

**CRISTO Y LA VIDA PLENA.
APORTES A LA RECEPCIÓN DE APARECIDA**

RESUMEN

Ubicado en la perspectiva del momento receptivo del Documento de Aparecida, este artículo quiere proponer algunas claves de lectura de la relación entre Cristo y la Vida Plena en el texto de los Obispos de América Latina y el Caribe. Desde una valoración positiva del documento el autor sugiere algunas integraciones a tener en cuenta en la lectura de este texto del CELAM para lograr percibir toda su riqueza y profundidad.

Palabras clave: Cristo, vida, Espíritu, recepción.

ABSTRACT

From the point of view of the Aparecida Document and its reception, this article presents some reading keys. They focus on the connection of Full Life and Christ within the text of the Latin American and Caribbean Bishops. Based on a positive judgment, the Author hints some links in order to take into account its whole richness and depth.

Key Words: Christ, life, Spirit, reception.

1. El tiempo de la recepción

Una antigua lección de la vida de la Iglesia nos enseña que un texto del magisterio, que pretenda tener “largo aliento” no se concluye con el documento. En el siglo cuarto, luego de conocerse las actas del primer concilio de Nicea, se abrió un largo proceso receptivo que inauguró uno de los momentos más sorprendentes de la historia de la teología cristiana.

En efecto, uno de los aspectos más significativos en la vida de un documento es su recepción, y me animaría a decir, el defensorio. Si un texto no encuentra acogida en el destinatario para el que se pensó, puede caer fácilmente en letra muerta. El proceso receptivo no es ni la mera lectura en un sentido “literalista” del texto, ni una escucha pasiva de sus contenidos, ni la construcción de una opinión personal acerca del mismo. El proceso receptivo tiene que ver con el lento sedimento que en la vida de las comunidades se va instalando como efecto de la lectura solidaria, o de la experiencia común que resulta de un hecho eclesial. La recepción recoge, desde las diversidades y particularidades de las comunidades, un texto que posee una mayor o menor universalización; en esa lectura no es corregido pero se opera un proceso de enriquecimiento, ya que el texto no es capaz de retener a la vida, pero ésta contiene al texto. Vida y texto conviven en una significativa perijóresis no sólo en el proceso previo y el redaccional, sino –y muy especialmente– en el de recepción. Todo texto posee limitaciones, y es responsabilidad del proceso receptivo lograr superarlas instalándose en una lectura que logre recuperar el espíritu más profundo que el Documento propone. De allí, que advertir sobre las riquezas y las posibles limitaciones que posea, entiendo que es un aporte que la teología sistemática puede hacer de frente a este desafío. En este artículo intento proponer más que un análisis, una propuesta de “opinión” de algunas cuestiones del Documento de Aparecida,¹ intentando instalarme en el esfuerzo receptivo desde la teología sistemática. El Documento tiene un interés fuertemente pastoral y puede experimentarse forzado acceder desde perspectivas más sistemáticas de la teología para examinar algunos de sus aspectos; sin embargo así como el eco pastoral del esfuerzo sistemático es fundamental, para no reducir la teología a la mera articulación de ideas, entiendo también que se puede devolver una voz desde la teología más sistemática para aportar una mirada en el concierto de ex-

1. En lo sucesivo DA.

presiones que se van generando en el camino eclesial de la lectura del DA. Así como es posible, y hasta necesaria, una recepción pastoral de textos sistemáticos, es rica y apropiada, para el proceso de recepción de un texto pastoral, una mirada que evalúe aspectos que deben quizá fortalecerse en el movimiento de lectura comunitaria de este Documento. Documento que no pretende fijar algunas normas precisas sino, fundamentalmente, hilvanar la realidad del ser de la Iglesia con la posibilidad del tiempo actual. Ser y posibilidad que se activan en el testimonio. De allí que el texto quiera ser mediación de un acontecimiento. Es el testimonio como “texto” el sentido final de este documento; el testimonio como narración fundamental de la acción de Dios en la historia.

2. Algunas voces frente a Aparecida

El DA suscitó de modo inmediato reacciones y voces diversas. Quiero, antes de ingresar a las cuestiones que pretendo mostrar en torno a la cristología, proponer algunas voces teológicas que han expresado su opinión sobre nuestro Documento.

