscitan las fuerzas que nos capacitan para dar la respuesta adecuada a los desafíos de nuestro tiempo”³⁴⁹. La cita literal del discurso que he hecho destaca que el encuentro con Cristo no debe llevar al discípulo a desentenderse e instalarse fuera del mundo en una espiritualidad intimista y desencarnada, más bien se traduce en encuentro con Él a través de los demás, como nos lo recuerda *Deus caritas est* (que es citada por su autor en su DI, p. 14), que en su segunda parte analiza algunas cuestiones importantes sobre el ejercicio de la caridad en el mundo de hoy (cf. *DCE*, nn. 15, 20, 23, 26, 40) y que interpelan al discípulo misionero³⁵⁰.

e) Centralidad de las Sagradas Escrituras

El quinto punto, referido a la Sagrada Escritura, es una invitación a la centralidad del texto sagrado que hace Benedicto XVI. Él mismo dice “hay que educar al pueblo en la lectura y meditación de la Palabra de Dios” (DI, p. 13). Este llamado Aparecida lo tomó con mucha responsabilidad dando lugar luego al nacimiento de la comisión de animación bíblica pastoral, desde donde el método de la *Lectio divina* se ha divulgado al continente. En este sentido afirma Aparecida:

«Entre las muchas formas de acercarse a la Sagrada Escritura, hay una privilegiada a la que todos estamos invitados: la *Lectio divina* o ejercicio de lectura orante de la Sagrada

³⁴⁸ BENEDICTO XVI, *Discurso a los miembros de la Curia Romana*, (viernes 21 de diciembre de 2007) Sala Clementina, Roma, en: www.vatican.va. (14 de febrero 2016).

³⁴⁹ *Ibíd.*

³⁵⁰ Cf. J. R. FLECHA, «Jesús, la Iglesia y los pobres», en: R. FLECHA (coord.), *Dios es amor. Comentarios a la Encíclica de Benedicto XVI Deus caritas est*, U. P. Salamanca, Salamanca 2007, 131-133.

Escritura. Esta lectura orante, bien practicada, conduce al encuentro con Jesús-Maestro, al conocimiento del misterio de Jesús-Mesías, a la comunión con Jesús-Hijo de Dios, y al testimonio de Jesús-Señor del universo» (DA, n. 249).

Esta misma sugerencia da lugar al nacimiento del CEBITEPAL (Centro bíblico teológico pastoral del CELAM). Todas estas iniciativas se presentaron luego en el *Sínodo sobre la Palabra* en 2008³⁵¹. Más que todo esto, este quinto punto es, desde la perspectiva joánica ofrecida por Benedicto XVI e integrando en el mismo el tema de la vida plena (cuarta parte del DI), el que alimenta los matices del encuentro con Cristo en la parte posterior de este tercer capítulo.

2.4. Recapitulación

La síntesis de todo lo antes expuesto de esta *primera parte* de este capítulo III está expresado en el Mensaje Final (MF) para el DA dictado por Benedicto XVI una vez concluida la V Asamblea. En esta síntesis brotan los textos que hemos seguido en este apartado (*Un canto nuevo para el Señor, Deus caritas est* y el *Discurso Inaugural*) y los temas destacados en ellos que nos importan para el posterior desarrollo de este trabajo. El subrayado que aparece en la siguiente cita es mío. Dice el teólogo y papa:

«La primera invitación que Jesús hace a toda persona que ha vivido en el **encuentro con Él**, es la de ser **discípulo**, para poner sus pasos en sus huellas y formar parte de su comunidad. ¡Nuestra mayor alegría es ser discípulos suyos! Él nos llama a cada uno por nuestro nombre (cf. Jn 10, 3) para convivir **con Él** y enviarnos a continuar su **misión**. En la escuela de Jesús aprendemos una “**vida nueva**” dinamizada por el Espíritu Santo y reflejada en los valores del **Reino**. Identificados con el Maestro, nuestra vida se mueve al impulso del **amor** y en el servicio a los demás. No temamos la cruz que supone la fidelidad al **seguimiento** de Jesucristo, pues ella está iluminada por la luz de la resurrección. De esta manera, como discípulos, abrimos caminos de **vida** y esperanza para nuestros pueblos sufrientes por el pecado y todo tipo de injusticias» (MF, DA, p. 26).

Con esta síntesis doy por concluidos los aportes de Benedicto XVI para dar paso al desarrollo de los temas más sobresalientes que brotan en este resumen. Ellos volverán a ser tratados con mayor fuerza a la manera como lo interpretan los testigos de aquel acontecimiento realizado en Aparecida, Brasil.

³⁵¹ Véase: C. M. GALLI, «El amor y la alegría en *Evangelii Gaudium*», en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *La caridad y la alegría: paradigmas del Evangelio. XXXIIIª Semana Argentina de teología, Ágape*, Buenos Aires 2015, 65-103.

3. El encuentro con Cristo desde la lógica interna de Aparecida

Los aportes de Benedicto XVI nos han ocupado casi la mitad de este tercer capítulo. La finalidad ha sido ponderar la atención que ha tenido el tema en el pensamiento del teólogo Ratzinger y papa Benedicto XVI, antes, durante y después de la V Asamblea. Pero además, por la referencia constante de la V Asamblea al magisterio del pontífice alemán. Hay dos columnas que sostienen el Documento conclusivo de Aparecida: las constantes citas a las Sagradas Escrituras y al DI y *DCE* de Benedicto XVI. Por tanto, acudir al texto sagrado y al pensamiento teológico y pastoral del papa a través de sus documentos nos permite una mejor comprensión del desarrollo del DA.

Juan Pablo II indicó el encuentro y señaló personajes bíblicos que lo testimonian, Benedicto XVI se ha ocupado de decirnos cómo se llega a la fecundidad de dicho encuentro, tocando un tema de especial relevancia en Juan y en AL: «la vida». Con la centralidad del cuarto evangelio nos ha invitado a la fascinación por la cristología bíblica, para llegar a ser, a ejemplo de los primeros creyentes, auténticos discípulos misioneros que contemplan la realidad con una mirada creyente, “iluminada por la providencia de Dios” (DA, n. 19) y que desde Cristo debe ser transformada.

Los discípulos misioneros perciben la cultura de la muerte a su alrededor y, sin tendencia al intimismo o alienación espiritual, están llamados a experimentar en Cristo el gozo de la “vida plena” que debe ser comunicada a todos los hombres del continente, luego del encuentro y la experiencia con Él. Ahora me ocupo en desplegar estos matices que ha propuesto J. Ratzinger-Benedicto XVI en sus aportes y que aparecen desarrollados en el DA. Sin estos aportes, hemos de imaginar otros derroteros del encuentro con Cristo. Si la centralidad en la Palabra hubiera tomado partido por los evangelios sinópticos para el desarrollo del “encuentro-discipulado”, quizás el tema “vida plena” hubiera sido sustituido por otros términos técnicos predicados por Jesús u otros temas desarrollados a la luz del encuentro-discipulado en dichos evangelios, a los que no le resto relevancia, pues, forman parte del canon de la Sagrada Escritura y tienen su validez. Pero quizás la hondura espiritual encausada por la referencia juanina de Benedicto XVI no hubiera sido ponderada como ha sido en Aparecida, al menos como la proponen Mc y Mt, pues, Lucas 9,18 propone, a juicio de J. Ratzinger, un esquema muy similar a Jn 14, 6³⁵². Es cierto que ellos “presentan a Jesús [no sólo] trabajando por

³⁵² J. RATZINGER, *Miremos al traspasado*, 20.

el Reino de Dios, sino también yéndose a la soledad para orar y vivir la íntima relación con Dios su Padre como su descanso”³⁵³, pero nunca con la hondura de Juan. La fuerza de Jesús y su contexto histórico, seguía reclamando espacio para desarrollar el tema en el entorno previo a la V Asamblea. La propuesta para que *en Él tengan vida* y *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida* ha indicado puntos significativos que hoy siguen dando que pensar en el quehacer de la cristología del continente. Se trata del evangelio que concede validez a este tema de la “Vida” de principio a fin.

La primera parte del DA se titula: ***La vida de nuestros pueblos hoy*** (DA, nn 19-100. Quienes miran la realidad son “los discípulos misioneros” (DA, nn. 20-27) con una actitud agradecida, alegre (cf. nn. 28-29), y dispuestos a transformarla desde la misión (cf. nn. 30-32). Por tanto, es una mirada *creyente* y encarnada (cf. nn. 33-98³⁵⁴). La segunda parte es: ***La vida de Jesucristo en los discípulos misioneros*** (nn. 101-327). Se discierne sobre la vocación y la alegría de ser discípulo misionero (nn. 101-153), la comunión (nn. 154-234), su itinerario formativo (nn. 240-427). La tercera parte trata sobre ***La vida de Jesucristo para nuestros pueblos*** (nn. 347-533). Aquí sobresalen los temas de la misión de los discípulos misioneros al servicio de la *Vida plena* (nn. 347-372); vida plena que incluye el anuncio del Reino y la “promoción de la dignidad humana” (nn 380-426), la familia, las personas y la vida (nn. 431-469), en fin, todos “nuestros pueblos y la cultura” (nn. 476-533).

En las siguientes páginas de este tercer capítulo, como ya lo dije antes, centraré la atención en la segunda y tercera parte del DA. Como en *EA* dejé al margen el desarrollo que toca toda la problemática social, económica, política y ecológica del continente, igual lo hago con el DA. Es un tema de mucha relevancia, no obstante, detenernos en él implica un desborde de contenido. Este es un lujo que aquí no podemos exhibir. Lo nuestro es estrictamente la cristología bajo la categoría encuentro. Y de esto se ocupan más la segunda y tercera parte del DA.

3.1 Siguiendo las huellas de *Ecclesia in America*

EA es la referencia inmediata para que el DA desarrolle el tema del *encuentro con Cristo*. Así lo afirma F. Javier Errázuriz: “quisimos acoger y profundizar la orientación

³⁵³ P. RODRÍGUEZ PANIZO, *La herida esencial*, San Pablo- U. P. Comillas, Madrid 2013, 249.

³⁵⁴ Vale señalar la cantidad voluminosa de números que se ocupan del “ver” la realidad.

pastoral que nos entregó el Sínodo de América. A partir del "encuentro con Jesucristo vivo" nos pareció necesario llegar con profundidad a la vida, a las costumbres y a las iniciativas de quienes se reconocen sus discípulos, y descubren, en virtud de ese encuentro, su camino de conversión, comunión y solidaridad”³⁵⁵.

En este breve apartado tengo la finalidad de poner por escrito los acentos que retoma Aparecida de EA sobre el encuentro con Jesucristo vivo. Estos acentos serán la clave para comprender el desenlace de los acápites que siguen. El tema del encuentro atraviesa todo el Documento Conclusivo, sin embargo, es el capítulo seis (correspondiente a la segunda parte), titulado *El itinerario formativo de los discípulos misioneros*, el que más estrictamente se refiere al encuentro. De ahí la categoría de la *crisología discipular*. En él destacan los encuentros neotestamentarios centrados en el evangelista San Juan (cf. 1, 35-39). A diferencia de EA, se trata el tema del *discipulado* unido a la experiencia del encuentro. Inmediatamente el DA propone *una espiritualidad trinitaria del encuentro con Jesucristo* (nn. 240-242). Aquí es donde encuentra espacio la formulación *Trinidad-amor*. El Documento deja claramente establecido el nexo con DCE al tratar el tema y con la cita trinitaria de Jn 14, 6. Este tema será ampliado con ayuda de la exégesis en páginas venideras.

En un segundo momento se trata, igualmente en relación con la exhortación EA, *los lugares de encuentro con Jesucristo* (DA, nn. 246-257). C. Galli los llama *crisología de las presencias*³⁵⁶. En este punto, a diferencia de EA (n. 12), que señala como primer lugar de encuentro la Sagrada Escritura, para Aparecida, siguiendo el orden sugerido por Benedicto XVI en su DI, el primer lugar de encuentro es la *Iglesia*. La Iglesia es el lugar donde se proclama la Palabra. Así la *Sagrada Escritura* es el segundo lugar de encuentro con Cristo que señala el DA.

A continuación el DA cita como modelos de encuentro los textos de Zaqueo (Lc 19, 1-10) y la Samaritana (Jn 3, 1-21) escogidos por EA. Se excluyen los demás textos de la exhortación EA que aluden al encuentro y sobresale el texto del ciego de nacimiento (cf. Jn 9, 1-41), que sirve de paradigma para la experiencia del discipulado por la iluminación que de Cristo recibe (cf. DA, n. 249). El tercer lugar de encuentro es la *Sagrada Liturgia* (n. 250). En este lugar de encuentro, igual que en EA, se resalta la

³⁵⁵ Cf. F. JAVIER ERRÁZURIZ, *El Espíritu de Aparecida*, 18.

³⁵⁶ C. M. GALLI, *Líneas cristológicas*, 175.

Eucaristía como lugar privilegiado del encuentro de los discípulos con Jesucristo. Aquí la invitación especial la hace Benedicto XVI en el DI cuando invita a “vivir según el domingo (...) Cada domingo y cada Eucaristía es un encuentro personal con Cristo” (DI, p.15) También “el encuentro con Cristo en la Eucaristía suscita el compromiso de la evangelización y el impulso a la solidaridad” (DI, p. 16). Es en la Pascua eucarística donde somos iniciados, ejercitados y colmados en el «ver». J. Vidal Taléns, siguiendo el pensamiento cristológico de Ratzinger, nos dice al respecto:

«Es aquí donde accedemos a la contemporaneidad de los discípulos con Jesús, porque es el mismo Jesús quien desea ardientemente celebrar esta Pascua, ese "paso" de Dios por la historia, precisamente con nosotros, ahora, veinte siglos después que son un "hoy" todavía. Solamente la participación plena en la pascua del Señor, hoy en la eucaristía, nos permite la contemporaneidad necesaria y suficiente con Jesús para poder ver al que vieron sus discípulos y decir con ellos: "Es el Señor"»³⁵⁷.

La presencia de Cristo en la Liturgia que expone Aparecida nace de la SC (cf. n. 7) donde se resalta la presencia actuante de Cristo en la acción litúrgica. Entre las líneas del número citado sobresale que “Cristo está siempre presente en su Iglesia” (Ibíd.). Se señala también el sacramento de la penitencia (n. 254) y la oración personal y comunitaria (n. 255) con los que el discípulo puede cultivar una relación de profunda amistad con Jesucristo.

El encuentro con Cristo también acontece con los excluidos (n. 257) y en *la piedad popular* (nn. 260-265). Del primero, el papa alemán reconoce que “es una dimensión constitutiva de nuestra fe en Cristo”, con lo cual se reconoce el *status* teologal de esta categoría³⁵⁸ que está también testimoniada en LG n. 8 y que el mismo Benedicto XVI aborda colocándose en continuidad con el concilio Vaticano II, con el magisterio del continente y la exhortación EA. Aparecida también seguirá la reflexión en este orden³⁵⁹. *La piedad popular* es tema que ocupa más páginas de todos. Fue propuesto por Benedicto XVI quien reconoció la riqueza que posee para el continente a la vez que invitó a promoverla y a protegerla (DI, p. 9). Los obispos de la V Conferencia lo desarrollaron ampliamente. Hoy es uno de los temas más destacados en la recepción de Aparecida, recibiendo un nuevo nombre: *espiritualidad popular*³⁶⁰. Benedicto XVI en

³⁵⁷ J. VIDAL TALÉNS, «Mirar a Jesús y “ver” al Hijo de Dios...», 81.

³⁵⁸ C. DEL CAMPO, *Dios opta por los pobres. Reflexión teológica a partir de Aparecida*, U. P. Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2010, 91.

³⁵⁹ Ibíd., 92.

³⁶⁰ C. M. GALLI, *Líneas cristológicas*, 179. En la bibliografía que maneja este autor propone algunos autores que se han dedicado al tema. Entre ellos: G. GUTIÉRREZ, *La densidad del presente*, Sígueme,

su Discurso a la Curia Romana manifiesta su asombro y admiración por la devoción a la Virgen de Aparecida en Brasil y de todo el continente bajo distintas advocaciones. También destaca “el amor a Cristo sufriente, al Dios de la compasión, el perdón y la reconciliación” (DI, p. 9) Aparecida lo confirma: “Nuestros pueblos se identifican particularmente con el Cristo sufriente, lo miran, lo besan o tocan sus pies lastimados (...) Con su religiosidad característica se aferran al inmenso amor que Dios les tiene y que les recuerda permanentemente su propia dignidad” (DA, n. 265).

Como dije anteriormente, este tema goza de recepción en el continente. Dado que es un lugar de encuentro con Cristo y sus matices son cristológicos además de la fuerte incidencia mariana que posee. Tanto C. M. Galli³⁶¹ como C. Duque afirman que la cristología de los próximos años en AL deberá repensar no sólo el sujeto latinoamericano roto y maltratado como lugar de encuentro, sino también la piedad popular que expresa la fe efectiva en el Cristo sufriente³⁶². No obstante, en mi opinión, habría que retomar a *NMI* en la tarea de elaborar una cristología desde esta espiritualidad popular que centra su atención en la cristología desde la cruz. La unidad indisoluble que propone *NMI* del rostro sufriente (n. 25) y glorioso (n. 28) debe permanecer intacta para evitar la comprensión de un Dios que sólo ha venido al mundo a padecer y a morir. Aquí el peligro podría surgir, en mi opinión, de acentuar el tema de la cruz en detrimento de la resurrección. Insistir en la propuesta de la *corporalidad del Resucitado* podría favorecer para lograr un sano equilibrio en la fuerza que posee el rostro sufriente en la religiosidad popular³⁶³. Por último se sugiere a la *Virgen María, discípula y misionera* (nn. 266-272), *los apóstoles y los santos* (nn. 273-275) como lugares de encuentro.

Como se puede notar, aparecen nuevamente muchos de los lugares de encuentro que desarrolla *EA*. La novedad radica en el *carácter discipular* y de *la vida plena* que adquieren esos lugares. Para la V Conferencia es claro que sin encuentro no hay

Salamanca 2003, 71-78; J. C. SCANNONE, *Evangelización, cultura y teología*, Guadalupe, Buenos Aires 1990, 177-277.

³⁶¹ Habla de desplegar la cristología presente en la «cristofanía» de la piedad popular. Véase: C. M. GALLI, *Líneas cristológicas*, 186.

³⁶² C. CADAVID DUQUE, *La cristología en el Documento de Aparecida. Un camino desde Medellín a Aparecida*, Cuestiones teológicas 34, 82 (2007) 329.

³⁶³ Desde mi experiencia pastoral he podido constatar el arrastre que posee en República Dominicana el tiempo litúrgico de la cuaresma (especialmente viernes de dolores y el viernes santo), no así el tiempo pascual. Suele pasar desapercibido en la religiosidad popular.

discipulado y sin discipulado no hay misión. Lo que de nuevo aporta la V Asamblea es lo que trato de desarrollar a continuación.

3.2 Encuentro con Cristo y discipulado desde la cristología joánica

Aparecida no sólo ha encontrado eco en el continente, sino en muchos espacios y universidades fuera de él. Nuestra bibliografía así lo confirma. Con Benedicto XVI y la exhortación *Evangelii Gaudium* del papa Francisco, su recepción se ha universalizado. Sus temas son amplios y variados. Sin embargo, me limito a seguir las líneas sobre las que he insistido en el apartado anterior. El tema del discipulado que ahora trato, y que en E. Schillebeeckx y von Balthasar ya hemos resaltado como *experiencia cristiana*, es insustituible si no queremos ver el encuentro como un hecho puntual que termina por no afectar interiormente a quienes se encuentran con Cristo.