“El Documento de Aparecida es, a nuestro ver, el punto más alto del Magisterio de la iglesia latinoamericana y del Caribe. Es el mejor documento elaborado hasta hoy por nuestros obispos y quizás por cualquier otro episcopado regional. Recapitula lo mejor de los Celams anteriores, y está dentro de un cuadro teológico mucho más rico, más seguro y homogéneo. El documento es una sorpresa del Espíritu, pues nada dejaba prever un texto de esta calidad. Es también un milagro de la madre de Aparecida, a quién había confiado el Santo Padre la dirección de la asamblea. En mi opinión, el documento de la V Conferencia no sólo da un paso más al frente, sino que abre una «nueva fase» en la misión de la iglesia en el continente. La sensación que se tiene es que «ahora va». Es que el documento presenta una estructura teológica y pastoral armónica bien centrada.”²

La expresión está tomada de una reciente entrevista a Clodovis Boff y puede resultar entusiasta en exceso, pero revela, sin embargo, un aspecto significativo del Documento: su profunda organicidad en un cuadro teológico de calidad.

2. En Revista On Line del “Instituto Humanitas Unisinos”: <http://www.unisinos.br/ihuonline/index.php>.

La perspectiva profundamente existencial desde la que el texto de Aparecida contempla la fe es, para C. Boff, su gran acierto.

“El documento presenta la fe como un evento existencial, como una «experiencia de encuentro». Se trata de un encuentro vivo con la persona viva de Jesús Cristo. Entender así la fe constituye un redescubrimiento decisivo de la V Conferencia, pues supera una idea de fe entendida como simples acertaciones de doctrinas o como una opción ética, o aún como mera tradición cultural, como es en gran parte nuestro catolicismo. Haciendo esto, el episcopado latinoamericano se pone por completo en el campo de la espiritualidad, la parte más íntima y vital de la fe”.³

También Comblin valora notablemente el Documento, destacando la inversión absoluta de criterios que supondrá poner en práctica una perspectiva de la envergadura de Aparecida, y entiende que la novedad más radical del texto reside en la invitación a una renovación a fondo de las estructuras misioneras para que el evangelio llegue a todos. De allí que sostenga que

“Los mejores capítulos del Documento son los capítulos 7 y 8 sobre la Misión. Ahí se encuentran las afirmaciones fuertes: «La Iglesia necesita una fuerte conmoción que le impida instalarse en la comodidad, en el estancamiento y en la tibieza, marginando a los pobres del Continente» (362). «La conversión pastoral de nuestras comunidades exige que se pase de una pastoral de mera conservación a una pastoral decididamente misionera» (370). «La pastoral de la Iglesia no puede prescindir del contexto histórico» (367). Y sobre todo los 362-370. El cambio debe afectar a todas las instituciones de la Iglesia”.⁴

Pero observa que “la parte más débil del Documento es la cristología”, y fundamentalmente le llama la atención la comprensión frágil que tiene de la muerte de Jesús y sus implicancias existenciales en la vida eclesial y particularmente en el testimonio de los mártires. Falta entonces, en la perspectiva de Comblin, una cristología desde los pobres; y la ofrecida en el texto no logra interpretar e interpelar proféticamente la vida de los despojados de nuestros pueblos. Sin embargo, Comblin destaca que

“Aun así, la Conferencia de Aparecida constituye un acontecimiento imprevisto. Nació una nueva conciencia. Los obispos recogieron las aspiraciones de la minoría más sensible a los signos de los tiempos. El Documento final constituye un mo-

3. *Ibidem*.

4. J. COMBLIN, “El proyecto de Aparecida”, en *Éxodo* on line (2007) <http://www.exodo.org/spip.php?auteur16>.

tivo de renovada esperanza para los viejos, y ofrece algunas orientaciones bien definidas a los jóvenes”.⁵

3. La vida en clave cristológica

La noción de *vida* que atraviesa todo el Documento, encuentra en el calificativo teológico de *plena* un lugar cristológico trinitario central. Esta visión de vida plena, en un horizonte fuertemente teológico, evita contemplar nuestra realidad existencial de realización en una perspectiva meramente secular. En efecto, la inserción de la cristología en un punto de partida trinitario ubica los misterios de la vida de Cristo en una intensa meditación teológico-descendente.⁶ Que a su vez tiene como contrapeso, para evitar una mirada cristológica meramente actualista, una fuerte meditación acerca de los “acta et passa” y de los “coassumpta” de Cristo, como fuerza histórica que compromete la libertad del hombre en una teología del “discipulado misionero”.⁷ Por ello que liberación, compromiso, estructura,⁸ entre otros, sean términos que en el Documento adquieren una fuerza teológica indudable que, sin embargo, lejos de permanecer inactiva frente a los reclamos del mundo, desafía a las posiciones históricas de la vida cristiana. El sentido religioso otorgado a estas expresiones fundamenta el compromiso histórico que ellas tienen, de allí que fe y compromiso histórico no puedan ser comprendidas separadamente.

Por ello “vida” es una expresión fundamentalmente teológica que, sin embargo, implica las estructuras históricas. El concepto vida entonces es integral y adquiere, en este sentido, una fuerte recuperación de su horizonte bíblico. La *vida*, que es fundamentalmente comunión con Dios, no puede ser comprendida sino en vistas a las consecuencias históricas que esta comunión acarrea.

5. *Ibidem*.

6. Cf. DA 17, 19, 23, 155, 157 entre otros.

7. De allí que nos encontremos con frases de una elocuencia conmovedora como v. gr. “Cristo, el Dios de rostro humano, es nuestro verdadero y único Salvador” (DA 22).

8. Este término aparece en reiteradas oportunidades con significaciones variadas, aunque sobre todo en la perspectiva de fuerzas colectivas, históricas. “Estructuras de pecado” (DA 92), “estructuras de muerte” (DA 95). También en la línea de considerar los instrumentos pastorales (DA 168.197). haciendo alusión a la construcción que es desafío específico de la misión del laico habla de “estructuras justas” (DA 210). Mira a la Diócesis como una “estructura originaria” (DA 313). En todo caso, lo importante, es el carácter colectivo, comunitario, la dimensión de inherencia colectiva que expresa el término, fundamentalmente en lo que a gracia y pecado se refiere.

Esta noción de *vida plena* se inserta en una cristología descendente integral, esto significa que el momento de ascenso es divinizador y plenificante desde una auténtica “prioridad de la gracia” que, sin embargo destaca la humanidad de Cristo con un poderoso realismo. “Cristo, el hombre perfecto, es el fundamento, en quien todos los valores humanos encuentran su plena realización” (DA 335), de tal modo que es en todo semejante a sus hermanos y entonces lo vuelve al Hijo del Padre, hermano y amigo, maestro y pastor misericordioso. Así, esta cristología descendente puede ser comprendida adecuadamente, en el marco del Documento, en una cristología de corte sacerdotal, esto es, de la inclusión y mediación en donde la gloria del que vive en la comunión con el Padre entra en la kénosis humana, siendo así el fundamento de la comunión con los hombres, su causa de felicidad y plenitud.⁹ Esta perspectiva evita un monofisismo cristológico, que fundamentaría una espiritualidad de una única fase de corte jansenista y espiritualista; a la vez que una cristología adopcionista, que fundamentaría una antropología unidireccional de corte pelagiano. La integración cristológica de nuestro texto será el soporte de una antropología y una espiritualidad en donde la divinización es *vida plena* que, ya en la historia, mediante la conformación de estructuras más justas y solidarias, va haciendo presente el Reino que camina hacia su plenitud. Pero la antropología será el supuesto fundamental para evitar que la cristología se vuelva abstracta y evasiva, vuelta defensivamente sobre sí. Así entonces, el DA nos pone nuevamente frente a un desafío ya recorrido en el pensamiento latinoamericano, la propuesta de que la vida del hombre religioso se desarrolla desatando formas particulares de vivir, de celebrar, de encontrarse solidariamente con los otros, de construir la historia. De allí que en el DA las culturas de los pueblos de América Latina y el Caribe, encontradas en un sentido común,¹⁰ ocupen en la reflexión un lugar fundamental.