En un primer momento, trato de analizar por qué la opción del tema "discipulado" como sugerencia para Aparecida y ver cuáles son sus enfoques en conexión con el "encuentro". Sigo varios artículos de autores latinoamericanos que escribieron sobre el tema antes de su desarrollo en Aparecida. En un segundo momento, busco estudiarlo desde la visión joánica, para luego situarlo en relación con el desarrollo del DA y los aportes que ya hemos visto de Benedicto XVI.

a) *El discipulado en el quehacer de la teología latinoamericana previo a la V Conferencia*

Seguir la experiencia desde la perspectiva de von Balthasar y E. Schillebeeckx nos ha dado la posibilidad de comprender el tema del discipulado bajo esta categoría. Sólo cuando hay experiencia se puede interpretar, narrar o contar, nos ha dicho Schillebeeckx. Sólo desde la experiencia del discipulado se puede ser misionero, como los discípulos de Emaús. Sólo desde la experiencia, impulsada por quien arrebató y quien es arrebatado, como nos dice von Balthasar, se puede encontrar la vida en abundancia. Desde esta perspectiva miramos el tema y la forma como es estudiado por los teólogos del continente previo a la V Conferencia General.

En la historia de la teología del continente y de las cuatro conferencias anteriores, aunque el discipulado no ha sido tratado como en Aparecida, se encuentran huellas

respecto al tema del "seguimiento". J. Espeja, profesor de espiritualidad del ITEPAL (Instituto Teológico y Pastoral de América Latina), ha escrito un importante artículo titulado *El discipulado en la teología latinoamericana*. A su juicio el tema debe ser analizado desde tres claves de reflexión: *la invitación al seguimiento, la "re-creación" de la conducta histórica de Jesús y la construcción de la historia según la praxis del Maestro*³⁶⁴. Como se puede notar es una estructura que obedece al método "ver-juzgar y actuar" muy actual en los inicios de la TL. Dicho método declina a favor de la cristología discipular exployada en los sinópticos.

Este esquema es el que la Iglesia en el continente lleva en sus espaldas cargado de malentendidos y con una nueva situación cultural que se impone en el hoy que vive. Ante todos estos desafíos el CELAM quiere una vez más despertar la conciencia de los cristianos en su servicio profético a este mundo. De ahí que "el encuentro con Jesucristo es la raíz, la fuente y la cumbre de la vida de la Iglesia, y el fundamento del discipulado y de la misión" (DPA, n. 39). No es un tema que surge de la nada, tiene en el pasado reciente la *TMA, EA* y *NMI*³⁶⁵.

A partir de estos breves datos ¿cómo enfocan los teólogos más sobresalientes el tema del discipulado tomando en cuenta la sugerencia hecha por Benedicto XVI? ¿Seguirán privilegiando el método de recurrir al movimiento ascendente tan explotado en la teología de AL y la preponderancia de los evangelios sinópticos o se colocarán en continuidad con el Magisterio de Juan Pablo II (*EA* y *NMI*) y de Benedicto XVI como lo más reciente?

Los aportes de muchos teólogos para el discipulado a través de sus libros, artículos y folletos, seguían optando por una visión «sinóptica» del tema cuyo acento es la categoría del "reino" y el obrar de Jesús³⁶⁶, categoría que para algunos ha sido

³⁶⁴ J. ESPEJA, *El discipulado en la teología latinoamericana*, Medellín XXXII, 125 (2006) 61.

³⁶⁵ Véase: G. MELGUIZO YEPES, *Carta apostólica Novo millennio Ineunte como telón de fondo de la V Conferencia*, Medellín XXXII, 126 (2006) 185-202. En este artículo el autor hace una relectura de las Conferencias Generales anteriores y cita los documentos magisteriales más relevantes que las han precedido.

³⁶⁶ Por ejemplo, *Amerindia* es una corriente teológica del continente que hizo aportes muy significativos al DA. Véase: ID., *Contribuciones al Documento de Aparecida*, Amerindia 2007, en: www.amerindia.com. Sin embargo, en uno de sus cuadernos de aportes no oculta su elección por la cristología de J. Sobrino. De hecho en el documento que señalo a continuación se hizo una síntesis a modo de artículo del pensamiento de J. Sobrino respecto al tema. Véase: J. SOBRINO, *El Jesús histórico nos llama al discipulado en América Latina y el Caribe*, en: AMERINDIA, *Camino hacia Aparecida. El Jesús histórico, Reino de Dios y Discipulado*, Aportes Teológicos 1, Amerindia 2006, pp. 3-27, en: www.amerindia.com (10-03-2016). También: C. DEL CAMPO, *Dios opta por los pobres*, 99-102. Está

largamente relegada en la teología tradicional³⁶⁷. Tal es el caso de J. Espeja³⁶⁸ y otros más. Quiero aclarar que no estoy en oposición al desarrollo del discipulado bajo la clave “reino” y la referencia constante a los sinópticos por parte de los teólogos consultados de AL. De hecho Aparecida integra (al estilo calcedoniano que intentaba unir alejandrinos y antioquenos con su fórmula), la propuesta joánica de Benedicto XVI y las claves sinópticas de estos artículos que se proponen para el Documento Conclusivo. Sólo que la mayor fuerza recae sobre la referencia joánica.

En la III Semana teológica de catequesis del ITEPAL (2006) con el tema *La iniciación cristiana y la catequesis de inspiración catecumenal, a la luz del discipulado*, se aborda el tema "Discípulos de Jesús al servicio del Reino de Dios". En su contenido sobresale que la tarea primordial del discípulo consiste en asumir el Reino de Dios como proyecto central del ministerio de Jesús (cf. Lc 14). Un reino que “es al mismo tiempo personal y social, histórico y escatológico, estructural y espiritual. [Aunque reconoce que] estas dimensiones han de asumirse en forma plena para no empobrecer su naturaleza evangélica”³⁶⁹.

La revista *Cuestiones teológicas*, meses antes de la V Conferencia, también dedicó un número completo al tema del discipulado titulado *Discipulado y Memoria de Jesús*³⁷⁰. El primero de los trabajos de dicho volumen, entre tantos acentos, destaca la pluralidad y el reconocimiento de las demás religiones, situación con la que debe convivir el discípulo. Y más adelante, se refiere al seguimiento, tema estrechamente unido a la cruz, según san Marcos (cf. 8, 34-38)³⁷¹. El segundo estudio *El discipulado en un*

también muy presente el movimiento *Teología india*, a quienes, meses después de la publicación del DA la Congregación para la Doctrina de la fe convocó del 24-26 de septiembre del 2007. Con ellos también a los Nuncios apostólicos de Colombia y México y al secretario del CELAM Mons. Víctor Sánchez. La reunión tuvo por objetivo evaluar la forma de conducir el proceso de la teología india desde 1996-2007. Se trataba de ver sus aspectos positivos y los aspectos problemáticos y a la vez discernir los pasos a dar para acompañarlos. Véase: CELAM, *Boletín 321*, CELAM, Bogotá 2007, 8. Su método teológico es contemplativo-ascético. Su enfoque respecto al *discipulado* se centra en el seguimiento al Jesús histórico. La mediación para llegar a este espíritu contemplativo no es otro que la contemplación de la naturaleza, del cosmos, del propio ser de quien contempla y el ser de los demás. Véase: B. CARRASCO BRICEÑO, *¿Qué es la teología india?*, en: www.sjsocial.org. (02-04-2016).

³⁶⁷ C. DEL CAMPO, *Dios opta por los pobres*, 100.

³⁶⁸ J. ESPEJA, *El discipulado*, 84-92. Todas estas páginas tienen como contenido central “el reino” y las citas más recurrentes son, además de las cuatro Asambleas precedentes, obras de J. Sobrino (*Cristología desde América Latina*, México 1977) y Gustavo Gutiérrez (*El Dios de la vida*, Sígueme, Salamanca 1992).

³⁶⁹ L. ORTIZ LOAZADA, *Tercera Semana Latinoamericana de Catequesis. La iniciación cristiana y la catequesis de inspiración catecumenal, a la luz del discipulado*, Medellín XXXII, 128 (2006) 512.

³⁷⁰ J. A. HENAO, *Discipulado y memoria de Jesús*, *Cuestiones teológicas* XXXIV, 81 (2006) 7-8.

³⁷¹ *Ibíd.*, 35-36.

continente marcado por el sufrimiento y la esperanza toma como centro la parábola del samaritano misericordioso (cf. Lc 10, 25-37). La primera parte de dicho artículo está orientada a un estudio de la perícopa y la segunda parte trabaja la relación que tiene el texto con el discipulado en AL. Una de las ideas a desarrollar es el «principio de la compasión hacia las víctimas»³⁷². Entre tantas ideas afirma que “El samaritano es modelo de discípulo no por la ortodoxia doctrinal sino por su tremenda prontitud para la acción compasiva”³⁷³. Lo cual deja en evidencia la centralidad de la praxis del discipulado, por encima de la formación y la espiritualidad.

Uno de los autores del continente latinoamericano que más he consultado en este trabajo, escribe sobre el tema. Se trata de L. Ortiz Lozada y el tema “*La vocación, la formación y la misión de los discípulos en el Evangelio de Marcos*”. El objetivo lo expone en la introducción:

«Con motivo de la celebración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano-CELAM sobre el tema "Discípulo y misioneros de Jesucristo para que nuestros pueblos en Él tengan vida", es de vital importancia profundizar en la identidad de los discípulos del Jesús histórico, a fin de encontrar camino en los procesos de seguimiento del Señor en la época actual»³⁷⁴.

El trabajo siguiente: *Los seguidores y seguidoras del Maestro de Nazaret: un problema de identidad*, siguiendo las sugerencias trazadas por el DPa, destaca que se debe profundizar “el contenido bíblico y teológico de nuestra condición de discípulos y misioneros”. La respuesta inmediata del autor es que “las connotaciones fundamentales expresadas en las tradiciones sinópticas son el fundamento para vislumbrar la identidad y la misión del seguidor de Jesús”³⁷⁵. Lo confirma con las abundantes citas a los sinópticos en el desarrollo de su tema. De hecho, el primer título del tema es: “(I) «Desde las tradiciones sinópticas». Esta presentación del discipulado, en cada uno de los sinópticos, se hará desde las connotaciones fundamentales que cada evangelista resalta en su obra, de acuerdo con sus audiencias y su propia teología”³⁷⁶. El último trabajo de este volumen que cito es *Entrar en el reino: La dimensión soteriológica del discipulado y sus consecuencias*. Me limito a citar el resumen de dicho trabajo:

³⁷² T. GAITÁN, *El discipulado en un continente marcado por el sufrimiento y la esperanza*, Cuestiones teológicas XXXIV, 81 (2006) 49.

³⁷³ *Ibíd.*, 51.

³⁷⁴ L. ORTIZ LOZADA, *La vocación, la formación y la misión de los discípulos en el Evangelio de Marcos*, Cuestiones teológicas XXXIV, 81 (2006) 56.

³⁷⁵ H. BARRIOS TAO, *Los seguidores y seguidoras del Maestro de Nazaret: un problema de identidad*, Cuestiones teológicas XXXIV, 81 (2006) 87.

³⁷⁶ *Ibíd.*, 90.

«"Jesús anunció el reinado de Dios". Con esta frase recoge el texto evangélico de Marcos la Buena Nueva del Maestro de Galilea. Una de las maneras de asumir el reinado de Jesús, según este evangelio, consiste en hacerse discípulo, seguidor de una propuesta de vida. Por eso, el reinado de Dios aparece allí como un camino capaz de atraer en su recorrido varones y mujeres deseosos de comportarse, en esta historia, de manera idéntica a Jesús de Nazaret»³⁷⁷.

La centralidad de este trabajo la ocupa el evangelista Marcos 16, 17 donde Jesús llama nuevamente a los discípulos que lo abandonaron. Texto que según F. Oñoro “ofrece la clave interpretativa de la obra entera”³⁷⁸.

De igual forma sigo el volumen XXXIII de Medellín (2007) titulado *Llamados al discipulado en vísperas de Aparecida*. En este volumen es indudable el cambio en la perspectiva neotestamentaria del discipulado aunque no descartan el tema desde la visión sinóptica. Ya es notoria la referencia al evangelista Juan. Entre los trabajos destacan: *Jesús es maestro, camino, verdad y vida* (D. Medina) y *Discípulos misioneros para la comunión de vida en el amor de Cristo, promoviendo la integración de los pueblos de AL y el Caribe* (C. M. Galli)³⁷⁹.

Como podemos ver, las sugerencias aportadas por los teólogos del continente nos dicen que el acento joánico y sus consecuencias lo marcará el desarrollo de la misma Conferencia de Aparecida. Esto también por la insistencia de Benedicto XVI en su DI y otras intervenciones suyas que ya hemos visto. La recepción de las anteriores conferencias, incluyendo a EA, en mi opinión, seguía apostando por la vuelta al método ascendente sin que esto signifique desconocimiento del misterio de la vida de Jesucristo como Hijo de Dios. Además, los temas que se desprenden del discipulado, en estos artículos consultados, son repetitivos y reiterativos; se insiste sobre el seguimiento, la formación, el anuncio del reino, etc.

A propósito del tema “Reino”, predominante en los sinópticos, no faltaron (entre ellos Galli) quienes posteriormente echan en falta la relación que debió desarrollarse en el

³⁷⁷ F. OÑORO, *Entrar en el reino: la dimensión soteriológica del discipulado y sus consecuencias*, Cuestiones teológicas XXXIV, 81 (2006) 149.

³⁷⁸ *Ibid.*, 150.

³⁷⁹ Otras obras consultadas incluyen el tema. Por ejemplo: S. YÁÑEZ- D. GARCÍA (eds.), *El porvenir católico de los latinoamericanos. Hacia la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (Aparecida 2007)*, Centro teológico Manuel Larraín, Santiago de Chile 2006, pp. 47-87.

DA de ambos temas “"Reino" en los sinópticos y "Vida" en Juan”, porque, a su juicio, ambas categorías se complementan y ambos evangelios son normativos³⁸⁰.

Las quejas no se hicieron esperar. Para muchos el horizonte del Reino en la misión de la Iglesia y su compromiso con el mundo y la historia, desaparecía por completo en el DPa, primer documento de la Secretaría General del CELAM en la preparación de la V Conferencia. Esto se debe a que la visión del evangelio centrada en lo que Jesús hacía y anunciaba y una praxis pastoral liberadora, no eran asumidos por el DPa³⁸¹. Sin embargo, Aparecida no descarta sus aportes. Por ejemplo, respecto al tema “Reino” lo aborda pero nunca sin la categoría “Vida” de Juan (cf. DA, nn. 24, 43, 353, 358, 384). Es decir, reino sí, pero para que en Él tengan vida (cf. *ibíd.*).

b) *El discipulado en el Evangelio de Juan: seguimiento, vinculación y espiritualidad*

En adelante nos adentramos propiamente en la apuesta por el *evangelio espiritual*³⁸² y de *la vida plena* y su inclusión en el DA. Por los temas que iré desarrollando nos daremos cuenta del valor y la perspectiva teológica que nos ofrece Aparecida, esto gracias a que Benedicto XVI declinó por dicho evangelio (cf. 10, 10; 16, 4), donde el tema del discipulado es ampliamente tratado. No incluiré toda la bibliografía disponible ni tampoco trataré todos los matices que aporta el tema. Sólo me asomaré a algunos autores que nos sitúen en continuidad con las pistas que sugiere la orientación de Ratzinger-Benedicto XVI antes vistas y ver los enfoques que a los mismos le da el DA.

Insisto una vez más que mi intención al estudiar por separado el discipulado en Juan no es restarle valor al tema en los sinópticos. A los cuatro evangelios debemos verlos en unidad. Pues, aunque Juan representa una fuente independiente, también depende de una tradición común³⁸³. Por otro lado, no hace gracia desentendernos de los sinópticos,

³⁸⁰ Véase: C. M. GALLI, *Líneas cristológicas*, 130. También un estudio reciente del CELAM en: ID., *El anuncio del reino y el ofrecimiento de la vida*, Plan global 2007-2011, en: CELAM.org. (21-03-2016).

³⁸¹ V. M. RUANO PINEDA, *Aparecida, un compromiso con la vida de los pueblos latinoamericanos*, Medellín XXXIII, 130 (2007) 295.

³⁸² J. VIDAL TALÉNS en su trabajo sobre la cristología de Josep Ratzinger la define como cristología espiritual, por su fuerte inspiración joánica. Desde el cuarto evangelio J. Ratzinger destaca en su pensamiento cristológico por la constante invitación a mirar, contemplar, al Jesús orante en intimidad con Dios su Padre; mirar «hacia el que traspasaron»; y reconocerle, en virtud de y en medio de las relaciones trinitarias, como el Hijo de Dios. Véase: ID., «Mirar a Jesús y ver al Hijo de Dios...», 67.

³⁸³ S. CARRILLO ALDAY, *El Evangelio según San Juan*, Verbo Divino, Estella 2010, 58.

puesto que el cuarto evangelio, a juicio de algunos autores, aporta muy poco a la investigación histórica de la vida de Jesús³⁸⁴.

Es conocido que los sinópticos colocan un mayor énfasis en el contexto histórico de Jesús, imprescindible para conocerle en su humanidad porque la fe no crea el hecho, aunque ella ve en el acontecer histórico mucho más de lo que se entiende por histórico³⁸⁵. Esta idea es válida para los discípulos y para todo ser humano de cualquier época. Sin los detalles de la vida de cada uno que recogen los sinópticos antes y después del llamado, no sabríamos cómo comprender que Jesucristo siga llamando hoy. Por ejemplo, en Juan nunca sabemos el número exacto de los que acompañan a Jesús en las Bodas de Caná (Jn 2, 2.11), en su paso por Cafarnaúm (2, 12), en su estancia en Jerusalén (2, 17.22) y Judea (3, 22), y su paso por Samaria (4, 8)³⁸⁶.

Tampoco el *evangelio espiritual* nos informa de un modo expreso sobre la elección de los Doce apóstoles, de la que tratan los tres evangelios sinópticos con la mención del nombre de cada uno (cf. Mt 10, 1-4; Mc 3, 13-19; Lc 6, 12-16). Sólo podemos deducir la intervención de los Doce en el milagro de la multiplicación de los panes y los peces realizado por Jesús en Galilea (cf. Jn 6, 1ss), por el hecho de ser doce las canastas llenas de trozos de pan, que «sobraron a los que habían comido» (Jn 6, 13)³⁸⁷. De lo que sí se trata es de subrayar los aspectos que son únicos del cuarto evangelio y que el mismo les da un toque profundamente teológico, demostrando así que conoce la historia y los hechos de Jesús y los suyos, y los presenta después de haber reflexionado largamente sobre ellos³⁸⁸. Esta riqueza teológica del cuarto evangelio es la que conduce al DA a transitar caminos más profundos para el encuentro-discipulado.

Lo primero que debemos decir es que la comunidad joánica se comprende a sí misma como un discipulado. La palabra «discípulo» aparece en el evangelio 78 veces. Este dato demuestra la importancia que el autor del cuarto evangelio concede al discipulado e igualmente al tema de la “Vida”³⁸⁹. En el DA aparece 448 veces la palabra discípulo y sus derivados discipulado, discípulo-misionero. Esta estadística es tanto más sorprendente cuanto que la encontramos en un evangelio eminentemente cristológico,

³⁸⁴ *Ibíd.*, 60.