Creo que, en este sentido, deben entenderse frases como “El seguimiento es fruto de una fascinación que responde al deseo de realización humana, al deseo de vida plena. El discípulo es alguien apasionado por

9. La soteriología contemporánea quiere recuperar esta dimensión inclusiva. Cristo ocupa nuestro lugar, se hace solidario (Cf. B. SESBOUÉ, *Jesucristo el único mediado. Ensayo sobre la redención y la salvación*, t1, Salamanca, Secretariado Trinitario, 384-403), nos sustituye allí donde deberíamos estar pero seríamos ineficaces (Cf. H. U. VON BALTHASAR, *¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos?*, Barcelona, Herder, 1986).

10. Es, al respecto, el número 43 uno de los textos, a mi parecer, más logrados. Las historias diversas pueden volverse historia compartida. La solidaridad histórica de los pueblos y lo particular de los pueblos no tienen entonces por qué excluirse.

Cristo a quien reconoce como el maestro que lo conduce y acompaña” (DA 276). O sea, es el Cristo Pascual del que se afirma ese misterio, que lo constituye fuente y contenido mismo de la enseñanza, presencia y compañía. Es además del maestro y pedagogo, el “Dios y Señor” (DA 376).

Por eso, y en este contexto general, me animaría a decir que Aparecida desarrolla, aunque de modo un tanto disperso, una cristología integral que encuentra en la teología del pobre, como lugar cristológico privilegiado, el momento más maduro de su reflexión en nuestro tema. La cristología desarrollada en la meditación sobre el pobre se ubica en el contexto de lo que ya fue expuesto en LG 8, en donde los pobres son mirados no como destinatarios privilegiados de la evangelización sino como expresión del destino de la Iglesia en su condición de menesterosidad sacramental, o de gloria de Dios “sub contrario” para que se manifieste el poder de Dios y no la justicia de los hombres.

Ya Santo Tomás y Lutero poseyeron, en este punto, reflexiones coincidentes no suficientemente comprendidas posteriormente en sus posibilidades de encuentro y complementación.

El Documento vincula, de un modo entrañable, opción preferencial por los pobres y fe cristológica (DA 392) devolviendo rostro evangélico a los que sufren. En ellos se expresa el rostro de Jesús. El DA reitera ideas semejantes tres veces sucesivas, acentuando aspectos diversos, queriendo dejar en claro la calidad cristocéntrica de la opción por aquellos que están excluidos, que no poseen rostro, que, en el lenguaje de Gutiérrez, “son insignificantes”. “La opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica” (DA 392). Esta expresión general adquiere un sentido más preciso en el número siguiente: “Todo lo que tenga que ver con Cristo tiene que ver con los pobres y todo lo relacionado con los pobres reclama a Jesucristo” (DA 393). Para entonces pasar a una especie de síntesis entre ambas afirmaciones que encuentra en la noción de *solidaridad* la mediación existencial para comprender la consecuencia de la implicación entre Cristo y el hombre pobre: “De nuestra fe en Cristo, brota también la solidaridad como actitud permanente de encuentro, hermandad y servicio” (DA 394).

Ante el peligro de pensar en una estética burguesa de la opción por los pobres, en esta secuencia se nos propone un nivel de la opción que queda incluida en la dinámica de la fe, la adhesión a Jesucristo incluye a un tercero, el pobre. El pobre es el tercero,¹¹ el testigo de nuestra adhe-

11. Cf. J. L. MARION, *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*, Buenos Aires, Ediciones Literales, 2005, 211-246.

sión, el testigo ante Dios. Sin ese tercero “sacramental”, el proceso creyente permanece incompleto.

En aquel magnífico texto conciliar, que he evocado anteriormente, los pobres no son el destinatario principal de la vida de la Iglesia, sino más aún, modelo. Esto adquiere una peculiar fuerza cuando se tiene en cuenta que los párrafos anteriores de ese número quieren instalar nuestra mirada en la realidad sacramental de la Iglesia, en su condición visible como instrumento de un aspecto oculto y silencioso, místico, que en el testimonio de la comunidad eclesial se expresa a los hombres.¹² Ese testimonio, esa sacramentalidad tiene como modelo el rostro del pobre, o mejor aún, de Cristo presente en el pobre. ¡Y del pobre en Cristo! Es la invitación a la renuncia al triunfalismo y la imposición, y una propuesta de servicialidad de la verdad y del anuncio del Reino.