³⁸⁵ J. VIDAL, «*Mirar a Jesús...*», 74.

³⁸⁶ *Ibíd.*

³⁸⁷ Cf. R. MORENO JIMÉNEZ, *El discípulo según el Evangelio de San Juan*, Granada 1972, 14.

³⁸⁸ S. CARRILLO ALDAY, *El Evangelio*, 60.

³⁸⁹ Cf. F. FERNÁNDEZ RAMOS, «Discipulado», en: F. FERNÁNDEZ RAMOS (dir.), *Diccionario del mundo joánico*, Monte Carmelo, Burgos 2004, 234.

que centra su atención en las palabras y signos de Jesús, girando en torno a su autorrevelación³⁹⁰. El predicador del Reino, (tema ampliamente acentuado en los sinópticos) pasa a ser objeto de la predicación, pero por sí mismo. De aquí la solemne autopredicación de Jesús: «yo soy...» el templo, el pan, el agua, la luz, el pastor, el camino, la puerta, la verdad, la vida³⁹¹. El «yo» de Jesús llena el evangelio de Juan de tal forma que el lector se siente inevitablemente encarado con él. Así la comunidad joánica siente que todo lo que dice y realiza le viene radicalmente de Jesús³⁹². ¿Quiénes son, pues, los discípulos de Jesús desde esta perspectiva joánica?

«Discípulos de Jesús son aquellos que, desde una búsqueda sincera (cf. Jn 1, 37), llegan al auténtico encuentro con Él, descubriendo el verdadero lugar de su "habitación", - que es la casa del Padre, (cf. Jn 14, 2)- "y se deciden a permanecer con él". [Desde ahí se comprende] la búsqueda-seguimiento, descubrimiento del lugar donde Jesús habita, es decir descubrimiento de toda la realidad y significado de su persona, y **permanencia** en lo encontrado, en cuanto expresión del único "lugar" garantizador de la salud y de la vida»³⁹³.

A partir de esta comprensión ya podemos intuir que el discipulado no es un grupo sociológico de gente en torno a Jesús ni un grupo que aprende el anuncio del Reino sin más con el fin de abolir estructuras injustas de poder. Se refiere a algo más personal. Es una invitación a entrar en el *yo* de Jesús y acceder a su intimidad, a su interior, a la relación íntima y profunda, constante y diáfana con el Padre. Un acceso que es posible porque Jesús en lugar de ocultar su *yo* a los discípulos o ponerles ante un enigma indescifrable se lo transmitió; los discípulos lo captaron y lo reflejaron en los evangelios³⁹⁴. Es este quizás uno de los puntos que diferencian la comprensión del tema con los sinópticos. Éstos presentan a los discípulos escuchando las instrucciones de Jesús y pidiéndole aclaración de lo que no entienden. Aunque es claro que el desarrollo del tema no se limita a estos detalles.

En cambio, Juan hace referencia de manera especial, a la *unión profunda del creyente con Cristo*. Todas las expresiones para designar el discipulado indican *una relación*

³⁹⁰ *Ibíd.*, 235.

³⁹¹ Distinto a los sinópticos en el cuarto evangelio las parábolas dejan de ser comparaciones ordinarias. Jesús no dice yo soy como el buen pastor, yo soy como el pan, sino «yo soy el buen pastor» (Jn 10 11). Todas las cualidades del pastor (cuidar las ovejas) y del pan (dar la vida al hombre) se encuentran en Jesús en un grado eminente. Lo cual tiene serias consecuencias en los momentos de intimidad con sus discípulos. Véase: R. MORENO JIMÉNEZ, *El discípulo de Jesucristo*, 24.

³⁹² J. ORIOL TUÑÍ-XAVIER ALEGRE, *Escritos joánicos y cartas católicas*, Verbo Divino, Estella 1995, 148.

³⁹³ F. FERNÁNDEZ RAMOS, «Discipulado», 235. El subrayado es mío.

³⁹⁴ G. URÍBARRI, «Para una interpretación teológica de la Escritura. La contribución de J. Ratzinger-Benedicto XVI», en: S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Josep Ratzinger. Teólogo y papa*, San Pablo-Comillas, Madrid 2009, 34.

directa y personal con Jesús (cf. Jn 3, 9; 10, 1; 15, 1). Tanto es así que los vocablos "ídios", "emós", "filos" (propio, mío, amigo) y "mzetés" (discípulo), son correlativos. Los "suyos" o, respectivamente, los míos, los amigos indican una relación personal con Jesús. En este sentido el auténtico seguidor de Jesús, el verdadero tipo y modelo de discipulado, nos lo ofrece la figura del *discípulo al que amaba Jesús*³⁹⁵.

Aunque el texto de la última cena no es sugerido por Benedicto XVI para el desarrollo del *discipulado* en Aparecida, sin embargo, es sugerente para conectar con el significado de estos términos griegos y que los veremos muy acentuados en el DA. Tanto el cap. 10, 10 como el 14, 6 de Juan insisten en que la primera nota que debe caracterizar al discípulo es la fe. Volveremos sobre este aspecto. Pero, la segunda nota distintiva que es el *amor* (véase análisis breve que he hecho de *DCE*), se refleja en las expresiones *los suyos, hijos míos, amigos*, que el pasaje de la última cena recoge como momento cumbre de intimidad (cf. Jn 13, 1s). Es evidente el modo totalmente novedoso y distinto de presentar el discipulado. En este orden también mencionaré los términos exclusivos que usa Jesús en las apariciones referido a los suyos y cómo los traduce Aparecida. Llama la atención que la primera de las tres expresiones antes señaladas, *los suyos*, sólo la emplea el evangelista en la cita 10, 3 y 13, 1. El adjetivo *ídios* significa "propio, particular", pero en los versículos citados encierra un matiz especial: el pastor, por ser suyos las ovejas, da la vida por ellas. A éstos los amaré como cosa propia, como la madre ama al hijo de sus entrañas, sin permitir que ninguno de ellos se pierda³⁹⁶.

La segunda expresión, *hijos míos* (τεκνία) «...ya poco tiempo voy a estar con vosotros» (Jn 13, 33) no es extraña en este ambiente de familiaridad, amistad. Aunque la expresión es corriente en el ambiente judío y el mismo Juan lo empleará frecuentemente en sus cartas refiriéndose a sus cristianos (cf. 1 Jn 2, 1.12.28), pero en este caso, por tratarse de Jesús, queremos ver un sentido más profundo incluso que el que le da Pablo a sus cristianos de Galacia cuando los llama también « ¡hijos míos!» (cf. Gal 4, 19). Jesús va a engendrar a estos hombres a una vida nueva de hijos de Dios, con los dolores y sangre de su pasión y muerte, y por eso los puede llamar con todo derecho: «hijos míos»³⁹⁷.

³⁹⁵ F. FERNÁNDEZ RAMOS, «Discipulado», 235.

³⁹⁶ R. MORENO JIMÉNEZ, *El discípulo de Jesucristo*, 41.

³⁹⁷ Cf. *ibíd.* 41.

La tercera expresión *amigos* (φίλοι) (cf. Jn 15, 15), nos recuerda que ya poseen la fe, conocen al Padre por la revelación del Hijo. Pasan de la servidumbre de esclavos a la libertad de hijos, de amigos. Igual después de la resurrección aparecen otras expresiones que reflejan la cercanía, amistad e intimidad de Jesús con los suyos. Sólo menciono algunas: «... ve a *mis hermanos* (ἀδελφί) y *diles...* (Jn 20, 17)», «...*muchachos...* (παιδιά)»³⁹⁸. Todas estas expresiones nos testifican la densidad teológica con la que el cuarto evangelio trata el tema del discipulado y el seguimiento. Volverán a ser tocados al final de este capítulo. Éstos, según J. Ratzinger, muestran, especialmente Lucas, “el compromiso de los discípulos con Él en el momento en que ellos participaban en el ocultamiento y en el silencio de su oración. (...) Pedro comprendió y expresó lo más propio de la Persona de Jesús en el momento en que había contemplado a Jesús orando, en su ser una sola cosa con el Padre (cf. Lc 9, 18-20)”³⁹⁹.

c) *¿Se proyecta esta visión joánica del discipulado en Aparecida?*

La propuesta de Benedicto XVI con dos citas bíblicas del evangelista Juan 10, 10; 16, 4 nos revelan la posterior referencia al texto sagrado por parte de la V Conferencia. Aunque su fortaleza no radica en las abundantes referencias bíblicas, sino en la hermenéutica que de ellas realiza⁴⁰⁰.

La conexión de los temas entre el DI y el DA es indiscutible. Además, la segunda parte, que Víctor M. Fernández titula como un “iluminar” (dentro del esquema “ver-juzgar-actuar”) en lugar de “juzgar”⁴⁰¹, es la parte más teológica y doctrinal del Documento. La segunda y la tercera parte “espigan temas bíblicos, cristológicos, eclesiológicos y antropológicos”⁴⁰². Es innegable la centralidad del tema en Aparecida, pero, aunque los sujetos son los discípulos misioneros, no es un texto autorreferencial, porque esboza la alegría de ser cristianos a partir del don de creer en Cristo, de encontrarse con Él y de anunciarlo⁴⁰³.

³⁹⁸ Cf. *ibíd.*, 43.

³⁹⁹ J. RATZINGER, *Miremos al traspasado*, 19.

⁴⁰⁰ S. SILVA RETAMALES, «La "Palabra de Dios" en la V Conferencia de Aparecida», en: CELAM, *Testigos de Aparecida I*, Secretaría General del CELAM, Bogotá 2008, 57.

⁴⁰¹ V. MANUEL FERNÁNDEZ, *Aparecida. Guía para leer el documento*, 54.

⁴⁰² C. M. GALLI, *Líneas cristológicas*, 129.

⁴⁰³ *Ibíd.*

El tercer capítulo de esta segunda parte del DA titulada *La alegría de ser discípulos misioneros para anunciar el Evangelio de Jesucristo* (nn. 101-128) inicia destacando la centralidad del lema sugerido por Benedicto XVI: *Camino, Verdad y Vida*. El evangelista es citado sólo en el n. 101 en cinco ocasiones⁴⁰⁴. El tema que sobresale en todo su contenido es la *vida*. Punto que desarrollaré más tarde.

Es a partir del capítulo IV, *La vocación de los discípulos misioneros a la santidad*, que Aparecida trata más explícitamente el tema del discipulado. Todas las referencias al evangelista san Juan⁴⁰⁵ nos dicen que el discipulado, como consecuencia del encuentro con Cristo, permite una mirada más profunda hacia las Sagradas Escrituras. Los primeros números (129-131) de la segunda parte muestran lo característico del discipulado: el seguimiento; y los restantes (nn. 132-135), el tipo de vínculo que se adquiere con Jesús y la respuesta que Jesús espera de los suyos. Desde aquí Aparecida privilegia cuatro términos que son claves para referirse al tema. El primero es la "vinculación" (cf. DA, n. 129, 131)⁴⁰⁶. Dice textualmente el DA: "Jesús invita a encontrarnos con Él y a que nos vinculemos estrechamente a Él, porque Él es la fuente de la vida (cf. Jn 15, 5-15) y sólo Él tiene palabras de vida eterna (cf. Jn 6, 68)" (n. 131). El discípulo experimenta que la vinculación íntima con Jesús en el grupo de los suyos es participación de la Vida salida de las entrañas del Padre (cf. Lc 6, 40b) (cf. *ibíd.*).

Los términos familiares (más arriba expuestos) con los que Jesús se refiere a los suyos y que son exclusivos de Juan aparecen en el número 132 del DA: se cita Jn 15, 1-8, donde Jesús revela el tipo de vinculación que Él ofrece y que espera de los suyos. No es una vinculación de siervos (cf. Jn 8, 33), sino de amigos (Jn 15, 15), de hermanos. El "amigo" ingresa a su Vida haciéndola propia. El amigo escucha a Jesús, conoce al Padre y hace fluir su Vida en la propia existencia (cf. Jn 15, 14) (DA, n. 132). Es una vinculación de hermanos de Jesús (Jn 20, 17), participan de la vida del Resucitado. Él por naturaleza y el discípulo por participación (*ibíd.*).

El segundo término es "configuración" (DA, nn. 136-142). En el tema sobresale la humanidad de Jesús en su llamada, su mirada, su amor hasta el extremo, llama por su nombre a cada uno, etc. (cf. Jn 10, 3). A la vez se exige un sí radical que compromete la

⁴⁰⁴ Jn 14, 5; 14, 16; 3, 16; 17, 3; 6, 68. Igual el n. 102 del DA cita Jn 1, 14; 14, 7.

⁴⁰⁵ Las citas bíblicas para desarrollar el tema del discipulado son: Jn 15, 5-15; 6, 68; 15, 1-8; 8, 33-36; 20, 17; 10, 10; 1, 12-13.

⁴⁰⁶ Textos paralelos al tema fuera de la referencia joánica: Mc 1, 17; 2, 14; 3, 14.

libertad del discípulo. Una respuesta de amor a quien lo amó primero hasta “el extremo” (cf. Jn 13, 1). Esta respuesta nos vincula con Jesús-Vida, permitiéndonos abrazar su plan de amor y entregarnos para que otros tengan vida en Él (cf. DA, n. 137). Tal configuración exige la centralidad del mandato del amor (*DCE*), que Él quiso llamar suyo y nuevo (cf. Jn 15, 12). «En esto reconocerán que todos son discípulos míos» (Jn 13, 35) (DA, n. 138). Configurarse con Él implica también compartir su destino (cf. Jn 12, 26) (DA, n. 140).

El tercer término es la "misión"⁴⁰⁷. Es, digamos, la consecuencia del encuentro, el discipulado y la vida plena que se adquiere en la amistad y vinculación con Cristo. El tema abarca los números 143-153. Aquí aparece el binomio Reino-vida. Para hablar del Reino, como parte del anuncio, no se habla del reino de los cielos sino del “Reino de vida del Padre” (DA, n. 143). Es un reino que desde Jesús comprende el tiempo presente y el futuro. De modo que en la propuesta de Aparecida respecto a este tema “Reino-vida” se da “una unidad teológica, espiritual y pastoral entre el Reino de Dios de los sinópticos y, la Vida resaltada por Juan”⁴⁰⁸. Como es lógico, para dilucidar el tema del Reino, la referencia frecuente son los sinópticos, especialmente Lucas 22, 42; 23, 46; 24, 46; Mt 28, 19.

El cuarto término es la "comunión" (DA, nn. 154-224). Comunión y misión están íntimamente unidas entre sí (cf. DA, n. 163). Para vivir la comunión el modelo es el misterio de la Trinidad. Es la fuente y la meta del misterio de la Iglesia (cf. DA, n.155). En los demás números de este cuarto eje, hace referencia a los lugares específicos donde vivir la comunión.

Como vemos la centralidad joánica del discipulado, especialmente el tratamiento de la *vinculación* y la *configuración*, ha permitido que la advertencia que hizo C. M. Galli de que “comenzar por los discípulos como sujetos podía poner en detrimento tanto a Cristo como al hombre, destinatario del mensaje”⁴⁰⁹, no sea del todo admitida gracias al encuentro con Cristo y los matices que se desarrollan durante el mismo a la luz del evangelio de Juan. En Jn el discipulado no es autoreferencial, es referido a Cristo, por eso la insistencia de la configuración con Él. Ser discípulo no consiste en contar con un

⁴⁰⁷ C. M. GALLI entiende que toda esta parte es más “bíblico-pastoral” que teológica. Véase: ID., *Líneas cristológicas de Aparecida*, 128.

⁴⁰⁸ C. M. GALLI, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco*, Ágape-libros, Buenos Aires ³2011, 128.

⁴⁰⁹ *Ibíd.*, 129-137.

itinerario que tiene como meta el seguimiento y sólo la formación para el anuncio del Reino sin más. En Juan implica adhesión y la vida misma. Por esto “la respuesta que Jesús pide a los suyos debe ser libre y consciente, hecha de corazón”⁴¹⁰.

3.3 Encuentro con Cristo, discipulado y la «sobreabundancia de "Vida"»⁴¹¹

Hemos llegado al “para qué” del encuentro con Cristo: *para que en Él tengan vida*. La palabra vida aparece 631 veces en el Documento. Esta palabra indica la plenitud vital que Jesús ofrece, pues Él es llamado en el DA: “el Señor de la vida, el Viviente”⁴¹² (DA, n. 356) y da un tono marcadamente positivo a todo el documento: “Él es la vida, Él tiene la vida, y, en y desde esa condición, quien se encuentra con Él tiene la plenitud de la vida, vida que no es otra que el don del Padre, es decir, Dios mismo que se entrega y auto-dona en el encuentro con Jesús”⁴¹³. La vida que Cristo ofrece sólo la percibimos si hay vinculación y configuración con Él.

Este “para qué” será el contenido fundamental de la misión, pues es la oferta de una vida plena para todos (cf. DA, n. 361)⁴¹⁴. Esto significa que todo lo que hace la Iglesia y debe hacer es para promover una vida más digna y plena. Es el encuentro con Él que nos permite ser discípulos suyos y desde ahí nos amplía los horizontes para alcanzar una felicidad más plena, para encontrarle el sentido más profundo a todo lo que nos pasa: “Jesucristo nos ofrece mucho (...) Se entrega él mismo como la vida en abundancia” (DA, n. 357)⁴¹⁵.

Antes de continuar con el contenido de este apartado, conviene que brevemente observemos el contexto de las frases joánicas escogidas por Benedicto XVI para Aparecida ayudados por la exégesis: *Yo he venido para que tengan vida y la tengan en*

⁴¹⁰ Cf. *ibíd.*

⁴¹¹ Expresión que tomo de C. DUQUE, que sólo la señala en su artículo pero no la desarrolla. Mi trabajo aquí es detectar la significación de esa expresión siguiendo el curso de la trascendencia del tema en Joseph Ratzinger-Benedicto XVI y su importancia en Aparecida. Véase: A. CADAVID DUQUE, *La cristología del Documento de Aparecida*, 309.

⁴¹² El tema “Vida” en el DA está estrechamente vinculado a la expresión “Resucitado”, mencionada 23 veces en el Documento de la V Asamblea General. Muy por encima de la expresión “Crucificado” que pocas veces es mencionado en el DA. Así hay más de 400 referencias a “Cristo”, “Jesucristo”, “Dador de vida”. La casi nula presencia de la palabra “Crucificado” referido a Cristo, ha suscitado respuestas y escritos de reproche de no muy pocos teólogos. Véase: C. DEL CAMPO, *Dios*, 94-95.

⁴¹³ A. CADAVID DUQUE, *La cristología del Documento de Aparecida*, 322.

⁴¹⁴ V. M. FERNÁNDEZ, *Aparecida, guía para leer el Documento*, 23.