Sin embargo, en algunos aspectos, la noción de *vida plena* expuesta en el DA quizá no aglutine suficientemente aspectos de su condición “incompleta” aquí en la historia, adquiriendo a veces un matiz excesivamente optimista, en su desarrollo concreto, difícilmente aplicable a algunas condiciones límites de la existencia humana, como algunas formas insalvables de pobreza y limitación, por ejemplo la enfermedad sin salida o la determinación estructural de la pobreza.¹³

La idea de *vida plena* conectada en el texto con la *vida en Cristo* destaca, significativamente, lo expresado por ejemplo en el uso que el documento hace de la noción de *encuentro*, la perspectiva joánica de aquella vinculación. Pero llama la atención que en los números 355 y siguientes, donde se hace un desarrollo más específico de la *Vida en Cristo* se omitan textos paulinos significativos que darían a esta noción alcances no del todo presentes en la perspectiva de los textos de Juan.

Sin embargo, aquella noción de “encuentro” se desarrolla en una clave soteriológica de la inclusión, de la solidaridad y de la sustitución vicaria, que hace que la noción de *vida plena* encuentra arraigo, a pesar de los límites textuales, en el misterio de la encarnación, en el sentido más

12. No podemos dejar de recordar en este momento el célebre “subsistit in” de LG 8, propio de la ontología sacramental de la eclesiología conciliar.

13. En el número 358 habla de la lucha por desarrollar estructuras más justas y su vinculación con el Reino. Pero a su vez no podemos olvidar que, sin embargo, estructuras y Reino nunca coincidirán totalmente. La tentación de un optimismo histórico, que sigue a largos procesos de dolor y muerte, ha adoptado diversos rostros en la historia de la Iglesia.

amplio desarrollado por Ireneo de Lyon, que implica toda la historia de Cristo, desde su concepción hasta su consumación Pascual.

Esta cristología dispersa encuentra núcleos de concentración en tres momentos: al principio del documento en la inserción trinitaria, que reaparece frecuentemente en otros momentos del documento que ya he mencionado; en la particular forma de explicitar lo que en la línea de EN, DP, y LPNE 1 llamaríamos *Contenidos de la evangelización*, desarrollados en el capítulo 3 del Documento en la vinculación de discipulado misionero y el anuncio del evangelio de Jesucristo; y en el rico desarrollo de uno de esos núcleos del evangelio de Jesucristo, el capítulo 8, donde en el marco general del anuncio del reino de Dios y su conexión con la dignidad humana es explicitado el anuncio del Reino en uno de sus contenidos fundamentales que es la Bienaventuranza para los pobres como lugar cristológico fundamental.

Esta dinámica hace que la opción “cristológica” por los pobres y pecadores, en conexión con el sentido histórico de la teología de esta opción, deba exigir un sentido “secular” de esta opción, y conectada intrínsecamente con ella el supuesto fundamental de la lucha contra la injusticia y el pecado expresado por la noción de promoción humana. Que en el contexto del documento, lejos de atentar contra la lógica teológica del DA, la inserta en una perspectiva de la caridad como fundamento y perfección de la auténtica justicia.¹⁴ Ello hace de la promoción humana una noción no separable de la evangelización aunque subordinada a ella por un momento segundo y concomitante. La inserción en la vida de Cristo, que es la *Vida Plena*, conduce a la promoción, a la existencia en el amor y desde allí al reclamo por una justicia que, así mirada, brota del mandamiento evangélico del “amor a Dios y al prójimo”.

4. El interrogante pneumatológico

Desde este lugar teológico “cristológico”, la kénosis del pobre resplandece como espacio de la manifestación de Cristo a la vez que como reclamo de compromiso pastoral frente a la injusticia. Quizá, en este as-

14. Porque aún cuando la justicia colme sus anhelos, ya que la caridad no es sustituto a la justicia ausente, el amor sigue siendo indispensable para la plenitud del hombre que no se obtiene sólo de lo debido, sino fundamentalmente de lo *dado*, del *don*. Y esto no puede ser exigido.