⁴¹⁵ V. M. FERNÁNDEZ, *Claves de interpretación y aplicación del documento de Aparecida*, Medellín XXXIII, n. 131 (2007) 365.

abundancia (Jn 10, 10) y *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida* (Jn 14, 6). Esto nos permitirá conectar con el pensamiento cristológico de Benedicto XVI y la hermenéutica que emplea Aparecida para traducirlo al continente. El primer texto nos remite al discurso del Buen Pastor (Jn 10, 1-18). ¿Quién mejor que el mismo J. Ratzinger/Benedicto XVI para explicarnos dicho texto? Me valgo de su obra *Jesús de Nazaret. Desde el bautismo en el Jordán hasta la transfiguración* (2007) para un breve comentario sobre este texto⁴¹⁶. Las preguntas formuladas en *Un canto nuevo para el Señor*, sobre el tema *vida en abundancia* aparecen nuevamente en el primer volumen de su cristología añadiendo otras más. Dice el pontífice:

«Esta es la gran promesa de Jesús: dar **vida** en abundancia. La vida en abundancia la desea todo hombre. Pero ¿qué es eso? ¿En qué consiste la vida? ¿Dónde la encontramos? ¿Cuándo y cómo tenemos vida en abundancia? (...) Sabemos de qué viven las ovejas (cf. Sal 23; Ez 34, 14), pero ¿de qué vive el hombre? (...) El hombre vive de la **verdad** y de ser amado, vive de ser amado por la verdad. Necesita a Dios, al Dios que se acerca a él y le muestra el sentido de la vida y de este modo le enseña el **camino** que ha de seguir en ella. Ciertamente que el hombre necesita pan, necesita el alimento del cuerpo, pero en el fondo necesita sobre todo la palabra, el amor, a Dios mismo. Quien se lo da, le da "vida en abundancia"»⁴¹⁷.

Desde este punto de la *vida*, explica el teólogo y papa, el discurso del pan (cf. Jn 6) y el discurso sobre el buen pastor íntimamente relacionados. En los dos textos la cuestión es, de qué vive el hombre. Jesús como Palabra encarnada de Dios no sólo es el pastor, sino también el alimento, el verdadero «pasto»; que él da la vida dándose él mismo, Él, que es la vida (cf. Jn 1, 4; 3, 36; 11, 25). Desde ahí podemos comprender la novedad que aparece en el discurso del buen pastor que obedece no a nuevas ideas, sino por el acontecimiento nuevo: precisamente la encarnación y pasión del Hijo: «El buen pastor da su vida por las ovejas» (Jn 10, 11). De modo que en el discurso del buen pastor tiene una importancia decisiva la entrega de la vida por las «ovejas». La cruz ocupa el punto central del discurso sobre el buen pastor, pero no como un acto de violencia que sufre Jesús de modo inesperado y le es infligido desde fuera, sino como libre entrega de sí: «yo entrego mi vida para poder recuperarla. Nadie me la quita, sino que yo la entrego libremente» (Jn 10, 17s)⁴¹⁸.

⁴¹⁶ Recuérdese que la publicación de su obra *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo en el Jordán hasta la transfiguración*, es posterior al Discurso Inaugural de Benedicto XVI y a la aprobación del Documento de Aparecida.

⁴¹⁷ J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo en el Jordán hasta la transfiguración*, en: *Obras Completas*, Selecciones Ratzinger, BAC, Madrid 2015, 321-322. El subrayado es mío.

⁴¹⁸ *Ibíd.*, 322-323.

Esta categoría de la sobreabundancia de vida desde el texto del buen pastor, también Benedicto XVI la explica en clave trinitaria, idea matriz de Aparecida al exponer el tema “encuentro-discipulado-vida plena” y también X. Léon-Dufour al exponer sus ideas sobre la perícopa de Jn 14, 6 que veremos inmediatamente. Dice J. Ratzinger, comentando Jn 10, 14s: “El mutuo conocerse del Padre y el Hijo está entretejido con el conocimiento mutuo del pastor y las ovejas. El conocimiento que une a Jesús con los suyos está dentro de su unión cognoscitiva con el Padre. Los suyos están insertos en el diálogo trinitario”⁴¹⁹. Por eso, él puede dar la vida en plenitud “y puede darla porque en él está presente la vida divina con una plenitud original e inagotable”⁴²⁰.

Todo hombre, incluyendo al latinoamericano, necesita y anhela, en último término, sólo una cosa: vida, vida plena, «felicidad». Y Jesús, ya antes Ratzinger lo ha afirmado, nos da la vida porque nos da a Dios. Y puede darlo porque Él mismo es uno con Dios. Porque es el Hijo. Él mismo es el don: Él *es* la «vida». Precisamente por eso Él es, según su entera naturaleza, comunicación, «pro-existencia»⁴²¹.

El segundo texto pertenece a la sección de los *dos discursos de despedida* que abarcan los capítulos 13, 31-16, 33. El primer discurso de despedida, al que pertenece la cita 14, 6, consta de una introducción y abarca los capítulos 13, 31-14, 31⁴²². Por tanto, este texto no podemos verlo en solitario, pertenece a una perícopa que nos arroja mucha luz para comprender la lógica interna de Aparecida respecto al tema de la vida plena. Sobresale en estos capítulos que “está Jesús, está el Padre, están los suyos, está el mundo... Esto significa que es Jesús quien nos introduce en la verdad de Dios y en la verdad de nuestras vidas”⁴²³. X. Léon-Dufour, comentando la perícopa a la que pertenece esta expresión escogida por Benedicto XVI, la titula: *Jesús, camino hacia el Padre* (cf. Jn 14, 1-11). El versículo 1: "Que no se turbe vuestro corazón, creed en Dios creed también en mí" es el primero que comenta el biblista francés. Ante la conmoción de los discípulos, Jesús los invita a creer. Apela a la fe en su persona, con la misma firmeza que en Dios mismo⁴²⁴. Porque “el Padre es el origen último de la fe que atrae

⁴¹⁹ *Ibíd.*, 324.

⁴²⁰ *Ibíd.*, 378.

⁴²¹ Cf. *ibíd.*, 379.

⁴²² S. CARRILLO ALDAY, *El Evangelio según San Juan*, 371.

⁴²³ S. DECLoux, «*He venido para que tengan vida*». *Ejercicios de ocho días con San Juan*, Sal Terrae, Santander 2015, 158.

⁴²⁴ Cf. X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan (13-17)*, vol. III, Sígueme, Salamanca 1995, 77.

hacia Jesús a los verdaderos discípulos”⁴²⁵. Esta dimensión trinitaria es la que ofrece el DA en el n. 240 para desarrollar el encuentro con Cristo y la vida en abundancia⁴²⁶. Lo cual coloca la categoría "encuentro" en una perspectiva de novedad y de firme postura que parte de la cristología trinitaria, puesta en marcha por Juan Pablo II al inicio de su pontificado y reafirmada por Benedicto XVI en sus obras aquí citadas. Desde ya adelante que esta noción de vida sobreabundante o plena la situamos en una cristología descendente integral donde el momento de ascenso es divinizador y plenificante⁴²⁷. Este punto será expuesto con más detalles en el capítulo que sigue como perspectiva del DA en el campo de la cristología futura.

Por tanto, la invitación a creer que hace Jesús a los discípulos es precisamente para que puedan comprender de lo que se trata, de que no habrá acceso al Padre sino a través del Hijo (cf. 14, 2). Él es el camino, puesto que “si no hay camino, no hay vida ni verdad” (DI, p. 13). Por eso, “la fe en Jesús como Hijo de Dios es la puerta de entrada a la Vida”⁴²⁸. De ahí que es posible hablar de una *espiritualidad trinitaria*⁴²⁹ que comunica la abundancia de vida según Juan.

En el pasaje que va del v. 1 al 11, al que pertenece la frase escogida para Aparecida, Jesús manifiesta cómo se deja encontrar el Padre. Los discípulos podrían haber entendido la promesa de su reunión definitiva con el Maestro como un futuro cuyo advenimiento tendrían simplemente que esperar. Con el v. 6, *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida*, la perspectiva cambia totalmente: el lector pasa de la contemplación de la Casa del Padre donde irá Jesús y la exigencia de creer en el Hijo, a la realidad presente⁴³⁰.

En los vv. 6-11 no encontramos ningún verbo en futuro, y el mismo v. 6 es una declaración general que encuentra su aplicación desde el momento presente ("Yo soy... nadie viene..."). La adición explicativa de "Verdad" y "Vida" también indica que no es sólo más tarde cuando Jesús conducirá a los suyos hacia el Padre, sino que ya lo hace desde ahora, porque es la verdad y la vida. De modo que la vida plena no es propuesta

⁴²⁵ R. MORENO JIMÉNEZ, *El discípulo*, 35.

⁴²⁶ Esa dimensión trinitaria, obligatoria para recibir la vida plena, es conjugada con el fundamento del amor emanado de DCE: “una auténtica propuesta del encuentro con Jesucristo debe establecerse sobre el sólido fundamento de la Trinidad-Amor” (DA, n. 240).

⁴²⁷ J. C. CAAMAÑO, *Cristo y la vida plena. Aportes a la recepción de Aparecida*, Teología XLIV, 94 (2007), 450.

⁴²⁸ C. M. GALLI, *Líneas cristológicas*, 200.

⁴²⁹ V. M. FERNÁNDEZ, *Aparecida, guía para leer*, 66.

⁴³⁰ X. LÉON-DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan (13-17)*, vol. III, 78.

sólo en clave escatológica, sino en el ahora que vive cada creyente. Si el v. 6 sirve de transición entre la sección directamente escatológica de los vv. 2-6, y la de los vv. 7-11, en la que sólo se trata de realidades actuales, debe ser interpretado a la luz de esta segunda sección, ya que desde el v. 6 todo está actualizado⁴³¹.

Desde ahí podemos comprender la sobreabundancia de vida que Jesús proporciona a los suyos "aquí y ahora" porque Él comunica la vida del Padre. En efecto, "ante una vida sin sentido, Jesús nos revela la vida íntima de Dios en su misterio más elevado, la comunión trinitaria. Es tal el amor de Dios, que hace del hombre, peregrino en este mundo, su morada: «Vendremos a Él y viviremos en Él» (Jn 14, 23)" (DA, n.109). Este movimiento descendente y ascendente, que consiste en lo que Cristo da y lo que el discípulo recibe, acompañado por la mirada creyente sobre la realidad, lo usa el DA para describir el proceso de la abundancia de vida. La mirada creyente de la realidad observa: la cultura de la muerte, recurre a la clave discipular y ve lo que Jesús ofrece y luego lo que experimenta el discípulo al encontrarse con el Señor (cf. nn.108-113). Estos números, casi todos, comienzan afirmando "ante... una vida sin sentido, subjetivismo, individualismo, exclusión, naturaleza amenazada... Cristo nos ofrece... la vida".

«Por eso la vida plena es el mismo Jesús (cf. Jn 11, 25; 20, 31), puesto que en cuanto Hijo lleva en sí, por su naturaleza, la misma vida de su Padre (cf. Jn 5, 26). Por tanto, se nos comunica la vida del Padre por la soberanía de Jesús en toda realidad (cf. Jn 5, 21), porque Él es el Hijo del Padre, y por eso, vida actual y divina; vida ofrecida a todos y tan eficaz que reina ya en nuestra vida terrena y limitada. Por eso Jesucristo es criterio de discernimiento para todo creyente, porque Él es vida que diviniza y humaniza, hasta que la alcancemos en plenitud. Jesús y todo lo que sale de Él (agua, palabra, pan, luz, Espíritu...) es fuente de vida eterna (Jn 3, 16; 12, 50)»⁴³².

La sobreabundancia de vida o la vida en abundancia en Juan viene de Dios en Jesús como don, pues él es el enviado del Padre. Del Padre ha recibido unos poderes exclusivos y hasta la "vida en él" (Jn 5, 26). Por eso, la vida que Jesús ofrece es "la vida de la Trinidad" (cf. DA, nn. 347-348). Su misión entonces es –a la luz de Juan- hacer vivir en él por el pan de su Palabra y con acciones simbólicas que muestran cuál es la transformación efectiva del creyente: un enfermo camina, un ciego de nacimiento ve, un muerto vive⁴³³. Es este el método en el que se han de fijar los discípulos misioneros para

⁴³¹ Cf. *ibíd.*, 79.

⁴³² S. SILVA RETAMALES, *Cristología de Juan para comprender el Documento de Aparecida*, Conferencia Episcopal de Chile, en: *Iglesia.cl.org* (17-03-2016).

⁴³³ X. LÉON -DUFOUR, *Lectura del Evangelio de Juan* (Jn 5-12), vol. II, *Sígueme*, Salamanca 1992, 13.

su formación. Dice Aparecida: “Cristo nos da el método: "Vengan y vean" (cf. Jn 1, 39), Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14, 6). Sólo cuando el discípulo misionero recibe vida en abundancia puede reflejar la alegría de sentirse enviado” (cf. DA, nn. 547-554).

En adelante veremos qué implicaciones tienen estas notas distintivas de la abundancia de vida que brota de Jesús en el DA. El primer llamado lo hace Benedicto XVI en los dos textos suyos que he comentado (“Jesucristo, hoy” y el DI), pero especialmente dirigido al continente lo hace en el DI que dice: “Los pueblos de América Latina tienen derecho a una vida plena, propia de los hijos de Dios” (DI, p. 15)⁴³⁴. Desde aquí ya podemos comprender la misma titulación de las tres partes y sus capítulos del DA. El hilo conductor con el que se va tejiendo todo el desarrollo de la reflexión es “la Vida”, particularmente la vida de y en Cristo⁴³⁵. “La categoría vida lo permea todo, sin evadir las realidades amenazantes de la contracultura de la muerte presente en la sociedad, y recoge aquellos signos de vida y esperanza presentes en la historia y en la creación, en los pueblos y sus culturas”⁴³⁶.

Con este presupuesto Aparecida invocará la abundancia de vida en Cristo de múltiples formas: *Cristo y la Vida* – la vida que él es y que nos llega por la fe en él (DA, n. 101, 128, 175, 229, 250, 289), Cristo como *el Dios de la vida* (nn. 219, 459, 470, 514), quien trae el *Reino de vida* (nn. 143, 353, 358, 361, 366); el Resucitado es designado como *el Autor de la vida y el Salvador* (cf. Hch 3, 15; 5, 31; 13, 23), el *Viviente* (DA, n. 131); el Señor es la *Vida*, el único liberador y salvador (nn. 6, 22, 101, 112)⁴³⁷. A partir de estos presupuestos, el discípulo comienza a vivir la experiencia de la vinculación y la configuración con Cristo ofrecidas por la V Asamblea General en clave ascendente.

La clave de este amplio contenido es que al ofrecer Cristo la vida plena, el discípulo no puede hacer otra cosa sino desarrollar plenamente su existencia, su vida. Por eso el Documento conclusivo habla tantas veces de la vida digna que sólo se alcanza en Cristo (cf. DA, nn. 112, 125, 358, 359). Como ya antes hemos afirmado, el discípulo nota que la amistad con Cristo no exige renuncia a los anhelos más profundos de plenitud vital, porque Él ama nuestra felicidad también en esta tierra (cf. n. 355). La vida nueva y

⁴³⁴ Cf. V. M. RUANO, *Aparecida: un compromiso con la vida de los pueblos latinoamericanos*, Medellín XXXIII, 130 (2007) 290.

⁴³⁵ *Ibíd.*, 302.

⁴³⁶ *Ibíd.*

⁴³⁷ C. M. GALLI, *Líneas cristológicas*, 190-191.

plena que Cristo ofrece toca al ser humano entero y desarrolla en plenitud la existencia humana. Por tanto, la vida que Cristo ofrece sana, fortalece y humaniza (cf. n. 356). Esa vida plena que Cristo ofrece, desde la interpretación de *DCE*, incluye para el DA, el entusiasmo por el progreso humano y económico e incluye también la sexualidad. Tema dilucidado por el pontífice Benedicto XVI en su primera encíclica. Por tanto, la vida plena en Cristo que presenta el DA, repitámoslo una vez más, no es una huida de este mundo, implica “las relaciones vitales fundamentales de la existencia humana” (cf. *DCE*, n. 7)⁴³⁸.

El matiz de la vida en abundancia está en la expresión “en Él”. Se trata de tener una vida digna y feliz, con todas las posibilidades de la vida misma, pero siempre «en Él». La vitalidad que Cristo ofrece, es siempre una invitación a ampliar nuestros horizontes (cf. DA, n. 357). Pues, Jesucristo ofrece mucho, incluso mucho más de lo que esperamos (cf. pasaje de la Samaritana Jn 4, 5-42).

Al mismo tiempo, el DA en clave misionera presenta a *Jesús al servicio de la vida* (nn. 348-364), las *Variadas dimensiones de la vida en Cristo* (nn. 355-357), *Al servicio de una vida plena para todos* (nn. 358-359), *Una misión para comunicar vida* (nn. 360-364). Con esto se muestra que “la vida se alcanza y madura a medida que se la entrega para dar vida a los otros” (n. 360). El encuentro con Cristo, la vida plena que Él nos ofrece implica “la promoción de todo el ser humano” (n. 104). Por consiguiente, se debe promover una vida digna para todos, cimentada en Cristo. Esto implica asumir una misión encarnada que obedece al carácter vitalista del continente. Es una cultura que exige respeto por la vida, ama la vida y lucha por ella, a la vez que caracteriza la cultura de la muerte por el tráfico de armas, la violencia social y el narcotráfico como ha subrayado J. Ratzinger en su conferencia «Jesucristo, hoy». Esta es la clave para la misión de la Iglesia que –como ha señalado Benedicto XVI– no actúa por proselitismo, sino por “atracción”⁴³⁹.

Todas estas notas de la sobreabundancia de vida están concentradas en las dos partes escogidas que comento del Documento. Como se puede observar, la tercera parte titulada *la vida de Jesucristo para nuestros pueblos*, tiene una orientación pastoral de fondo que está determinada por la firme convicción de conducir a nuestros pueblos

⁴³⁸ V. M. FERNÁNDEZ, *Aparecida, guía para leer*, 24.

⁴³⁹ *Ibíd.*, 25.

hacia el encuentro con Cristo para que participen de la vida nueva y en plenitud que Él ofrece a todos, de ahí el título dado a esta parte⁴⁴⁰. Al respecto dice C. Duque:

«El acento cristológico [de Aparecida] 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... Este encuentro vital con el Señor vivo le permite al hombre (...) 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»⁴⁴¹.

Ese acento cristológico, destinado a todos, es lo que hace al DA formular su postulado “para que nuestros pueblos tengan vida” o, como se titula la tercera parte del DA: “La vida de nuestros pueblos”, en lugar de “para que las personas tengan vida” es una clara invitación a no mostrar la actividad evangelizadora dirigida sólo a individuos aislados, sino que quiere llegar a transformar a nuestros pueblos como realidades *colectivas*. La misión tiene que llegar a impregnar con el Evangelio *las sociedades y las culturas* de nuestros países en toda AL⁴⁴².

4. Balance

Los puntos concluyentes que, a mi modo de ver, se desprenden de este capítulo, son los siguientes:

1. La dinámica sobre la que ha girado este tercer capítulo del *encuentro, discipulado y vida plena*, nos muestra una clara referencia a la unidad entre trinidad, cristología, antropología y soteriología. El acento no es sólo el movimiento descendente (punto de partida de este trabajo para la comprensión del encuentro en el que sobresale la divinidad), sino que la humanidad de Jesucristo es presentada con un fuerte realismo bajo la categoría *vida*, tantas veces presentada y referida al mismo Cristo en el DA.

El correcto equilibrio que ofrece el Documento conclusivo sobre la humanidad y la divinidad de Cristo, interpelado por las propuestas de Benedicto XVI, que ve con preocupación el tema de su divinidad en la actualidad, permite una actualización del

⁴⁴⁰ V. M. RUANO, *Aparecida, un compromiso*, 314.

⁴⁴¹ A. CADAVID DUQUE, *La cristología del Documento de Aparecida*, 328.

⁴⁴² V. M. FERNÁNDEZ, *Aparecida, guía para leer*, 25.

concilio de Calcedonia. Recomenzar desde Cristo lleva la mirada de los discípulos misioneros a contemplar el rostro sufriente de Cristo en las situaciones de injusticia que vive gran parte del continente, lo cual permite un marcado acento hacia la humanidad de Cristo. Pero a la vez es la divinidad de Cristo que le permite al discípulo misionero acceder más profundamente a la verdad de la realidad que el discípulo contempla porque no ve en Jesús a un simple hombre sino al Hijo de Dios, *camino, verdad y vida*. Dejo saber al lector que estos temas sólo los menciono a grandes rasgos, ya que en el cuarto capítulo, pienso dedicar algo más de espacio a estos puntos, como fruto de mi reflexión final de este trabajo.

2. No cabe duda que la apuesta de Aparecida, siguiendo la sugerencia hecha por Benedicto XVI, es por la cristología bíblica. Para nadie es un secreto que “la preocupación por una correcta relación entre exégesis y teología ha acompañado a Ratzinger a lo largo de toda su trayectoria (...), si cabe, por su participación como perito en la comisión redactora de la Constitución dogmática sobre la divina revelación *Dei Verbum*”⁴⁴³. Esta visión Ratzingeriana se deja sentir en el modo de exponer los temas capitales de Aparecida.

3. Como ya lo he señalado antes la categoría vida plena, como fruto del encuentro, aporta la novedad de la dimensión trinitaria (aunque el acento recae sobre el Padre y el Hijo) que aparece en varios números del Documento. Muchos denuncian un tono mezquino a la pneumatología en el Documento conclusivo (entre ellos Galli, C. Caamaño). Lo cual, a juicio de C. M. Galli, podría acarrear el peligro de una vuelta por una “cristología secular o "sin Iglesia", o una lectura de la *vida plena* meramente sociológica.

4. La sobreabundancia de vida que Cristo ofrece, en un contexto personal, discipular y eclesial, lleva al hombre creyente a manifestar formas particulares de vivir, de celebrar y de encontrarse con los otros, de construir la historia de un modo totalmente nuevo.

5. La categoría encuentro con Cristo bajo la guía de la vida plena evita contemplar nuestra realidad existencial de realización en una perspectiva meramente secular. El sentido pleno de la vida aquí y ahora, no lo ofrecen las ideologías ni los estados, la ofrece sólo quien es el Camino y la Verdad. Un camino que exige conversión, comunión y solidaridad sin triunfalismo.

⁴⁴³ G. URÍBARRI, «Para una interpretación...», 28.

6. La sobreabundancia de vida expuesta en Aparecida toma muy en serio la advertencia de Benedicto XVI de que ésta no es una llamada al intimismo ni mucho menos a proyectar un optimismo iluso y excesivo que se convierte en un escape para la “espiritualidad sin rostro” denunciada por Francisco y que veremos en el cuarto y último capítulo. Por eso el nexo fundamental entre (segunda y tercera parte) *la vida de Jesucristo en los discípulos misioneros y la vida de Jesucristo para nuestros pueblos*.

7. Llama la atención que en el desarrollo más específico del acápite *la vida en Cristo* se omiten textos paulinos significativos, especialmente Gál 2, 6, que darían a esta noción un alcance no del todo presente en la perspectiva de los textos de Juan. Este sería un tema a estudiar más profundamente ayudado por la exégesis bíblica: La «vida en abundancia en Juan» y la «vida en Cristo» de Pablo. Ver sus puntos en común y sus diferencias aportaría mucha luz para la recepción del tema en Aparecida.

En el siguiente y breve capítulo cuarto, como ya he señalado, trataré algunos de estos puntos que recojo como conclusiones de este tercer capítulo, junto a otros que saldrán de este trabajo en sentido general. Hay consecuencias y perspectivas de este tema que trataré en las siguientes páginas. Si la meta del encuentro con Cristo, pasando por la experiencia del discipulado es la vida plena, entonces hay unas consecuencias que tanto Aparecida como *EA* señalan como “los frutos del encuentro con Cristo” y hay unas perspectivas que abren nuevos caminos para su posterior desarrollo. Esta es nuestra meta al final del camino transcurrido.

CUARTA PARTE

EL «ENCUENTRO CON CRISTO». CONSECUENCIAS Y PERSPECTIVAS

1. Introducción

Este capítulo lo presento a modo de conclusión de todo el contenido anterior. Como su título indica, consta de dos partes. Una primera en la que me ocupo de ver las consecuencias inmediatas de la categoría encuentro con Cristo. Aquí no se trata de exhibir triunfalismos, sino más bien de considerar, desde la investigación teológica, el punto de llegada de la categoría «encuentro» que es a su vez punto de partida. Y una segunda parte donde trato de discernir las perspectivas y los campos abiertos que sugiere esta categoría del encuentro.

En el mismo DA se tratan las consecuencias del encuentro, el discipulado y la vida plena. Las mismas se expresan con dos términos claves: «alegría» (39 veces señalada en el DA) y «gratitud» (aparece en 20 ocasiones en el DA⁴⁴⁴). De ellas dos, repararé sólo en la «alegría» por dos razones: primero, es la palabra a la que obedece la segunda formulación teológica del título de este trabajo, y, segundo, es la que ocupa mayor espacio en el DA y ha sido el punto de partida de la exhortación del papa Francisco: *Evangelii Gaudium*. El pontífice se coloca en clave de continuidad con el DA, dándole notoriedad y actualización al mismo. En el n. 1 de *EG* esto está claramente formulado:

⁴⁴⁴ La expresión «gratitud» en los números consultados del DA está estrechamente vinculada a la alabanza (cf. DA, nn., 106, 120, 122, 123), la «acción de gracias a Dios» (cf. ibíd., 115, 121, 127) y la «bendición» (cf. DA, nn. 104, 107, 108, 114). El primer capítulo del DA titulado *Los discípulos misioneros*, trata el tema de la acción de gracias a Dios en el epígrafe 1.1 y abarca los números 23-27. En ellos sobresalen las expresiones antes destacadas como sinónimos de la gratitud.

sin encuentro no hay discipulado, sin la experiencia del discipulado no hay alegría y sin la alegría que nace del Evangelio, la misión pierde su encanto.

En la segunda parte, recogeré los matices cristológicos hacia los que apunta – a mi modo de ver- la categoría encuentro con Cristo desde el recorrido que hemos hecho en los tres capítulos anteriores y que podrían ampliar el horizonte de la investigación teológica. Desde el encuentro con Cristo hay temas de gran calado que surgen de su profundización.

2. Las consecuencias del encuentro con Cristo

Antes hemos visto que desde la experiencia del encuentro, el hombre mismo no debe mirarse situado en lo cotidiano simplemente, sino que debe mirarse introducido en el misterio siempre incomprensible de Dios, quien al crearlo ha querido ponerse a sí mismo fuera de sí, llegando a ser hombre por toda la eternidad⁴⁴⁵.

Esto nos permite sostener una vez más que el encuentro con Cristo y su posibilidad de cristología existencial suponen una relación singular, totalmente personal –la cual no se disuelve en una norma abstracta y en una exigencia general- del individuo y su fe en Jesucristo⁴⁴⁶. Pues, en el cristiano debe darse un amor totalmente personal, íntimo a Jesucristo y este amor no es mera ideología. Es, como afirma K. Rahner, “algo que puede esclarecerse teológicamente desde un doble punto de partida: desde arriba y desde abajo”⁴⁴⁷.

Esta experiencia acontece a través de la relación personal permanente con el Dios-hombre, que es el único en el que y por el que ahora y en la eternidad puede alcanzarse la inmediatez de Dios, la vida plena⁴⁴⁸. Este dinamismo desde arriba y desde abajo, produce en el discípulo reacciones existenciales (tales como la alegría, la gratitud, la ternura, la proximidad), que se circunscriben en el aquí y ahora, pero siempre bajo el prisma de lo *eterno*, porque es Dios quien las provoca. Con estas líneas que

⁴⁴⁵ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona 2007, 266-269.

⁴⁴⁶ Véase también: BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est*, n. 1, Vaticano 2005, en: www.vatican.va. (29-04-2016).

⁴⁴⁷ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, 359.

⁴⁴⁸ Cf. *ibíd.*, 360.

sucintamente hemos señalado pasemos a ver un poco más en detalle estas consecuencias y lo que significan.

2.1. Exceso de «alegría» a la luz del encuentro con Cristo y el discipulado

Son muchos los autores que, a partir del Documento de Aparecida y de la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, nos ponen al día con el tema de la alegría como consecuencia del encuentro con Cristo. Entre ellos nos centramos en: C. M. Galli, W. Kasper y S. Madrigal. Como ya lo indiqué antes, el punto de partida para comprender el exceso de la alegría que brota del corazón del discípulo es el encuentro con Cristo. No se trata de un optimismo excesivo con los temas que nacen del encuentro: la vida plena, la gratitud, la ternura, la alegría⁴⁴⁹. Estas categorías mal enfocadas pueden correr el peligro de convertirse en un corolario que adormece la conciencia profética de los bautizados. Por eso, en mi opinión, las consecuencias del encuentro no se miden por reacciones psicológicas o emocionales, se miden más bien por la participación en el misterio de la vida de Jesús que desde su nacimiento hasta su ascenso al cielo pasa por misterios de gozo, de dolor y de gloria, como lo rezamos en el Santo Rosario. El DA y la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* nos dirán cómo se comprende y se manifiesta la alegría en el discípulo que ha vivido la experiencia del encuentro con Cristo y en Él ha recibido la plenitud de la vida.

a) *La alegría del encuentro en el Documento de Aparecida*

Cuando nos llega la palabra “alegría” al pensamiento, inmediatamente el mismo nos remite al magisterio del papa Francisco. No obstante, antes de la publicación de *Evangelii Gaudium* conviene recordar que ya el DA (2007) comenzó a dar los primeros pasos en esta categoría que inunda todo el Documento de *EG*. Aunque esta categoría no es propia de Aparecida, pues, Pablo VI, por quien Francisco tiene una especial devoción, ya la evoca en *EN* y en *Gaudete in Domino* (1975). Por otro lado, no debemos olvidar que Jorge Mario Bergoglio, fue el presidente de la Comisión de Redacción del

⁴⁴⁹ J. C. CAAMAÑO, *Cristo y la vida plena. Aportes a la recepción de Aparecida*, Teología XLIV, 94 (2007) 452.

Documento de Aparecida⁴⁵⁰. En el DA brotan algunas páginas que manifiestan un aire de gratitud y de alegría por lo que significa encontrarse con Cristo, ser discípulo suyo, vincularse a Él y en Él encontrar la vida plena. Así, pues, el DA y el beato Pablo VI han marcado las líneas del magisterio del pontífice jesuita respecto a esta categoría.

La expresión *alegría*, aparece de principio a fin en el DA y toca distintos matices. En algunas ocasiones relacionada con el modo de vivir del latinoamericano (cf. nn. 2, 7), pero mayormente por el modo de ser cristiano (cf. n. 14, 17). Dice el DA: “Nuestra alegría se basa, pues, en el amor del Padre, en la participación del misterio pascual de Jesucristo quien, por el Espíritu Santo, nos hace pasar de la muerte a la vida, de la tristeza al gozo, del absurdo al hondo sentido de la existencia (...) esta alegría no es un sentimiento artificialmente provocado ni un estado de ánimo pasajero” (DA, n. 17). Pero, muy especialmente, el DA une la alegría al encuentro con Cristo: “en el encuentro con Cristo queremos expresar la alegría de ser discípulos misioneros del Señor” (DA, n.28). En esta misma clave de encuentro-discipulado-vida plena sigue el n. 29, donde la palabra alegría aparece cinco veces. Los números 28 y 29, forman parte del contenido del tratado *La alegría de ser discípulos y misioneros de Jesucristo*.

Luego, la mayor cantidad de números y contenido que tocan la palabra «alegría», están en las dos partes que he escogido del DA trabajadas en el capítulo anterior. La insistencia en ellos será también vincular la alegría al encuentro e integrando la novedad de la misión: “El discípulo, a medida que conoce y ama a su Señor, experimenta la necesidad de compartir con otros su alegría de ser enviado” (nn. 278e, 280d). Los 13 números restantes (DA, nn. 356, 362, 364, 379, 382, 478, 513, 514, 517h, 534, 548, 549, 552) pertenecen a la tercera parte del Documento conclusivo y se desarrollan también en clave misionera como es la orientación de este tratado último del DA.

Cabe destacar que esta hondura y amplio capitulario de la misión fue abordado ya en *Ecclesia in America* que trata el tema como fruto del encuentro con Cristo en su capítulo seis (nn. 66-74). Reparo en una frase específica del capitulario de esta parte de la exhortación EA, n. 68: “El encuentro con el Señor produce una profunda transformación de quienes no se cierran a Él. El primer impulso que surge de esta transformación es comunicar a los demás la riqueza adquirida en la experiencia de este

⁴⁵⁰ C. M. GALLI, «El amor y la alegría en *Evangelii Gaudium*», en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (dir.), *La caridad y la alegría: paradigmas del Evangelio. XXXIIIª Semana Argentina de Teología, Ágape*, Buenos Aires 2015, 68.

encuentro”. En la misma dirección afirma Aparecida: “Conscientes y agradecidos porque el Padre amó tanto al mundo que envió a su Hijo para salvarlo (cf. Jn 3, 16), queremos ser continuadores de su misión, ya que esta es la razón de ser de la Iglesia y que define su identidad más profunda” (DA, n. 373). En continuidad con ambos documentos, la exhortación *EG* se coloca en clave misionera profundizando los temas propios del DA (encuentro, discipulado) y dándole nuevos impulsos. La misión nace de la alegría del encuentro. Si hay verdadero encuentro, el creyente no puede dejar de participar de la alegría del Resucitado y de sentir cómo se transforma su vida.

b) *La exhortación Apostólica Evangelii Gaudium (2013)*

Como hemos indicado en la introducción general de este trabajo y de este último capítulo, nos adentramos en la primera exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* del papa Francisco por su estrecha relación con el DA y, por tanto, con nuestro tema. Con los textos magisteriales precedentes hemos acentuado el carácter neotestamentario del encuentro con Cristo. La exhortación *EG* también se coloca en la misma dirección. Por tal razón nos dedicamos a analizar el documento del papa argentino considerando que su contenido presenta los avances que se han dado respecto al ejercicio del encuentro con Cristo donde sobresale la «alegría» como resultado del mismo. El análisis de dicho documento es el que nos permite comprender la colocación de la segunda parte del título de nuestro trabajo (...*Una llamada a dejarnos sorprender por la alegría del Evangelio*).

Unos tres años antes de la aparición de *EG*, el papa Benedicto XVI en la exhortación postsinodal *Verbum Domini*, se refiere en varios números al tema de «la Palabra y la alegría»: en la introducción del documento en el número 2: *para que nuestra alegría sea perfecta*, y el número 123: *la Palabra y la alegría*. En este último, el papa Benedicto XVI destaca el peso joánico de la categoría «alegría» y trata con toda claridad el mismo contenido expuesto en los números citados anteriormente del DA en lo concerniente al tema (cf. *VD*, n. 123)⁴⁵¹.

⁴⁵¹ Esta centralidad joánica en el tema de la alegría desde ya nos dice que el cuarto evangelio seguirá cobrando fuerza en el posterior desarrollo de la categoría encuentro con Cristo. No he tomado en cuenta el detalle de fijarme en las ocasiones que aparece citado el *evangelio espiritual* en *EG*. Podría ser un punto de análisis a tomar en cuenta para el futuro por la fortaleza de la *crisología bíblica* de la exhortación.

De los dos documentos mencionados que le anteceden a la *EG* (*EN*, *DA*, *VD*), el *DA* es el que ocupa la mayor atención. Éste es citado 20 veces en la exhortación. Dice Galli: “Decir novedad del pontificado de Francisco es decir relación con la novedad del acontecimiento celebrado en Aparecida 2007”⁴⁵². Muchos factores muestran la continuidad innovadora entre el mensaje de Aparecida y el papado de Francisco, especialmente la conexión que aquí estudiamos: el encuentro, discipulado, vida plena y la alegría como su consecuencia inmediata.

No podemos examinar todo el capitulario y las cuestiones particulares que trata el documento⁴⁵³. Me detendré específicamente en los números introductorios que tratan nuestro tema (1-9), y otros (cf. *EG*, nn. 87-92: cuyo interés está en las *nuevas relaciones que genera Jesucristo*) que trataré a modo de propuesta en la segunda parte de este capítulo. En el *DA* ya hemos visto que “la misión nace de la gracia, alegría y gratitud que brotan de un corazón unido a Jesús. La alegría del discípulo nace de la fe en la Buena Nueva del amor de Dios en Jesucristo (cf. *DA*, n. 29). En esta senda se inscribe el énfasis de Bergoglio⁴⁵⁴.

El papa Francisco, a tono con la primera encíclica de Benedicto XVI *Deus caritas est*, n. 1, fuente de inspiración para los contenidos del *DA* junto a su *DI*, en su primera exhortación *EG* dice: «La alegría del Evangelio llena el corazón y la vida entera de los que se encuentran con Jesús. Quienes se dejan salvar por Él son liberados del pecado, la tristeza, del vacío interior, del aislamiento. Con Jesucristo siempre nace y renace la alegría» (*EG*, n. 1)⁴⁵⁵. El regocijo en el Evangelio únicamente puede sernos concedido a través del encuentro con Jesucristo; pues él es el Evangelio, la buena nueva en persona⁴⁵⁶. En pocas palabras, los dos últimos papas, han iniciado sus dos primeros documentos programáticos con una especial centralidad cristológica en la que sobresale

⁴⁵² C. M. GALLI, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco*, Ágape ²2014, 363. En otro lado dice: “Se puede comprender mejor a Francisco si se conoce la Iglesia de América Latina, expresada en Aparecida, y la reflexión teológica surgida en la Argentina contemporánea”. C. M. GALLI, «El amor y la alegría en *Evangelii Gaudium*», 65.

⁴⁵³ Remito a la obra citada en la anterior nota. Abarca distintos aspectos de la alegría partiendo de la exhortación *EG*, donde sobresalen los artículos de: V. TALAMÉ, «La alegría en la Biblia Hebrea: sujetos y causantes» (pp. 143-165); D. FARES, «La alegría en las fronteras de la vida» (pp. 217-231); S. CORDOVALÁN, «La alegría y el amor: unidades de vivencia que se plenifican con la Buena Noticia» (pp. 335-351); P. ETCHEPAREBORDA, «La alegría cristiana fruto del amor trinitario» (pp. 389-403).

⁴⁵⁴ C. M. GALLI, *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco*, Ágape ²2014, 358.

⁴⁵⁵ La edición que manejo es: FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, BAC-documentos, Madrid 2013.