pecto, el espacio a veces un tanto mezquino dado a la pneumatología en el marco de este Documento, hace que no se logre superar aquello que denuncia y es la tentación de una cristología secular o “sin Iglesia”, o una lectura de la pobreza en una mera perspectiva sociológica.¹⁵ Límites que el Documento denuncia aunque no siempre logra fundamentar suficientemente debido a un cierto límite, al menos a mi modesto entender, de la pneumatología. Teología del Espíritu Santo que, si bien encuentra algunas expresiones riquísimas, como por ejemplo la cuestión acerca de la memoria de Dios¹⁶ –en clave de Basilio de Cesarea, de claro horizonte joánico, que proyecta la pneumatología a la eclesiología y la pone como fundamento de la liturgia–, no queda tan lograda en su vinculación a los temas propuestos.¹⁷ De ningún modo quiero afirmar que hay una cristología sin Espíritu, sino sólo observar que hay un cierto déficit en este nivel de la tematización de las cuestiones. Me parece importante expresarlo para aportar en el proceso receptivo un aspecto que, olvidado, podría llevar a falsear la clara intención teológico-pastoral del texto. A este respecto es útil recordar algo que ha sido suficientemente dicho por quienes trabajaron en el Documento, y es el hecho de que no se trata de un *texto de autor*, por lo tanto no hay que pretender los horizontes sistemáticos y sintéticos que se logran cuando una sola cabeza trabaja en su redacción. A la vez que no es un texto con pretensión de teología de escuela, sino fundamentalmente pastoral. Por ello

“El Documento, con sus virtudes y defectos es otro *milagro* de Aparecida. En su cuarta redacción tiene 118 páginas y 573 numerales. Está escrito por muchas manos en pocos días, a partir de lo gestado en subcomisiones, sin un texto de trabajo previo ni un equipo teológico-pastoral de apoyo, con temas muy elaborados y otros muy esquemáticos, con muchos méritos y varias lagunas, deficiencias y repeticiones”.¹⁸

Este déficit que señalo entonces debe insertarse en esta dificultad expresada en el texto citado por uno de los Peritos argentinos presente en la asamblea.

Advertido el límite también hay que afirmar, sin embargo, que cuando el Documento habla de la Iglesia como “comunidad de amor” (DA

15. Cf. DA 100b.

16. Cf. DA 152.

17. Los nn. 149-153 encierran los núcleos pneumatológicos más intensos del Documento.

18. C. M. GALLI, “Aparecida ¿un nuevo Pentecostés en América Latina y el Caribe? Una primera lectura entre la pertenencia y el horizonte”, *Criterio* 2328 (2007) 366.

159) arraiga esta afirmación en una eclesiología de comunión. Ella encuentra su sustento en el misterio del Dios comunión/comunicación, Trinidad, que es la “fuente, el modelo y la meta de la Iglesia, un pueblo reunido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (DA 155). Aunque en el desarrollo de este misterio del pueblo comunión en los números siguientes (DA 156-163) y del amor que lo fundamenta, la dinámica entre el Padre y el Hijo queda clara, la presencia del Espíritu en ella está un tanto ausente. No se logra explotar suficientemente la analogía trinitaria del amor que tiene al Espíritu precisamente, en la formulación agustiniana y de Juan Pablo II en *Dominum et Vivificantem*, como el *amor* personal, o como el nosotros de Dios; o el condilecto que en todo amor se implica según la célebre formulación de Ricardo de San Víctor, o el tercero de la fenomenología de Jean Luc Marion ya evocada anteriormente en este artículo. Este déficit, sin embargo, no menoscaba la claridad de una cristología que, aunque dispersa, se inserta en una clara dinámica trinitaria en donde el lugar de la “historia de la trinidad” es de una intensa profundidad. Dicho esto, no puede dejar de advertirse que el documento da un lugar sumamente importante a la cuestión de la historia, la cultura, la *preparatio evangelica* en las culturas, la riqueza –y los desafíos– de los procesos históricos, todos aspectos de una clara resonancia pneumatológica, porque las semillas del Verbo, la presencia de Cristo en las culturas no pueden comprenderse teológicamente sino desde la acción agente del Espíritu Santo. En fin, límites a la vez que equilibrio de esos límites desde las riquezas que el Documento posee. Podríamos decir que la mediación entre la cristología y la pneumatología es la teología de la historia y de la cultura que el documento desarrolla, la reflexión en torno a la diversidad y el sentido hacia la unidad. La cristología de Aparecida ha superado una perspectiva que algunos achacaban al Documento de Participación: el eclipse del Reino de Dios, citado sólo dos veces en ese texto, con una visión parcial de la eclesiología.¹⁹ En el Documento final, Cristo, Salvación y Reino aparecen en una reciprocidad sumamente intensa, Cristo es y anuncia el Reino, él es la salvación y la trae. Esta reciprocidad evita que se desliguen a su vez Reino e Iglesia, cuidando sin embargo de identificarlos sin más.²⁰ Estas vinculaciones encuentran un soorte signifi-