⁴⁵⁶ G. AUGUSTIN, *Por una Iglesia en salida con el papa Francisco. Impulsos de la exhortación apostólica Evangelii Gaudium*, Sal Terrae, Santander 2015, 21.

la categoría encuentro. Y ambos documentos (*DCE*, n. 1 y *EG*, n.1) parten de este presupuesto. Benedicto XVI nos dice con quién nos encontramos y Francisco nos explica lo que provoca el encuentro en y con quien acontece. Uno de los teólogos que más temprano ha comentado la exhortación *EG* es S. Madrigal, quien sobre ella esquematiza lo que aquí trato de subrayar. Dice el eclesiólogo español:

«La exhortación *Evangelii Gaudium*, que vio la luz el 24 de noviembre del 2013, viene introducida por unas reflexiones preliminares y versan precisamente sobre “la alegría del Evangelio”. Podemos extraer tres ideas fundamentales. La primera: el origen de esa alegría no es otro que el encuentro con Jesucristo, el centro del Evangelio; y cita la encíclica *Deus caritas est* de Benedicto XVI (n. 1): se comienza a ser cristiano por el encuentro con esa Persona en la que se manifiesta el amor de Dios. Desde ahí somos capaces de superar nuestro ensimismamiento egoísta, nuestra “autoreferencialidad”, y Dios nos abre a los otros (cf. *EG*, n. 8). La segunda: la vida se acrecienta dándola, y en ello consiste la tarea evangelizadora; de la “alegría del Evangelio” brota esa “alegría de evangelizar” de la que había hablado Pablo VI en *Evangelii nuntiandi* (n. 80, citado en *EG*, n. 10) (...) La tercera, la nueva evangelización...»⁴⁵⁷.

Con esta trilogía, el papa argentino propone salirle al paso a la tristeza individualista que afecta al mundo y también, en parte, a la Iglesia. Dice que el Evangelio, donde deslumbra gloriosa la cruz de Cristo, siempre invita a la alegría. Tomando como base la enseñanza del DA, la evangelización es comprendida según la lógica de la donación de la vida y del amor (*DCE*), que tienden a comunicarse a los otros (cf. DA, n. 360). Francisco invita, en dos breves capítulos (“la alegría que se renueva y se comunica” [*EG*, n. 2-8], y “la dulce y confortadora alegría de evangelizar” [nn. 14-18]), a suplicar y cultivar el don de “la alegría evangelizadora” (n. 83), esa alegría del Señor “que nada ni nadie nos podrá quitar (cf. Jn 16, 22)” (n. 84). Así es como resalta el nexo entre la alegría y la misión⁴⁵⁸. Dice Francisco al respecto: “La alegría del Evangelio que llena la vida de la comunidad de los discípulos es una alegría misionera” (*EG*, n. 21)⁴⁵⁹.

W. Kasper, un año después de la elección de Francisco, también comenta el documento del papa y nos recuerda que los primeros números de *EG*, muestran que la alegría del Evangelio no tiene nada que ver en primer lugar con la superación de la injusticia social, por mucha importancia que Francisco, como se hará patente en capítulos posteriores, conceda a esta cuestión. El enfoque es más profundo. Se trata de la carencia de alegría y de fuerza vital, del vacío interior y del aislamiento de la persona encerrada en sí y de su

⁴⁵⁷ S. MADRIGAL, *Nuevas expectativas eclesiales: ¿Es el papa Francisco el nuevo Juan XXIII?*, XXX Curso de teología, Universidad de Cantabria, 4 de marzo del 2014, 11.

⁴⁵⁸ C. M. GALLI, *Dios vive en la ciudad*, 358-359.

⁴⁵⁹ C. M. GALLI, «El amor y la alegría en *Evangelii Gaudium*», 74.

corazón ensimismado (cf. *EG*, n. 1s)⁴⁶⁰. En “el encuentro con él y en la vinculación personal con él [donde] se mantiene la alegría”⁴⁶¹ y se evangeliza. Jesús en los discursos de despedida, señala el sentido y la finalidad de su mensaje y su vida: «Os he dicho esto para que participéis de mi alegría y vuestra alegría sea colmada» (Jn 15, 11).

El papa Francisco es consciente del peligro que puede desencadenar esta categoría. Por eso, para él la alegría que produce el encuentro con Cristo, por ofrecernos en él la vida plena, no se confunde con la risa fácil, tampoco con el regocijo de un consumo placentero (cf. *EG*, n. 7). La alegría cristiana es una participación de la alegría del propio Jesús, que se sabe amado por el Padre, y está inserta, al tiempo que lo dinamiza, en el proceso de conversión por el que la persona es rescatada del pecado y de la cerrazón autorreferencial, y es incorporada a Cristo y a su misión evangelizadora⁴⁶².

2.2. El Evangelio: origen, fundamento y fuente de la alegría⁴⁶³

Tal y como propondré en la segunda parte de este capítulo-conclusión, la cristología que maneja Aparecida es eminentemente bíblica, joánica si se quiere. Francisco se hace eco de esta centralidad neotestamentaria. Por eso, él profundiza las cosas y las aborda radicalmente, es decir, parte de la raíz (*radix*), del Evangelio. No se trata del Evangelio de la alegría sino de la *alegría del Evangelio*. La lectura espiritual y la contemplación de la Sagrada Escritura, recomendadas por el concilio Vaticano II (cf. *DV*, nn. 21-26), y también por Benedicto XVI en el DI (DA, p. 13), tienen para él, como muestran sus homilías y alocuciones, una importancia capital (cf. *EG*, n. 174s). Él entiende por Evangelio la transmisión de un mensaje bueno y liberador que transforma de raíz la situación, confronta a su receptor con un nuevo estado de cosas y lo insta a tomar una opción⁴⁶⁴.

⁴⁶⁰ Interesante análisis propone W. Kasper en esta obra suya que seguimos sobre la acedia, desidia, la inercia del corazón, la gravedad que arrastra hacia abajo, la pesantez, el hastío de las cosas espirituales, etc., todas ellas cuestiones heredadas de S. Kierkegaard, M. Heidegger, J. Paul Sartre y F. Nietzsche. ID., *El papa Francisco*, 42. Todas estas realidades contemporáneas fueron antes consideradas por los Padres de la Iglesia en la antigüedad, tal y como lo indica Larchet. Cf. J. C. LARCHET, *Terapéutica de las enfermedades espirituales*, Sígueme, Salamanca 2014, pp. 117-229.

⁴⁶¹ G. AUGUSTIN, *Por una Iglesia en salida*, 21.

⁴⁶² J. C. CARVAJAL BLANCO, «*Evangelii Gaudium*, un impulso a la lógica y a la espiritualidad de la misión eclesial», en: J. C. CARVAJAL BLANCO (ed.), *La misión que nace de la alegría del encuentro. En el surco de Evangelii Gaudium*, Universidad San Dámaso, Presencia y Diálogo 42, Madrid 2015, 86.

⁴⁶³ Tomado de: W. KASPER, *El papa Francisco. Revolución de la ternura y el amor. Raíces teológicas y perspectivas pastorales*, Sal Terrae, Santander 2015, 41.

⁴⁶⁴ Cf. *ibíd.*

EG responde con el Evangelio a la indigencia de nuestra época y a la crisis de la Iglesia. El Evangelio es el origen dado de una vez y por todas, el fundamento permanente, la fuente incesante de toda doctrina y toda disciplina de costumbres cristianas (cf. DH 1501). Sólo desde el Evangelio pueden recuperar su lozanía la fe y la vida cristiana (cf. *EG*, n. 11). La alegría del Evangelio puede suscitar nuevo regocijo en la vida, en la creación, en la fe y en la Iglesia⁴⁶⁵.

El recurso al origen no es, sin embargo, un retorno al ayer y al anteayer, sino fuerza para partir valientemente hacia el mañana⁴⁶⁶. La constitución *Dei Verbum*, la propuesta de *EA* de los encuentros neotestamentarios, la sugerencia jónica de Benedicto XVI para *Aparecida*, la exhortación *VD*, resuenan en los oídos del pontífice argentino y por eso la centralidad del Evangelio en su pontificado como fuente de la alegría. Con ello no renuncia a las formulaciones de la fe. Antes bien, de este modo puede mostrar que la fe es siempre una fuente fresca y refrescante (cf. *EG*, n. 11). Este no es un programa liberal, sino un programa radical. Radical porque brota de la raíz y representa una revolución de la ternura y el amor que acontece con pasión pero sin violencia, sin fanatismo ni resentimiento, ni fundamentalismo⁴⁶⁷. Estos dos acentos teológicos, *Evangelio* y *alegría*, en Francisco están inseparablemente unidos. Como están el *DA* el encuentro, discipulado y vida plena.

2.3. Balance

Estas consecuencias no significan el final del camino. El encuentro, y la experiencia del discipulado no tienen como finalidad la alegría del Evangelio. Esta es una consecuencia que se vive en el ya pero todavía no. Si ésta se constituye en la finalidad, probablemente entonces el encuentro tendría un interés propiamente funcional e individualista en el que cada uno se refugia, saltándose la experiencia del discipulado. El encuentro se mueve en la dinámica escatológica y además está siempre bajo la moción del Espíritu Santo, exégeta de Cristo (cf. Lc 12, 12). El objetivo obedece al señalamiento del Evangelio: “los llamó para estar con Él y para enviarlos a predicar” (Mc 3, 15). Y ellos “vieron donde vivía y se quedaron con Él” (Jn 1, 35). Por tanto, ella sólo es posible a través del itinerario que en este trabajo hemos visto con insistencia.

⁴⁶⁵ *Ibíd.*, 44.

⁴⁶⁶ *Ibíd.*, 48.

⁴⁶⁷ *Ibíd.*, 130.

A la alegría, como recepción del carácter *existencial* del encuentro con Cristo, además de la ternura, la proximidad, se une también el sustantivo o categoría «atracción» propuesta por Benedicto XVI⁴⁶⁸, desarrollada brevemente en Aparecida (nn. 159-161) e incluida en *EG*, n.14: “La Iglesia no cree por proselitismo sino por atracción”. La «alegría» que «atrae» es un elemento central del *código Francisco*⁴⁶⁹. Estas categorías, que nos revelan el carácter existencial de las consecuencias del encuentro con Cristo, sólo las podemos evocar. Pues cada una alcanza para muchas páginas de desarrollo.

Las perspectivas que presentamos en la segunda parte de este capítulo es un esfuerzo que nace del discernimiento realizado a la luz de este trabajo y que tienen como objetivo servir de ayuda para prolongar la investigación y los aportes que se pueden realizar para la madurez teológica de dicha categoría.

3. Conclusión y perspectivas

Hemos llegado al lugar de destino en este itinerario. ¿Cómo podemos saber que realmente hemos alcanzado la meta? Y, estando en él, ¿hemos encontrado lo que realmente buscábamos? ¿Será posible transitar otros caminos que nacen justamente en el lugar a donde hemos llegado? Estas y otras cuestiones son el punto de partida para estas líneas que cierran nuestro trabajo.

3.1 Conclusión general

Entre los objetivos trazados en el proyecto de esta tesina hemos destacado el interés por la recepción del Documento de Aparecida (y con él un intento de colaborar con el desarrollo de la cristología en el continente) y otro muy particular de dedicación a la cristología. Ambos objetivos encontraron eco en la categoría “el encuentro con Cristo”. Con la convergencia de ambos objetivos en la mencionada categoría, inmediatamente dimos paso a la investigación teniendo presente que el tema debía ser visto desde el ejercicio de la teología, antes de adentrarnos en el Magisterio del CELAM expresado en el DA y el Magisterio de los tres últimos papas (Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco).

⁴⁶⁸ ID., *Homilía en la Eucaristía de inauguración de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, 13 de mayo del 2007, Aparecida, Brasil.

⁴⁶⁹ C. M. GALLI, *Dios vive en la ciudad*, 365.

Consultando a nuestros autores y sus textos pudimos constatar que la categoría no hace su aparición por vez primera en el DA. Pero además, nos permitieron transitar por unos caminos que en un principio estaban plagados de preguntas y dudas, todas ellas formuladas en la introducción del primer capítulo de este trabajo. Entre ellas sobresalen algunas que no faltaron de principio a fin en este trabajo: ¿es posible el encuentro con Cristo? Y ¿bajo qué condiciones y categorías se realiza? Pues bien, ellos no nos han indicado el punto de llegada (*Ecclesia in America* y el Documento de Aparecida), pero sí nos dieron las claves para aterrizar en él. En sus deliberaciones nos han dicho de las paradas obligatorias de dicho viaje: la encarnación, la resurrección, la corporalidad gloriosa de Cristo y, en orden al sujeto, su fe, su razón, su corporalidad, su experiencia cristiana, etc. En pocas palabras, nos han conducido a tener clara la unidad inseparable que postulan ellos entre cristología y antropología. La motivación que de estos autores y otros secundarios consultados recibimos nos dio la seguridad de que el tema es posible sin menoscabo de la cristología y mucho menos de la antropología. Ellos, cada uno a su modo, con sus respectivos matices y enfoques, nos han conducido por los senderos de una categoría no en antagonismo interno sino en constante diálogo.

Entonces ¿es posible el encuentro con Cristo? Las dudas se fueron despejando en la medida que profundizábamos en sus argumentos. No obstante, como todo en este mundo de finitud, no olvidamos que el hombre es capaz de lo mejor y de lo peor, de lo más grandioso y lo más ínfimo, por eso, ellos también nos advirtieron de los peligros que podían acechar a esta categoría. Sus sabios consejos y advertencias fueron saludables para continuar el camino de búsqueda. Nos acompañaron en todo el transcurso del camino por recorrer. En adelante estaban presentes ante cualquier indicio de confirmación de los mismos peligros en los textos leídos.

Desde estos peligros advertidos pudimos valorar que otros también buscan y escudriñan sobre el encuentro con Dios (teología de las religiones). El encuentro con Cristo es un privilegio por el carácter personalista, dialógico e intersubjetivo que conlleva (cf. *DCE*, n. 1 y *EG*, n. 1), pero, ese privilegio no significa exclusividad. Por tanto, el camino, aconsejado por nuestros autores, lo hemos transitado con el mayor respeto pero a la vez ahondando en la riqueza que éste implica y sin renunciar nunca al deseo de profundidad teológica del mismo. Esta misma profundidad nos permite incluso dialogar con otros que por distintos caminos también buscan encontrarse con Dios, siendo conscientes de que el cristianismo no solo tiene pretensión de universalidad sino que muestra a un Dios

personal en Cristo lo cual es señal de ventaja para el cristianismo y el postulado mismo del encuentro. La seguridad que nos han brindado estos tres autores y el botín que nos han ofrecido, cargado no de sorpresas sospechosas, sino expuestas con claridad en su metodología, nos permitieron un inicio seguro y confiado.

Consultando el Magisterio reciente de Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco y el magisterio del CELAM expresado en el DA, nos percatamos de la resonancia que en ellos tuvo el encuentro y, además, nos dimos cuenta que los temas decisivos tocados por los teólogos consultados aparecieron con mayor fuerza en estos pontífices y sus textos. Nos adentramos en los documentos más significativos respecto a la categoría encuentro y en ellos descubrimos todo el caudal oculto que sin la claridad de los autores precedentes fácilmente podíamos pasar inadvertidos. De hecho son documentos estrictamente pastorales, pero los presupuestos previos nos llevaron a descubrir toda su hondura cristológica desde el «encuentro».

En el Magisterio de Juan Pablo II, pudimos constatar todo el realismo del cristocentrismo desarrollado por él. Con la exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in America* y la Carta apostólica *Novo millennio Ineunte*, el papa, teniendo ante sus ojos la pronta celebración del Jubileo de la encarnación, nos insistió en el fundamento de nuestra fe que confiesa que Jesucristo es el mismo ayer, hoy y siempre (Heb 13, 8). Con él descubrimos todo el realismo con el que presentó en *EA* y *NMI* el tema de la encarnación y la glorificación de Jesucristo como condición de posibilidad para el encuentro. Con esta parada en el Magisterio del papa polaco, descubrimos elementos de hondura para nuestro trabajo:

1. La importancia que concedió el papa al tema de la encarnación y lo que ella significa, nos hizo ver la historicidad de Jesús no como una cifra más de su persona, sino como un elemento inherente a la misma que concede a la categoría encuentro una mayor claridad en medio del misterio que envuelve a la Santísima Trinidad. De los elementos decisivos que permite dilucidar la encarnación reparamos no solamente en afirmar que uno de la Trinidad se encarnó, sino que miramos al grado de relacionalidad y reciprocidad que se da en el seno de la Trinidad a la que se une el hombre por participación.
2. Teniendo frente a sí la situación del hombre actual, especialmente al continente de AL y sus variadas situaciones sociales y, a la vez, su modo de exponer la cristología en las teologías contextuales, el papa nos invitó a ver algunos pasajes neotestamentarios en

clave de encuentro. Con ellos nos permitió descubrir con serenidad lo que para muchos pensadores y teólogos ha sido motivo de polémica: el Jesús histórico y el Cristo de la fe, o mejor, los encuentros con el Jesús terreno y con el Cristo glorificado. Pero además, con la ayuda de la exégesis pudimos constatar que las grandes experiencias de Jesús con los suyos son susceptibles de ser leídas en término de «encuentro» con todo lo que nuestra categoría implica y que ya desarrollamos en nuestro trabajo: reconocer en Jesús al Cristo, Hijo de Dios y la mediación de su corporalidad histórica y a la vez glorificada.

3. Los encuentros neotestamentarios nos revelaron el carácter histórico de los mismos, por tanto, descubrimos en ellos un especial significado para nuestro momento presente. Esto gracias a la insistencia de Juan Pablo II de recordarnos la sentencia formulada en Hebreos 13, 8. Además dichos encuentros ocurrieron tomando en cuenta los conceptos claves manejados por nuestros autores consultados: la intersubjetividad, la clave dialógica, existencial y personal, en las que ocurre el encuentro. Con todos estos matices, reconociendo que en Jesucristo se revela el rostro de Dios, única imagen del Dios invisible (2 Cor 4, 4), notamos que el encuentro ocurre de manera decisiva por la historia y por la Palabra del Verbo de Dios hecho carne (cf. Jn 1, 14).

En nuestro viaje fuimos avanzando conforme transcurría el tiempo, colocándonos entre la memoria y el presente. En el camino llegó el momento de entrar en contacto con el Magisterio de Benedicto XVI y el DA. De su contenido respecto a la categoría encuentro descubrimos lo siguiente:

1. Todo el realismo de la encarnación y glorificación de Cristo, el grado de historicidad y los conceptos claves para el encuentro que nos sugirieron nuestros autores precedentes encontraron eco en el Documento de Aparecida bajo las expresiones: discipulado y vida plena como modo de realización del encuentro con Cristo.

2. La expresión sugerida por Benedicto XVI para que «en Él tengan vida» (Jn 10, 10 y 16, 4) dio la posibilidad para que la categoría encuentro descubriera nuevos desarrollos y siguiera su curso de una propuesta cristológica eminentemente existencial y distante de cualquier abstraccionismo estático y meramente conceptual. Estos acentos hacen posible que el tema del encuentro no se quede siendo presa de unos conceptos que no interpelan a quienes con ellos se topan. De hecho, este grado existencial, dialógico, intersubjetivo, donde se destaca el realismo de la segunda persona de la Trinidad y el realismo de todo hombre que sale al encuentro con Dios en Cristo, es el que nos ha

permitido, sin menoscabo de la doctrina cristológica, poder avanzar en el desarrollo de la categoría encuentro en la que resaltamos la «vida plena» que alcanzan todos los que se dejan encontrar por Él.

3. Así, pues, descubrimos desde la riqueza del DA que el encuentro con Cristo pasa por la experiencia del discipulado que implica, desde la tradición joánica, la vinculación, configuración con Cristo y la comunión que conducen a la vida plena. Esta vida plena se ofrece al hombre contemporáneo quien puede en ella rehacerse personalmente adquiriendo el sentido que esta misma vida merece y anhela.