19. Respecto de algunas expectativas referentes a Aparecida puede ser de interés leer J. SOBRINO, “Aparecida: a la espera de una asamblea y un documento *con Espíritu*. Carta a Ignacio Ellacuría”, en <http://www.sicsal.net/reflexiones/SobrinoAparecida.html>.

20. Cf. DA 349. 353 y ss.

cativo en la perspectiva trinitaria de la eclesiología de Efesios,²¹ en donde Cristo en la Trinidad y la Iglesia dialogan en un delicado equilibrio. La *crístología* cósmica de Ef 1, abre a una *eclesiología* cósmica que permite al texto de Aparecida acceder a una mirada social y estructural bastante integral. En el número 126, en donde se tocan la cristología con la cosmología, la noción paulina de Cristo recapitulador es la que aparece como mediación para la comprensión teológica de la cuestión. La responsabilidad y solidaridad en los dones de la tierra están entonces, íntimamente ligados al carácter creado de las cosas y a su destinación escatológica. Desde este vínculo entre creación, redención, consumación puede comprenderse la preocupación ecológica. Así como también debe, en este marco, entenderse la advertencia del número 90, acerca de la amenaza que sufren los pueblos indígenas invadidos y despojados de su tierra “que sufren ataques a su identidad y supervivencia, pues la globalización económica y cultural pone en peligro su propia existencia como pueblos diferentes”.

5. A modo de conclusión

Luego de estas sugerencias para la lectura de Aparecida como texto escrito, ya que es un acontecimiento que en el texto quiere mediar a la comprensión nueva de una Iglesia más testimonial, sólo deseo referir a una expresión de Galli en el artículo ya citado

“En Aparecida *reaparecen los lenguajes* del don, la belleza, la bendición, la esperanza y la alegría (...) la pastoral misionera debe mostrar la belleza de la comunión con la Trinidad y la alegría de la vida teológica. Compartir el evangelio como un feliz sí de Dios al hombre para que tenga vida...”²²

Porque en definitiva sólo la experiencia del *don* es capaz de acreditar el anuncio, desactivando la sospecha de *forma previa*. No amo sino para amar, y precisamente cuando algo previo al amor lo justifica es donde se desbarata en sus entrañas.

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO
20.09.07 / 12.10.07

21. Cf. DA 348. 349.

22. GALLI, “Aparecida ¿un nuevo Pentecostés...?”, 370.

MUJER, DISCIPULADO Y MISIÓN

Una reflexión a propósito de la V Conferencia de Aparecida

RESUMEN

Este artículo pretende recoger algunas de las líneas fundamentales trazadas por la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe sobre la mujer y su protagonismo social y eclesial. Se sitúa en la metodología del “Documento conclusivo”: ver-juzgar-actuar. Parte de “ver” la realidad actual de la mujer tal como la describe el documento completándola con otros aspectos que el mismo documento señala aunque no se refieran explícitamente a ella. Retoma el “juzgar” desde la profundización en el discipulado misionero y el despliegue de la vida laical, hilo conductor de todo el documento. Señala un “actuar” eclesial que haga posible la participación más efectiva de la mujer en su mismo seno y en la sociedad. A modo de conclusión el artículo finaliza invitando a la responsabilidad de todos y todas en la Iglesia para hacer posible un nuevo momento en esta hora de América Latina y el Caribe.

Palabras clave: mujer, Iglesia, protagonismo, corresponsabilidad.

ABSTRACT

This article intends to offer some fundamental lines about the woman and her social and ecclesial protagonism, as were drawn up in the Fifth General Conference of the Latin America and Caribbean Bishops. Using the “see-judge-act” methodology of the Conclusive Document, it begins “seeing” nowadays women reality adding other aspects of the Document that do not have to do directly with women situation. Then