4. Ante un continente que parecía ser la esperanza del mundo por la fuerza histórica que le era característica y que hoy, sin embargo, parece ya cansado, desencantado, excluido y débil, descubrimos que el encuentro, el discipulado y la vida plena son los modelos más indicados para proponer un tipo de cristología al alcance de todos; pues, tiene como finalidad llegar al hombre de este tercer milenio roto y cansado. Los desafíos del hombre actual siguen, pero de igual modo sigue el desarrollo de esta categoría que como tratamos de demostrar en todo el contenido es muy sugerente para el hombre de hoy relacionarse con Dios en Cristo. Todo este dinamismo que hemos visto siguiendo nuestra metodología de investigación y de análisis nos llevó hasta las consecuencias del encuentro con Cristo. En ellas descubrimos de modo especial la alegría desbordante que produce la experiencia de estar con Cristo y sentirnos enviados por Él. Es una alegría que como bien ha señalado Francisco nace del encuentro con una Persona.

3.2. El encuentro con Cristo en perspectiva

En las consecuencias antes vistas hemos experimentado que realmente ya hemos llegado al final que teníamos pensado en nuestro trabajo. No obstante, dicho final permite un nuevo comienzo. Al llegar a nuestro lugar de destino hemos podido asentir con todo aquello que esperábamos encontrar y más aún, descubrimos nuevos senderos por los cuales transitar e iniciar nuevos viajes en el terreno de la investigación. El asentimiento lo podemos constatar en la apuesta que asumimos respecto al desarrollo del tema y que lo expresamos con los siguientes matices teológicos.

a) *La apuesta por una cristología existencial*

Como dije más de una vez en el desarrollo de este trabajo, asumí el riesgo de tomar prestada esta expresión a K. Rahner y creo que hemos logrado conectar con el significado teológico que él le da a esta formulación cristológica. El teólogo jesuita, uno de los más sobresalientes del siglo XX (1904-1984) y sigue dando que pensar en la actualidad, ha analizado la cristología desde una triple perspectiva: *trascendental*, *dogmático-sistemática* y la *existencial* (que explicita la fecundidad espiritual, santificadora de la historia, persona, misterios, exigencia, gracia y promesa de Cristo). Pero esto es sólo un aspecto de la riqueza de matices, fórmulas e intuiciones cristológicas de Rahner⁴⁷⁰.

De las tres nos fijamos en la *existencial* que permanece en constante diálogo con las dos primeras. Esta propuesta tiene detrás a las corrientes filosóficas del existencialismo que comenzó a hacerse sentir con fuerza a finales del siglo XIX y logró su mayor éxito durante la primera mitad del siglo XX. Ante dichas corrientes él habla de “la necesidad de una cristología existencial” tema que no aparece en una dogmática usual⁴⁷¹.

Los postulados que asume K. Rahner bajo esta matización de la cristología existencial guiaron toda la marcha del desarrollo del tema en este trabajo. Creo que desde el pensamiento del teólogo de Friburgo cumplimos el propósito de desarrollar esta cristología existencial tomando los temas trascendentales (encarnación, resurrección, corporalidad del Resucitado, realismo de la vida de Cristo y realismo de la vida del hombre, etc.) que pudieran implicar este modo de hacer cristología, con una ligera diferencia de que nunca privilegiamos el método trascendental para exponer nuestro tema. Esto no sólo por inclinación personal sino porque los documentos magisteriales escogidos (*TMA, EA, NMI, DCE, DI, DA, EG*) y los autores principales de este trabajo así lo desarrollan. Privilegiar el método ascendente o desde abajo hubiera significado de mi parte una interpretación forzada de estos textos y autores, lo cual supone obligarlos a decir lo que no tuvieron intención de formular. Esta observación la dejamos clara en el primer párrafo de la introducción de este trabajo como cuestión a evitar y lo hemos logrado.

⁴⁷⁰ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, BAC, Madrid ³2008, 343.

⁴⁷¹ K. RAHNER, *Curso fundamental*, pp. 357-362.

Lo antes dicho no significa que la metodología de Rahner desarrolle una comprensión del hombre autónoma de la revelación de Dios. En él está claramente expresada la propuesta de una metodología trascendental pero siempre en franca relación y dependencia de la revelación. No en vano su nombre y su propuesta de cristología existencial han atravesado de principio a fin este trabajo aunque no aparece como autor principal en la lista.

b) *Acentuación de la cristología bíblica*

Los textos magisteriales consultados nos han propuesto la categoría encuentro en clave bíblica incluyendo a von Balthasar. Esta centralidad bíblica (más joánica en el tercer capítulo), fue el tema de mayor preocupación para quien hizo el aporte más sobresaliente sobre el encuentro y el discipulado en el DA: Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. No está demás señalar que fue perito de la comisión redactora de la Constitución dogmática sobre la divina revelación *Dei Verbum* y que hizo grandes aportes en la exhortación *Verbum Domini*, que ya hemos citado antes⁴⁷².

Por otro lado, la acentuación de esta *cristología bíblica* que se despliega en *EA*, el *DA* y *EG*, nos ponen en contacto con un tema de profundo calado para Benedicto XVI y que deja claro en su obra *Jesús de Nazaret. Desde el Bautismo hasta la transfiguración*. Se trata de que la unidad de la Escritura se debe a la hermenéutica cristológica. Cristo es la llave y el factor unificador. Lo cual implica una comprensión teológica y de fe, sin la cual la unidad de la Escritura no existe o se considera arbitraria⁴⁷³.

Esta cristología bíblica que caracteriza el encuentro con Cristo, en el que hemos ponderado los dos grandes misterios de su vida: su encarnación y su resurrección, es la que nos permite, siguiendo a von Balthasar y a González de Cardedal y, por supuesto, a Ratzinger, centrar la mirada en «los misterios de la vida de Jesús»⁴⁷⁴. Con estos autores y los textos magisteriales hemos ponderado una cristología bíblica no de corte

⁴⁷² G. URÍBARRI, «Para una interpretación teológica de la Escritura. La contribución de J. Ratzinger-Benedicto XVI», en: S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Josep Ratzinger. Teólogo y papa*, San Pablo-Comillas, Madrid 2009, 28-29.

⁴⁷³ *Ibíd.*, 40.

⁴⁷⁴ No se debe olvidar que la cristología bíblica eclesial se iniciaba con el enunciado de la preexistencia, la afirmación de la encarnación y el testimonio del acontecimiento pascual, distinto a la teología contemporánea que arranca de la auto experiencia humana. La atención se centra en la connaturalidad con la historia del hombre Jesús de Nazaret. G. L. MÜLLER, *Dogmática. Teoría y práctica de la teología*, Herder, Barcelona 2009, 368.

historicista sino apuntando hacia los temas trascendentales de la misma antes mencionados. A continuación señalamos los nuevos caminos que siguen abriendo nuevas puertas a la investigación teológica del tema desde nuestro punto de vista y de autores consultados.

c) *La vida plena y el peligro de la cristología funcional*

Al concluir el capítulo III de este trabajo, que es el de mayor relevancia, pues a él están ordenados los anteriores, no dejé de pensar en los peligros que pueden asechar a esta trilogía que hemos desarrollado del *encuentro, discipulado y vida plena*. En mi opinión de todas las corrientes actuales de cristología la que más podría amenazar esta categoría del encuentro y la vida plena es la cristología funcional. Como bien sabemos, la cristología funcional se dedica a definir y a explicar la función de Jesús⁴⁷⁵. Es una cristología que responde al esquema de nuestra sociedad *líquida*⁴⁷⁶, cuyo slogan –según el sociólogo Bauman- es: lo que la vida tenga para ofrecer que lo ofrezca *hic et nunc* – aquí y ahora⁴⁷⁷. El eco de este esquema moderno traducido en la cristología funcional es: qué significa Cristo para mí.

América Latina es donde este modo de hacer cristología ha encontrado muchos defensores y su interés ha sido mostrar la respuesta de Cristo a los problemas sociales. Con las limitaciones de que fácilmente se reduce la liberación que Cristo ha traído a un régimen social y político como tantas veces ha alertado Ratzinger. Por tanto, la categoría precisa de un manejo cuidadoso de esta cristología funcional, considerando sus aspectos enriquecedores pero a la vez alertando de sus peligros.

d) *La vida en Cristo en el horizonte paulino*

El DA no cita los textos relevantes del apóstol de los Gentiles al respecto. Sólo 1 Tm 6, 17 aparece en los números que tratan sobre la vida en Cristo y no responde a esta cuestión (cf. DA, n. 356). Sin embargo, el horizonte en el que Pablo propone el tema de la vida en Cristo es ontológico y existencial, tanto de Cristo como del hombre. De esto precisamente se ocupa Flp 1, 21 que no es citado en el DA. Como tampoco 1 Cor, 1, 30,

⁴⁷⁵ J. GALOT, «Cristologías», en: R. Latourelle- R. Fisichella, S. Pié-Ninot (dirs.), *Diccionario de teología fundamental*, San Pablo, Madrid ³1993, 250.

⁴⁷⁶ Z. BAUMAN, *Modernidad líquida*, Fondo de cultura económica, México ²2015.

⁴⁷⁷ *Ibíd.*, 172-173.

Rom 8, 1. Esta clave ontológica de “la vida en Cristo” es también expresada por el apóstol Pablo bajo la clave “ser en Cristo”. El apóstol de los gentiles no se cansa de repetir la expresión “ser en Cristo”, utilizada por él 164 veces en todas sus cartas. Con todas estas expresiones: «el cristiano es en Cristo» (1 Cor 1, 30), que «el que está en Cristo es una nueva creatura» (2 Cor 5, 17), «es uno en Cristo Jesús» (Gál 3, 28), San Pablo indica el cambio radical de la condición humana, tanto a nivel ontológico como en el operativo⁴⁷⁸.

¿Qué novedad podría aportar la referencia paulina de la vida en Cristo para seguir el tema? No pretendo explicar aquí cómo plantea el apóstol Pablo la cuestión, sólo es una insinuación para una futura investigación y un aporte al desarrollo de la categoría encuentro. Recordemos que a partir de las consecuencias del encuentro con Cristo, el movimiento ascendente comienza a cobrar fuerza cuando una vez se ha vivido la experiencia del discipulado y la vida plena. Pablo es un testigo cualificado de ese programa. Por tanto, se trata de analizar lo que pudiera sugerirnos el apóstol desde su experiencia manifestada en sus escritos. Francisco nos propone la alegría que provoca el Evangelio en el movimiento ascendente y divinizador. El apóstol Pablo insiste en la regeneración, renovación (Tito 3, 5), la nueva creación (Gál 6, 16) también en una perspectiva ascendente. De modo que es casi seguro que la categoría inicie su enfoque, tomando en cuenta al apóstol de los gentiles y a la exhortación *EG*, desde el método ascendente. En fin, se trataría de poner en relación al apóstol de los gentiles y su tema *la vida en Cristo* con el evangelio espiritual y su propuesta *la vida plena*. Y, luego, llegar a unas consecuencias que permitan ver diferencias, coincidencias y nuevos enfoques.

e) *Las nuevas relaciones que genera Jesucristo (EG, nn. 87-92)*

Por último, el papa argentino abre dos posibilidades de profundización del encuentro con Cristo. Por un lado destaca la centralidad de la encarnación y dice que “el Hijo de Dios en su encarnación nos invitó a la revolución de la ternura” (*EG*, n. 88). Esta centralidad de la doctrina física la hace luego de exponer la importancia del encuentro con Cristo a través de las personas. En este sentido destaca el peligro de la espiritualidad actual sin carne y sin cruz (cf. *ibíd.*) y sin compromiso con el otro (n. 89). Por otro lado, expone en el n. 90 la religiosidad popular como modelo de cristología contemporánea

⁴⁷⁸ S. GAMARRA, *Teología espiritual*, BAC, Madrid 1994, 55.

por su modo de relacionarse con Dios: “incluyen una relación personal, no con energías armonizadoras sino con Dios, Jesucristo, María, un santo. Tienen carne, tienen rostro”. También dice el papa: “Aprender a descubrir el rostro de Jesús en el rostro de los demás (...), es aprender a sufrir en un abrazo con Jesús crucificado...” (ibíd., 91).

Como se puede notar, estos números al hablar de las *nuevas relaciones que genera Jesucristo* conceden primacía a la encarnación y la cruz y, por otro lado, el lugar de encuentro con Cristo privilegiado no son los pobres, sino la religiosidad popular⁴⁷⁹. Estos dos temas, señalados por Francisco son de un profundo calado para la cristología de la piedad popular, especialmente el último. Esta cristología *física y crucis*, comentada en el magisterio de Francisco en estos números citados y con mayor fuerza en los números 122-126⁴⁸⁰ bajo el título *la fuerza evangelizadora de la piedad popular*, seguirá ocupando amplio espacio en la recepción del DA y de *EG*. Pero la centralidad de la encarnación y la cruz y la nula mención del equilibrio de *NMI* (nn. 25 y 28) sobre el rostro sufriente y el rostro glorioso es una posible cuestión a dilucidar para la recepción en materia cristológica de *EG*, especialmente estos números citados. Esto debido a que el DA y el DI de Benedicto XVI insistieron bastante en la necesidad de purificar la Piedad popular como lugar de encuentro con Cristo.

Purificar el tema de la piedad popular en clave cristológica no es dirigir la mirada a realidades abstractas e incomprensibles, ni tampoco significa rechazo a este modo de expresar el encuentro con Cristo, se trata de unir encarnación, cruz y resurrección como lo hemos desarrollado en nuestro trabajo siguiendo a *EA*, *NMI* y al DA. Es una perspectiva teológica de consideración en la cristología futura del continente a trabajar: *encuentro con Cristo y piedad popular teniendo como telón de fondo la Carta NMI y el DA*.

Como se puede notar, en nuestro trabajo dejamos al margen el tema pneumatológico y la devoción mariana respecto a su relación con la categoría encuentro con Cristo. Por la razón de que iniciar la andadura por esos temas podía hacernos más extenso el trayecto y mucho más complicado. Seguiremos confiando y esperando que esta categoría no

⁴⁷⁹ La escuela teológica de Argentina es partidaria del desarrollo de la teología del pueblo más que de la teología de la liberación. Ver: J. C. SCANNONE, *El papa Francisco y la teología del Pueblo*, Razón y fe, 271, 1395 (2014) 31-50 y E. C. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres en América Latina según Rafael Tello*, Ágape, Buenos Aires 2012.

⁴⁸⁰ En estos números destacan las referencias que hace Francisco al DA y al DI de Benedicto XVI. Acto seguido el pontífice argentino asume un tono muy enérgico al referirse al tema de la piedad popular: “¡No coartemos ni pretendamos controlar esa fuerza misionera! (*EG*, n. 124).

muera en el intento de desarrollo que hasta ahora ha alcanzado. Su recepción es la que hará posible sus nuevos enriquecimientos.

BIBLIOGRAFÍA

1. DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO PONTIFICIO

JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Redemptor hominis* (1979), Acción católica española, Madrid 1979.

_____, Carta Apostólica *Novo millennio Ineunte* (2001), en: www.vatican.va.

_____, Carta Apostólica *Tertio millennio Adveniente* (1994), en: www.vatican.va.

_____, *Discurso inaugural para la III Asamblea General del CELAM* (28 de enero 1979), Puebla, *Ecclesia* 39 (1979) 164-170.

_____, *Discurso inaugural de la IV Conferencia General del CELAM* (12 de octubre 1992), en: www.vatican.va.

_____, Exhortación Apostólica postsinodal *Ecclesia in America* (1999), en: www.vatican.va.

BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est*, Ciudad del Vaticano 2005.

_____, *Audiencia general*, miércoles 23 de mayo 2007, Vaticano, en: www.vatican.va.

_____, *Discurso a los miembros de la Curia Romana*, (viernes 21 de diciembre de 2007) Sala Clementina, Roma, en: www.vatican.va.

_____, *Discurso a los participantes en un congreso internacional organizado por el Consejo Pontificio «Cor unum»* (23 de enero 2006), en: J. L. MARTÍNEZ, «*Deus caritas est*: "la verdadera moral del Cristianismo es el amor"», en: S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger*, San Pablo- U. P. Comillas, Madrid 2009.

_____, *Discurso durante la audiencia a los Nuncios Pontificios en América Latina*, sábado 17 de febrero 2007, Vaticano, en: www.vatican.va.

_____, *Entrevista concedida a los periodistas durante el vuelo hacia Brasil* (miércoles 9 de mayo 2007), en: www.vatican.va.

_____, *Mirarán al que traspasaron*, Ciudad del Vaticano 2006, en: www.vatican.va.

FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, BAC-documentos, Madrid 2013.

2. COMENTARIOS AL MAGISTERIO PONTIFICIO

a) Juan Pablo II:

CADAVID DUQUE, A., *Exhortación Apostólica postsinodal Ecclesia in America. Un comentario interpretativo*, Medellín XXV, 99 (1999) 361-382.

BENAVENT VIDAL, E., *La declaración Dominus Iesus, la Carta Novo Millennio Ineunte y la Cristología reciente*, en: M. GELABERT BALLESTER (dir.), *La encarnación: Cristo al encuentro de los hombres*, San Vicente Ferrer, Valencia 2003, 301-313.

COLLADO BERTOMEU, V., «El tiempo y la escatología. Medida y alcance de los espacios temporales en los acontecimientos bíblicos», en: AA. VV., *El Espíritu, testimonio y memoria de Cristo. A propósito de la Tertio millennio Adveniente*, Valencia 1997, 79-102.

DE FRANCA MIRANDA, M., *La Iglesia en América: comunión y misión*, Medellín XXV, 99 (1999) 347-359.

FERNÁNDEZ GONZÁLEZ, D., *Cristocentrismo de Juan Pablo II*, Instituto Teológico San Idelfonso, Toledo 2003.

GAGLIARDI, M., *La producción cristológica del Prof. Javier García*, Ecclesia XXIII, 4 (2009) 511-536.

GARCÍA AHUMADA, H., *Una lectura catequética de Ecclesia in America*, Medellín XXV, 99 (1999) 403-413.

GONZÁLEZ DORADO, A., «La Tertio millennio Adveniente desde la perspectiva del Concilio Vaticano II», en: AA. VV., «*El Espíritu, memoria y testimonio de Cristo. A propósito de la Tertio millennio Adveniente*», Valencia 1997, 121-147.

GONZÁLEZ, C. I., *Al encuentro con Jesucristo en América*, Medellín XXIII, 90 (1997) 221-244.

LUCCHETTI BINGEMER, M. C., *La triple conversión de América Latina*, Medellín XXIII, 90 (1997) 245-264.

MARINO, A. «Contemplar el rostro de Cristo hoy, NMI 16-28», en: FERRARA R., - GALLI C. M., (eds.), *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millennio Ineunte*, Paulinas, Buenos Aires 2001, 47-69.

- MIFSUD, T., *La Iglesia en América*, Medellín XXV, 99 (1999) 335-345.
- _____, *Resumen de los Lineamenta del sínodo de los obispos, Asamblea especial para América*, Medellín XXIII, 90 (1997) 193-198.
- ORTIZ LOZADA, L., *Exhortación Apostólica Ecclesia in America*, Medellín XXV, 99 (1999) 305-306.
- _____, *Sínodo de los obispos. Asamblea especial para América*, Medellín XXV, 99 (1999) 307-321.
- VANHOYE, A., *Jesucristo ayer, hoy y siempre según la Carta a los Hebreos, 13,8*, Medellín XVIII, 70 (1992) 161-170.
- b) *Benedicto XVI*:
- CARRICURY, G. M., *El papa Benedicto XVI y la Quinta Conferencia General del CELAM*, Madrid 2008.
- CORDOVILLA, A., «La caridad como centro de la vida cristiana y paradigma de un nuevo lenguaje teológico», en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *La caridad y la alegría: paradigmas del Evangelio XXXIII^a, Semana Argentina de teología, Ágape*, Buenos Aires 2015, 21-51.
- FLECHA ANDRÉS, J. R., «Jesús, la Iglesia y los pobres», en: R. FLECHA (coord.), *Dios es amor. Comentarios a la Encíclica de Benedicto XVI Deus caritas est*, U. P. Salamanca, Salamanca 2007, 215-240.
- GALLI, C. M., *Comunicar el amor de Dios a nuestros pueblos de América Latina y el Caribe para que tengan vida en Cristo*, Medellín XXXII, 125 (2006) 121-177.
- MADRIGAL, S. (ed.), *El pensamiento de Josep Ratzinger. Teólogo y papa*, San Pablo-Comillas, Madrid 2009.
- MARTÍNEZ, J. L., «Deus caritas est: "la verdadera moral del Cristianismo es el amor"» en: S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger*, San Pablo- U. P. Comillas, Madrid 2009, 101-146.
- NÚÑEZ REGODÓN, J., «Él nos ha amado primero. La presencia de 1Jn en *Deus caritas est*», en: R. FLECHA (coord.), *Dios es amor. Comentarios a la Encíclica de Benedicto XVI Deus caritas est*, U. P. Salamanca, Salamanca 2007, 101-122.
- ORTIZ LOZADA, L., *Deus caritas est, una lectura de la Encíclica con miras a la V Conferencia*, Medellín XXXII, 126 (2006) 247-283.
- _____, *Magisterio Pontificio y V Conferencia*, Medellín XXXII, 126 (2006) 183-184.

RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., «La unidad del amor ascendente y descendente», en: R. FLECHA (coord.), *Dios es amor. Comentarios a la Encíclica de Benedicto XVI Deus caritas est*, U. P. Salamanca, Salamanca 2007, 203-214.

VIDAL TALÉNS, J., «Mirar a Jesús y “ver” al Hijo de Dios, hecho hombre para nuestra redención. Aportación de J. Ratzinger a la cristología contemporánea», en: S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Josep Ratzinger. Teólogo y papa*, San Pablo-Comillas, Madrid 2009, 66-100.

c) *Francisco*:

AUGUSTIN, G., *Por una Iglesia en salida con el papa Francisco. Impulsos de la exhortación apostólica Evangelii Gaudium*, Sal Terrae, Santander 2015.

CARVAJAL BLANCO, J. C., «*Evangelii Gaudium*, un impulso a la lógica y a la espiritualidad de la misión eclesial», en: J. C. CARVAJAL BLANCO (ed.), *La misión que nace de la alegría del encuentro. En el surco de Evangelii Gaudium*, Universidad San Dámaso, Madrid 2015, 83-121.

_____, «Presentación», en: CARVAJAL BLANCO, J. C., (ed.), *La misión que nace de la alegría del encuentro. En el surco de Evangelii Gaudium*, Universidad San Dámaso, Madrid 2015, 9-13.

GALLI, C. M., «El amor y la alegría en *Evangelii Gaudium*», en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (dir.), *La caridad y la alegría: paradigmas del Evangelio. XXXIII^a Semana Argentina de Teología, Ágape*, Buenos Aires 2015, 65-103.

_____, *Dios vive en la ciudad. Hacia una pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco*, Ágape, Buenos Aires ³2014.

KASPER, W., *El papa Francisco. Revolución de la ternura y el amor. Raíces teológicas y perspectivas pastorales*, Sal Terrae, Santander 2015.

LOWNEY, C., *Francisco, líder y papa*, Sal Terrae, Santander 2014.

MADRIGAL, S., *Nuevas expectativas eclesiales: ¿Es el papa Francisco el nuevo Juan XXIII?*, XXX Curso de teología, Universidad de Cantabria, 4 de marzo del 2014, 6-15.

SCANNONE, J. C., *El papa Francisco y la teología del Pueblo*, Razón y fe, 271, 1395 (2014) 31-50.

3. ASAMBLEAS DEL CELAM

CELAM, *Quinta Conferencia General de Aparecida. Documento conclusivo*, San Pablo, Bogotá³2007.

_____, *Documento de Santo Domingo*, Cuarta Asamblea General, octubre 1992, en: CELAM.org.

_____, *Síntesis de los aportes recibidos para la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, CELAM, Bogotá 2007.

4. COMENTARIOS AL MAGISTERIO DEL CELAM

AMERINDIA, *Camino hacia Aparecida. El Jesús histórico, Reino de Dios y Discipulado*, Aportes teológicos 1, Amerindia 2006, pp. 3-26, en: www.amerindia.com.

BARRIOS TAO, H., *Los seguidores y seguidoras del Maestro de Nazaret: un problema de identidad*, Cuestiones teológicas XXXIV, 81 (2006) 87-104.

CADAVID DUQUE, A., *La cristología en el documento de Aparecida*, Cuestiones Teológicas vol. XXXIV, n. 82 (2007) 309-331. También en: Medellín vol. XXXIII, n. 131 (2007) 417-445.

CAAMAÑO, J. C., *Cristo y la vida plena. Aportes a la recepción de Aparecida*, Teología XLIV, 94 (2007) 445-456.

CELAM, *El anuncio del reino y el ofrecimiento de la vida*, en: CELAM.org. (21-03-2016).

_____, *Boletín 321*, CELAM, Bogotá 2007.

DEL CAMPO, C., *Dios opta por los pobres. Reflexión teológica a partir de Aparecida*, U. Alberto Hurtado, Santiago de Chile 2010.

ESPEJA, J., *El discipulado en la teología latinoamericana*, Medellín XXXII, 125 (2006) 64-98.

FERNÁNDEZ, V. M., *Aparecida. Guía para leer el documento y crónica diaria*, San Pablo, Buenos Aires, 2007.

_____, *Claves de interpretación y aplicación del documento de Aparecida*, Medellín XXXIII, 131 (2007) 363-375.

_____, *Propuestas para que la V Conferencia marque el inicio de una nueva etapa evangelizadora*, Medellín XXXII, 126 (2006) 285-312.

GAITÁN, T., *El discipulado en un continente marcado por el sufrimiento y la esperanza*, Cuestiones Teológicas XXXIV, 81 (2006) 41-54.

- GALLI, C. M., «Líneas cristológicas de Aparecida», en: CELAM, *Testigos de Aparecida vol. I*, Secretariado General del CELAM, Bogotá 2008, 103-204.
- HENAO MESA, J. A., *El discípulo ¿atrapado por la globalización?*, Cuestiones teológicas XXXIV, 81 (2007) 11-40.
- JAVIER ERRÁZURIZ, F., «El espíritu de Aparecida», en: CELAM, *Testigos de Aparecida I*, Secretaría General del CELAM, Bogotá 2008, 11-53.
- LYRIO ROCHA, G., *O camino percorrido rumo à Conferência de Aparecida*, Medellín XXXIII, 130 (2007) 199-207.
- MELGUIZO YEPES, G., *Carta apostólica Novo millennio Ineunte como telón de fondo de la V Conferencia*, Medellín XXXII, 126 (2006) 185-202.
- OÑORO, F., *Entrar en el reino: la dimensión soteriológica del discipulado y sus consecuencias*, Cuestiones teológicas XXXIV, 81 (2006) 149-160.
- ORTIZ LOZADA, L., *Aparecida: esperanza para América Latina y el Caribe*, Medellín XXXIII, 130 (2007) 168-171.
- _____, *Perspectivas teológicas de Aparecida*, Medellín XXXIII, 131 (2007) 327-328.
- ORTIZ LOZADA, L. (dir.), *III Semana Latinoamericana de Catequesis. La iniciación cristiana y la catequesis de inspiración catecumenal, a la luz del discipulado*, Medellín XXXII, 128 (2006), 497-541.
- _____, *La V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Perspectivas y desafíos*, Medellín XXXII, 125 (2006) 2-3.
- _____, *La vocación, la formación y la misión de los discípulos en el Evangelio de Marcos*, Cuestiones teológicas XXXIV, 81 (2006) 55-86.
- RUANO PINEDA, V. M., *Aparecida, un compromiso con la vida de los pueblos latinoamericanos*, Medellín XXXIII, 130 (2007) 289-319.
- _____, *Del encuentro con Jesucristo a la misión en el mundo*, Medellín XXXII, n. 126 (2006) 203-246.
- _____, *Aparecida: un compromiso con la vida de los pueblos latinoamericanos*, Medellín XXXIII, 130 (2007) 289-319.
- SILVA RETAMALES, S., «La «Palabra de Dios» en la V Conferencia de Aparecida», en: CELAM, *Testigos de Aparecida I*, Secretaría General del CELAM, Bogotá 2008, 55-102.
- _____, *Cristología de Juan para comprender el Documento de Aparecida*, Conferencia Episcopal de Chile, en: Iglesia.cl.org.

STANOVNIK, A., *Claves de lectura para el Documento de participación*, Medellín XXXII, 125 (2006) 29-59.

YÁÑEZ, D. - GARCÍA, S. (eds.), *El porvenir católico de los latinoamericanos. Hacia la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (Aparecida 2007)*, Centro teológico Manuel Larraín, Santiago de Chile 2006.

5. TEXTOS DE ORGANISMOS PONTIFICIOS

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Cuestiones selectas de cristología (1979)*, en: C. POZO (ed.), *Documentos 1966-1996*, BAC, Madrid 1998, 219-242.

_____, *El cristianismo y las religiones (1996)*, en: C. POZO (ed.), *Documentos 1966-1996*, BAC, Madrid 1998, 557-604.

_____, *Promoción humana y salvación cristiana (1976)*, en: C. POZO (ed.), *Documentos 1966-1996*, BAC, Madrid 1998, 147-167.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración para salvaguardar la fe de algunos errores recientes sobre los misterios de la encarnación y la Trinidad (1972)*, en: E. VADILLO ROMERO (ed.), *Documentos 1966-2007*, BAC, Madrid 2008, 52-57.

_____, *Libertatis conscientia (1986)*, en: E. VADILLO ROMERO (ed.), *Documentos 1966-2007*, BAC, Madrid 2008, 325-376.

_____, *Libertatis nuntius (1984)*, «Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación», en: E. VADILLO ROMERO (ed.), *Documentos 1966-2007*, BAC, Madrid 2008, 287-314.

SCHOTTE, J. P. (dir.), *Encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América*, LINEAMENTA, Ciudad del Vaticano 1996, en: www.vatican.va.

_____, SÍNODO DE LOS OBISPOS. ASAMBLEA ESPECIAL PARA AMÉRICA LATINA, *Instrumentum laboris*, Ciudad del Vaticano 1997, en: www.vatican.va.

6. CATEGORÍA «ENCUENTRO» Y TEMAS MÁS AFINES

ALEMANY, J. J., *Teología y ecumenismo*, Estudios Eclesiásticos, 66 (1991) 273-293.

CORDOVILLA, A., «Dios y el hombre en Cristo»: *el itinerario y el pensamiento teológico de Olegario González de Cardedal*, en: A. CORDOVILLA – J. M. SÁNCHEZ CARO

- S. DEL CURA ELENA, (eds.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Sígueme, Salamanca 2006, 49-67.
- GELABERT, M., *De la fe como encuentro a la fe como problema*, Anales Valentinus 4 (2015) 235-252.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *El hombre ante Dios*, Sígueme, Salamanca 2013.
- _____, «Dios al encuentro del hombre en Jesucristo», en: A. GALINDO GARCÍA-J.M. SÁNCHEZ CARO (eds.), *El hombre ante Dios. Entre la hipótesis y la certeza*, Sígueme, Salamanca 2003, 121-183.
- BOUYER, V., *Personajes anónimos del Evangelio. Encuentros de Jesús en los evangelios sinópticos*, Cuadernos bíblicos 160, Verbo Divino, Navarra 2013.
- BRUNNER, E., *La verdad como encuentro*, Estela, Barcelona 1967.
- DECLoux, S., «He venido para que tengan vida». *Ejercicios de ocho días con San Juan*, Sal Terrae, Santander 2015.
- GUTIÉRREZ, G., *El Dios de la vida*, Sígueme, Salamanca 1992.
- JIMÉNEZ ORTIZ, A., «Encuentro», en: R. LATOURELLE-R. FISICHELLA-S. PIÉ-NINOT (dirs.), *Diccionario de Teología Fundamental*, San Pablo, Madrid ³1992, 376-379.
- _____, *La teología fundamental como teología del encuentro entre la revelación y el hombre*, Estudios Eclesiásticos 61 (1986) 3-21.
- LECLERC, E., *Id a Galilea. Al encuentro del Cristo Pascual*, Sal Terrae, Santander 2006.
- MARTÍN VELASCO, J. D., *El encuentro con Dios*, Caparrós, Madrid 1995.
- MEIER, F., *Los encuentros de Jesús*, BAC, Madrid 2001.
- MORENO JIMÉNEZ, R., *El discípulo de Jesucristo según el evangelio de San Juan*, Granada 1972.
- SCHILLEBEECKX, E., *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, Dinor, San Sebastián 1968.
- ZAZO RODRÍGUEZ, J., *El encuentro. Propuesta para una teología fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2010.

7. DICCIONARIOS

- EICHER, P., (dir.), *Diccionario de conceptos teológicos*, vol. II, Herder, Barcelona 1990.
- FERNÁNDEZ RAMOS, F., (dir.), *Diccionario del mundo joánico*, Monte Carmelo, Burgos 2004.

LATOURELLE R., - FISICHELLA- R., PIÉ-NINOT S. (dirs.), *Diccionario de Teología Fundamental*, San Pablo, Madrid ³1992.

LÉON- DUFOUR, X., *Vocabulario de teología bíblica*, Herder, Barcelona 1972.

PACOMIO, L., *et al.*, (dirs.), *Diccionario teológico interdisciplinar*, vol. III, Sígueme, Salamanca 1982.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, RAE, Madrid ²²2011.

8. ESTUDIOS Y MONOGRAFÍAS

BALTHASAR, H. U. VON, *Gloria I*, Encuentro, Madrid 1985.

_____, *Intento de resumir mi pensamiento*, *Communio* 4 (1988) 284-288.

_____, *Sólo el amor es digno de fe*, Sígueme, Salamanca 2011.

_____, *Teología de los tres días*, Encuentro, Madrid 2000.

BAUMAN, Z., *Modernidad líquida*, Fondo de cultura económica, México ²2015.

BLANK, J., *El Evangelio según san Juan, Caps. I-IV y VI*, Tomo I, Herder, Barcelona 1984.

CAMBIER, J., «La vida y la obra de San Pablo», en: A. ROBERT-A. FEUILLET (dirs.), *Introducción a la Biblia. Nuevo Testamento*, vol. II, Herder, Barcelona 1965, 356-367.

CARRASCO BRICEÑO, B., *¿Qué es la teología india?*, en: www.sjsocial.org.

CARRILLO ALDAY, S., *El evangelio según San Juan*, Verbo Divino, Estella 2010.

DE FRANCA MIRANDA, M., *Jesucristo ¿Obstáculo al diálogo interreligioso?*, *Cuestiones teológicas y filosóficas XXVII*, 2 (2000) 55-76.

DROBNER, H. R., *Manual de patrología*, Herder, Barcelona ²2001.

FERNÁNDEZ, J., L., *La cristología de Jon Sobrino*, Xirimiri de Pastoral 39, Desclée de Brower, Bilbao 2007.

FORTE, B., *La transmisión de la fe*, Sal Terrae, Santander 2015.

GAMARRA, S., *Teología espiritual*, BAC, Madrid 1994.

GIBELLINI, R., «Introducción», en: E. SCHILLEBEECKX, *Soy un teólogo feliz*, Sociedad de educación Atenas, Madrid ²1994, 5-13.

GIRARDI, G., «De la “Iglesia en el mundo” a la “Iglesia de los pobres”», en: C. FLORISTÁN- J. J. TAMAYO (eds.), *El Vaticano II. Veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985, 429-463.

- GÓMEZ GARCÍA, E., *Pascua de Jesús, pueblos crucificados. Antropología mesiánica de Jon Sobrino*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2012.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, BAC, Madrid ³2008.
- _____, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, BAC, Madrid ³1993.
- _____, *Fundamentos de cristología I. El camino*, BAC, Madrid 2005.
- _____, *Fundamentos de Cristología II. Meta y misterio*, BAC, Madrid 2006.
- GUIJARRO OPORTO, S., *Jesús y sus primeros discípulos*, Verbo Divino, Navarra 2007.
- GUILLET, J., *El Jesús de los discípulos*, Mensajero, Bilbao 1998.
- KARRIS, R. J., «Evangelio según San Lucas», en: R. E. BROWN- J. A. FITZMYER- R. E. MURPHY (eds.), *Nuevo comentario bíblico San Jerónimo*, Verbo Divino, Estella 2004, 133-202.
- LÉON -DUFOUR, X., *Lectura del Evangelio de Juan (13-17)*, vol. III, Sígueme, Salamanca 1995.
- _____, *Lectura del Evangelio de Juan (Jn 5-12)*, vol. II, Sígueme, Salamanca 1992.
- MADRIGAL, S., *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, San Pablo - Comillas, Madrid 2012.
- MARTÍNEZ GAYOL, N., *Seminario H. U. von Balthasar: la persona y la obra*, U. P. Comillas, Madrid 2014 (Pro-manuscripto).
- RAHNER, K., *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Herder, Barcelona ²2007.
- RAMOS, G. D., *Navegar mar adentro: expresión y proyección del reciente itinerario teológico-pastoral de la Iglesia en Argentina*, Teología 84 (2004) 67-94.
- RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret*, en: RATZINGER, J.-BENEDICTO XVI (autor), *Obras Completas VI/1*, Selecciones Ratzinger, BAC Madrid 2015.
- _____, *Miremos al que traspasaron*, Fundación San Juan, Santa Fe, Argentina 2007.
- _____, *Un canto nuevo para el Señor*, Sígueme, Salamanca 1999.
- SCHILLEBEECKX, E., *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Cristiandad, Madrid 1982.
- _____, *Soy un teólogo feliz*, Sociedad de educación Atenas, Madrid ²1994.
- STOGER, A., *El Evangelio según San Lucas*, Herder, Barcelona 1970.
- TUÑÍ-XAVIER ALEGRE, J. O., *Escritos joánicos y cartas católicas*, Verbo Divino, Estella 1995.
- URÍBARRI, G., “Cristología-soteriología-mariología”, en: A. CORDOVILLA (ed.), *La lógica de la fe. Manual de teología dogmática*, U. P. Comillas, Madrid 2013.

- _____, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, San Pablo-Comillas, Madrid 2008.
- _____, «Para una interpretación teológica de la Escritura. La contribución de J. Ratzinger-Benedicto XVI», en: S. MADRIGAL (ed.), *El pensamiento de Josep Ratzinger. Teólogo y papa*, San Pablo-Comillas, Madrid 2009, 25-63.
- WIESENTHAL, S., *Los límites del perdón. Dilemas éticos y racionales de una decisión*, Paidós, Barcelona 1998.